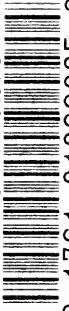


UNIVERSITY OF TORONTO



3 1761 01069025 3



*Presented to the*  
LIBRARY *of the*  
UNIVERSITY OF TORONTO  
*by*









896

98

1

OEUVRES 1420

# DE PLATON,

TRADUITES

PAR VICTOR COUSIN.

TOME ONZIÈME.



PARIS.

REY ET GRAVIER, LIBRAIRES.

QUAI DES AUGUSTINS, 45.



M DCCC. XXXVII.

588.4  
P69  
de

B  
359

C6

V.11-12





---

# CRATYLE,

OU

## DE LA PROPRIÉTÉ DES NOMS.

---

*Interlocuteurs :*

HERMOGÈNE, CRATYLE, SOCRATE.

---

HERMOGÈNE \*.

Voilà Socrate; veux-tu que nous lui fassions part du sujet de notre entretien?

CRATYLE \*\*.

Comme il te plaira.

HERMOGÈNE.

Cratyle que voici prétend, mon cher Socrate,

\* Hermogène était fils d'Hipponicus, l'un des généraux athéniens dans la guerre du Péloponnèse. Il paraît que son frère Callias avait seul recueilli la riche succession de leur père. Un trait de la vie de Socrate, raconté par Xénophon (*Memorab.* II, 10), atteste l'état de pauvreté dans lequel vécut Hermogène.

\*\* Cratyle était disciple d'Héraclite, l'obscur, et Platon

qu'il y a pour chaque chose un nom qui lui est propre et qui lui appartient par nature; selon lui, ce n'est pas un nom que la désignation d'un objet par tel ou tel son d'après une convention arbitraire; il veut qu'il y ait dans les noms une certaine propriété naturelle qui se retrouve la même et chez les Grecs et chez les Barbares. Je lui demande alors si le nom de Cratyle est ou n'est pas son nom véritable: il avoue que tel est son nom. Et le nom de Socrate, lui demandai-je encore? C'est bien Socrate, me répond-il. Et de même, pour tous les autres hommes, leur nom n'est-il pas celui par lequel nous désignons chacun d'eux? Non pas, me dit-il, ton nom n'est pas Hermogène, quand même tout le genre humain t'appellerait ainsi. Là-dessus, je l'interroge, curieux de comprendre enfin quelque chose à son opinion; mais il ne s'explique pas et se raille de moi, se donnant l'air d'avoir par devers lui sur cette matière des idées qui me forceraient bien, s'il voulait m'en faire part, de me ranger à son avis et de dire tout comme lui. Si par hasard, Socrate, il t'était possible de débrouiller les oracles de Cratyle, j'aurais du plaisir à t'entendre. Mais j'en éprouverais plus encore à savoir de toi,

l'avait entendu dans sa jeunesse, selon Aristote (*Métaph.* I, 6), ou après la mort de Socrate, selon Diogène de Laërte, III, 8.

si tu y consens, quelle est ta façon de penser sur la propriété des noms.

SOCRATE.

O Hermogène, fils d'Hipponicus, c'est un vieux proverbe que les belles choses sont difficiles à apprendre. Et vraiment ce n'est pas une petite affaire que l'étude des noms. A la bonne heure, si j'avais entendu chez Prodicus\* sa démonstration à cinquante drachmes par tête, qui nous fait connaître, à ce qu'il dit, tout ce que l'on doit savoir à cet égard : il ne tiendrait à rien que tu n'apprisses à l'instant même la vérité sur la propriété des noms. Mais quoi ! je n'ai entendu que sa démonstration à une drachme ; je ne puis donc savoir ce qu'il y a de vrai sur ce sujet : néanmoins me voilà tout prêt à chercher en commun avec toi et avec Cra-

\* Prodicus, rhéteur, sophiste et grammairien de l'île de Céos. Ses concitoyens le députèrent plusieurs fois à Athènes, où il se fit une grande réputation et gagna beaucoup d'argent. Il donnait des séances où l'on n'était admis qu'en payant une rétribution, souvent très élevée. Ses *démonstrations*, parmi lesquelles on citait un éloge d'Hercule, appartenaient surtout à cette éloquence déclamatoire qu'Aristote a classée dans le genre *démonstratif*. Mais il paraît aussi qu'il rendit des services réels à l'étude de la grammaire, en insistant sur la valeur propre des mots, avec une recherche minutieuse, dont Platon se moque particulièrement dans le *Protagoras*, t. III de la trad. fr.

tyle. Quant à ce qu'il dit, qu'Hermogène n'est pas véritablement ton nom, je suis tenté de croire qu'il veut plaisanter. Il entend peut-être par là que, poursuivant la richesse, elle t'échappe toujours \*. Quoi qu'il en soit, la question, comme je l'ai dit, est difficile; examinons-la, et voyons si c'est toi qui as raison ou bien si c'est Cratyle.

## HERMOGÈNE.

Pour moi, Socrate, après en avoir souvent raisonné avec Cratyle et avec beaucoup d'autres, je ne saurais me persuader que la propriété du nom réside ailleurs que dans la convention et le consentement des hommes. Je pense que le vrai nom d'un objet est celui qu'on lui impose; que si à ce nom on en substitue un autre, ce dernier n'est pas moins propre que n'était le précédent : de même que si nous venons à changer les noms de nos esclaves, les nouveaux qu'il nous plaît de leur donner ne valent pas moins que les anciens. Je pense qu'il n'y a pas de nom qui soit naturellement propre à une chose plutôt qu'à une autre, et que c'est la loi et l'usage qui les ont tous établis et consacrés. S'il en est autrement, je suis tout disposé à m'en instruire et à écouter Cratyle, ou qui que ce soit.

\* Hermogène veut dire fils d'Hermès, dieu du gain. Un vrai fils d'Hermès devrait donc devenir riche, et Hermogène était resté pauvre.

SOCRATE.

Tu peux avoir raison, Hermogène : eh bien, examinons. Tu dis que le nom d'une chose est celui que chacun juge à propos de lui assigner ?

HERMOGÈNE.

C'est mon avis.

SOCRATE.

N'importe qui le fasse, soit un État, soit un particulier ?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Quoi, s'il me plaît de nommer un objet quelconque, par exemple, d'appeler cheval ce que d'ordinaire nous appelons homme, et réciproquement, il s'ensuivra que le nom du même objet sera homme pour tout le monde et pour moi cheval, ou bien cheval pour tout le monde et homme pour moi : n'est-ce pas ce que tu dis ?

HERMOGÈNE.

C'est bien cela.

SOCRATE.

Eh bien, réponds : admetts-tu qu'on puisse dire vrai, et qu'on puisse dire faux ?

HERMOGÈNE.

Assurément.

SOCRATE.

Ainsi il y aura un discours vrai et un discours faux ?

HERMOGÈNE.

Oui certes.

SOCRATE.

Le discours vrai sera celui qui dit les choses comme elles sont, le faux comme elles ne sont pas.

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Il est donc possible de dire par le discours ce qui est et ce qui n'est pas\*.

HERMOGÈNE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Se peut-il qu'un discours soit vrai dans son entier et ne le soit pas dans ses parties?

HERMOGÈNE.

Non, ses parties sont vraies aussi.

SOCRATE.

Toutes ses parties, ou bien les plus grandes seulement, et non les plus petites?

HERMOGÈNE.

Toutes à mon avis.

\* Allusion à une subtilité des sophistes, particulièrement de Protagoras, qui soutenaient l'impossibilité de dire comme de faire ce qui n'est pas, d'où ils concluèrent que nul discours ne saurait être faux. Cette argutie, célèbre chez les anciens, est développée dans l'*Euthydème*, p. 385 de la traduction française, t. IV.

SOCRATE.

Trouves-tu qu'il y ait dans le discours une partie plus petite que le nom ?

HERMOGÈNE.

Nullement : c'est la plus petite.

SOCRATE.

Ainsi le nom peut faire partie d'un discours vrai.

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Et cette partie sera vraie, de ton aveu ?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Et la partie d'un discours faux n'est-elle point fausse ?

HERMOGÈNE.

J'en conviens.

SOCRATE.

Un nom peut donc être vrai ou faux, dès que le discours peut être l'un ou l'autre ?

HERMOGÈNE.

D'accord.

SOCRATE.

Mais le nom de chaque chose est celui que chacun dit ?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Chaque chose aura-t-elle donc autant de noms que chacun lui en donnera, et seulement dans le temps qu'on les lui donnera?

HERMOGÈNE.

En effet, Socrate, il n'y a pas pour moi d'autre propriété dans les noms, sinon que je puis appeler une chose de tel nom que je lui donne à mon gré, et que tu l'appelleras si tu veux de tel autre, que tu lui donneras de ton côté. Ainsi je rencontre, dans des villes différentes, différents noms pour désigner un seul et même objet, et cela chez les Grecs entre eux et entre les Grecs et les Barbares.

SOCRATE.

Voyons, Hermogène : penses-tu aussi que les êtres n'aient qu'une existence relative à l'individu qui les considère, suivant la proposition de Protagoras \*, que l'homme est la mesure de toutes choses ; de sorte que les objets ne soient pour toi et pour moi que ce qu'ils nous paraissent à chacun de nous individuellement ; ou bien te semble-t-il qu'ils aient en eux-mêmes une certaine réalité fixe et permanente?

HERMOGÈNE.

Je l'avoue, Socrate, j'en suis venu autrefois,

\* Voyez le *Théétète*, t. II, p. 63.



dans mes incertitudes, aux opinions de Protagoras. Néanmoins je ne puis croire qu'il en soit tout-à-fait ainsi \*.

SOCRATE.

Quoi donc, en es-tu venu quelquefois à croire que nul homme n'est tout-à-fait méchant ?

HERMOGÈNE.

Non, par Jupiter; souvent, au contraire, j'ai été dans le cas de trouver des hommes tout-à-fait méchants; et j'en ai trouvé un bon nombre.

SOCRATE.

Et n'en as-tu pas vu qui t'aient semblé tout-à-fait bons ?

HERMOGÈNE.

Pour ceux-là, bien peu.

SOCRATE.

Mais tu en as vu ?

HERMOGÈNE.

J'en conviens.

SOCRATE.

Et comment l'entends-tu ? N'est-ce pas que ces derniers étaient tout-à-fait raisonnables, et que les hommes tout-à-fait méchants étaient tout-à-fait insensés ?

\* Schleiermacher fait remarquer la répétition de cette locution *tout-à-fait*, qui revient toutes les fois que la discussion a trait à Protagoras. On suppose que c'était une locution familière à ce sophiste.

HERMOGÈNE.

C'est mon sentiment.

SOCRATE.

Mais si Protagoras a raison, s'il est vrai que les choses ne sont que ce qu'elles paraissent à chacun de nous, est-il possible que les uns soient raisonnables et les autres insensés ?

HERMOGÈNE.

Non vraiment.

SOCRATE.

Tu es donc, à ce qu'il me semble, tout-à-fait persuadé que puisqu'il y a une sagesse et une folie, il est tout-à-fait impossible que Protagoras ait raison. En effet, un homme ne pourrait jamais être plus sage qu'un autre, si la vérité n'est pour chacun que ce qui lui semble.

HERMOGÈNE.

Évidemment.

SOCRATE.

Je ne pense pas non plus que tu soutiennes, avec Euthydème\*, que tout est de même à la fois et toujours pour tout le monde; car il serait im-

\* C'est le sophiste de l'*Euthydème*. Il ne faut pas le confondre avec deux personnages du même nom, l'un fils de Céphale, et dont il est question dans la *République*, liv. I; l'autre, fils de Dioclès, mentionné dans le *Banquet*, t. VI, p. 341 de la traduction française, comme l'un des jeunes gens amis de Socrate.

possible que les uns fussent bons et les autres méchants si la vertu et le vice étaient de la même manière et en tout temps dans tous les hommes.

HERMOGÈNE.

Fort bien.

SOCRATE.

Par conséquent, si tout n'est pas de même à la fois et toujours pour tout le monde, et si chaque être n'est pas non plus différent pour chaque individu, il est clair que les choses ont en elles-mêmes une réalité constante, qu'elles ne sont ni relatives à nous, ni dépendantes de nous, et qu'elles ne varient pas au gré de notre manière de voir, mais qu'elles subsistent en elles-mêmes, selon leur essence et leur constitution naturelle.

HERMOGÈNE.

Je le crois, Socrate.

SOCRATE.

Maintenant en serait-il ainsi des choses sans qu'il en fût de même de leurs actions? Et les actions ne sont-elles pas une espèce d'êtres?

HERMOGÈNE.

Il est vrai.

SOCRATE.

Les actions se font donc aussi conformément à leur nature propre. Qu'il s'agisse, par exemple, de couper quelque chose, serons-nous

mâtres de le faire de la manière qu'il nous plaira et avec ce qu'il nous plaira? N'est-il pas vrai, au contraire, que nous ne pourrons couper, que nous n'y réussirons, que nous ne ferons bien la chose, qu'en coupant comme la nature des choses veut qu'on coupe et qu'on soit coupé; tandis que si nous allons contre la nature, nous ferons mal et ne réussirons pas?

HERMOGÈNE.

Tu as raison.

SOCRATE.

Et si nous voulons brûler quelque chose, ce n'est pas en nous réglant sur la première opinion venue que nous y parviendrons, mais en suivant la véritable; et la véritable c'est celle qui indique de quelle manière et avec quoi on peut brûler et être brûlé?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Et de même pour toutes les autres actions?

HERMOGÈNE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Mais parler, n'est-ce pas aussi une action?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

En ce cas, si l'on parle en ne consultant que sa propre opinion sur la manière de parler, parlera-t-on bien? N'est-il pas vrai que l'on ne peut parler véritablement qu'autant que l'on dit les choses comme la nature veut qu'on les dise et qu'elles soient dites, et avec ce qui convient pour cela, tandis qu'autrement on se trompera et on ne fera rien de bon?

HERMOGÈNE.

Je le crois ainsi.

SOCRATE.

Nommer \*, n'est-ce pas une partie de l'action de parler? C'est en nommant que l'on parle.

HERMOGÈNE.

Certainement.

SOCRATE.

Nommer est donc une action, puisque nous sommes convenus que parler est une action qui se rapporte aux choses?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Et nous avons dit que les actions ne dépendent pas de nous, mais qu'elles ont en elles-mêmes leur nature propre?

\* *Nommer* doit ici s'entendre de l'emploi des verbes aussi bien que des noms.

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Il s'ensuit donc, si nous voulons être d'accord avec nous-mêmes, qu'il faut nommer, non pas selon notre caprice, mais comme la nature des choses veut qu'on nomme et qu'on soit nommé, et avec ce qui convient à cet usage ; qu'ainsi seulement nous ferons quelque chose de sérieux et nommerons effectivement ; qu'autrement il n'y aura rien de fait.

HERMOGÈNE.

Soit.

SOCRATE.

En ce cas, si l'on veut couper, c'est à condition d'employer ce qu'il faut pour couper ?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Si l'on veut démêler le tissu, on devra se servir de ce qu'il faut pour cela ; de même pour percer ?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Et si l'on veut nommer, il faudra également le faire au moyen de quelque chose ?

HERMOGÈNE.

Sans doute.

SOCRATE.

Comment appelles-tu ce qui sert à percer?

HERMOGÈNE.

Un perçoir.

SOCRATE.

A démêler le tissu?

HERMOGÈNE.

Un battant.

SOCRATE.

A nommer enfin?

HERMOGÈNE.

Un nom.

SOCRATE.

Très bien. Le nom est donc aussi un instrument?

HERMOGÈNE.

Sans doute.

SOCRATE.

Et si je te demandais quel instrument c'est que le battant? N'est-ce pas celui avec lequel on démêle?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Et qu'en fait-on? Ne l'emploie-t-on pas à débrouiller la trame et la chaîne, confondues ensemble?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Ne pourrais-tu pas me répondre pareillement, au sujet du perçoir et des autres instrumens?

HERMOGÈNE.

Assurément.

SOCRATE.

Peux-tu m'en dire autant au sujet du nom? Si c'est un instrument, qu'en faisons-nous quand nous nommons?

HERMOGÈNE.

C'est ce que je ne puis dire.

SOCRATE.

N'est-ce pas que nous nous apprenons quelque chose les uns aux autres, et que nous démêlons les manières d'être des divers objets?

HERMOGÈNE.

A la bonne heure.

SOCRATE.

Le nom est donc un instrument d'enseignement, et qui sert à démêler les choses, comme le battant à démêler des fils.

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Le battant est un instrument de tissage?

HERMOGÈNE.

Sans doute.



SOCRATE.

Un tisserand habile se servira donc bien du battant, c'est-à-dire qu'il s'en servira en tisserand. Un maître habile se servira bien du nom, bien, c'est-à-dire en maître.

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Lorsque le tisserand emploie le battant, de qui emploie-t-il l'ouvrage?

HERMOGÈNE.

Du menuisier.

SOCRATE.

Tout homme est-il menuisier, ou celui-là seulement qui possède l'art de la menuiserie?

HERMOGÈNE.

Celui qui possède cet art.

SOCRATE.

Celui qui perce le bois, à quel artisan doit-il le perçoir dont il sait se servir?

HERMOGÈNE.

Au taillandier.

SOCRATE.

Tout le monde peut-il être taillandier, ou bien seulement celui qui possède cet art?

HERMOGÈNE.

Celui-ci seulement.

SOCRATE.

A merveille ; et le maître habile, quand il fait usage du nom, de qui emploie-t-il l'ouvrage ?

HERMOGÈNE.

Pour cela, je ne puis pas le dire non plus.

SOCRATE.

Tu ne peux dire qui nous fournit les mots que nous employons ?

HERMOGÈNE.

Non vraiment.

SOCRATE.

Ne penses-tu pas que c'est la loi qui nous les donne ?

HERMOGÈNE.

Il y a apparence.

SOCRATE.

Quand donc le maître emploie les noms, c'est de l'œuvre du législateur qu'il fait usage ?

HERMOGÈNE.

Je le crois.

SOCRATE.

Penses-tu que tout homme soit législateur, ou bien celui-là seulement qui possède l'art de la législation ?

VAIN

HERMOGÈNE.

Ce dernier seulement.

SOCRATE.

Ainsi, Hermogène, il n'appartient pas à tout

homme d'imposer des noms aux choses, mais à un véritable artisan de noms. Ce faiseur de noms, c'est, à ce qu'il paraît, le législateur, de tous les artisans le plus rare parmi les hommes.

HERMOGÈNE.

A ce qu'il paraît.

SOCRATE.

Maintenant considère sur quoi se règle le législateur en établissant les noms. Reporte-toi à ce que nous disions tout à l'heure. Sur quoi se règle le menuisier qui fait le battant? N'est-ce pas sur la nature même de l'opération du tissage?

HERMOGÈNE.

Assurément.

SOCRATE.

Et si au milieu de son travail ce battant vient à se briser, est-ce à l'imitation de celui-ci qu'il en fabriquera un autre; ou ne se reportera-t-il pas plutôt à l'idée même qui lui avait servi de modèle pour faire le premier?

HERMOGÈNE.

C'est, je pense, à ce modèle qu'il reviendra.

SOCRATE.

Et cette idée, ne serait-il pas juste de l'appeler le battant par excellence?

HERMOGÈNE.

A la bonne heure.

SOCRATE.

Dès que le battant est destiné à faire des étoffes, soit fines, soit grossières, de fil ou de laine, ou autrement, ne doit-il pas toujours présenter la forme générale d'un battant? Et d'autre part, l'ouvrier qui le fabrique ne doit-il pas donner à son ouvrage la disposition qui est le mieux appropriée à chaque espèce de tissu?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Et de même pour les autres instrumens. Après avoir trouvé l'instrument qui est naturellement propre à chaque genre de travaux, il faut l'exécuter avec les matériaux que la nature a destinés à cet usage, et non pas au hasard et de fantaisie, mais comme il convient. Par exemple, il faut savoir exécuter avec du fer le perçoir propre à chaque opération.

HERMOGÈNE.

Sans doute.

SOCRATE.

Et avec du bois le battant propre à chaque sorte de tissu?

HERMOGÈNE.

D'accord.

SOCRATE.

Car nous avons dit qu'il y a pour chaque genre de tissage un battant qui y est naturellement propre, et ainsi des autres instrumens.

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Le législateur doit donc aussi, mon cher ami, former avec les sons et les syllabes les noms qui conviennent aux choses; il faut qu'il les fasse et qu'il les institue en tenant ses regards attachés sur l'idée du nom, s'il veut être un bon instituteur de noms. Il est vrai que tous les législateurs ne renferment pas le même nom dans les mêmes syllabes: mais nous n'ignorons pas que tous les forgerons ne se servent pas du même fer, quoiqu'ils travaillent au même instrument et dans le même dessein. Toutefois cet instrument, tant qu'il représentera le même modèle, ne laissera pas d'être bon malgré la différence du fer, soit d'ailleurs que l'ouvrier l'ait fait chez nous ou chez les Barbares. N'est-il pas vrai?

HERMOGÈNE.

Certainement.

SOCRATE.

Tu jugeras donc de même du législateur, qu'il soit grec ou barbare: pourvu qu'il approprie convenablement à chaque chose l'idée du nom,

de quelques syllabes qu'il se serve, il n'en vaudra ni plus ni moins pour appartenir à notre pays ou à tout autre.

HERMOGÈNE.

Assurément.

SOCRATE.

Qui est celui qui décidera si l'on a donné à un bois quelconque la forme propre d'un battant ? Sera-ce celui qui l'a fait, le menuisier, ou celui qui doit s'en servir, le tisserand ?

HERMOGÈNE.

Naturellement, Socrate, ce sera celui qui doit s'en servir.

SOCRATE.

Et comment appelles-tu celui qui doit se servir de l'ouvrage du fabricant de lyre ? N'est-ce pas celui-là qui saura le mieux présider au travail de cet ouvrier, et juger ensuite si l'ouvrage est bon ou mauvais ?

HERMOGÈNE.

Sans doute.

SOCRATE.

Quel est-il ?

HERMOGÈNE.

Le joueur de lyre.

SOCRATE.

Qui est-ce qui jugera de l'ouvrage du constructeur de navires ?

HERMOGÈNE.

Le pilote.

SOCRATE.

Et qui enfin devra diriger et juger ensuite l'ouvrage du législateur, soit chez nous, soit chez les Barbares? N'est-ce pas celui qui devra s'en servir?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Et celui-là ne sera-ce pas l'homme qui possède l'art d'interroger?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Et de répondre à son tour?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Et celui qui sait interroger et répondre, ne l'appelles-tu pas dialecticien?

HERMOGÈNE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Or, le charpentier, pour bien faire un gouvernail, a besoin de le faire sous la direction du pilote?

HERMOGÈNE.

Évidemment.

SOCRATE.

De même aussi le nom, qui est l'ouvrage du législateur, devra, pour être bon, être fait sous la direction d'un dialecticien.

HERMOGÈNE.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Il paraît, Hermogène, que l'institution des noms n'est pas une petite affaire ni l'ouvrage de gens médiocres et du premier venu. Cratyle a donc raison de dire qu'il y a des noms naturels aux choses, et que tout homme ne peut pas être un artisan de noms, mais celui-là seul qui considère le nom propre à chaque chose, et qui sait en réaliser l'idée dans les lettres et les syllabes.

HERMOGÈNE.

Je ne vois pas, Socrate, ce que je pourrais opposer à ce que tu dis. Mais pourtant il n'est pas facile de s'y rendre sur l'heure : ce qui pourrait je crois me persuader le mieux, ce serait de me faire voir en quoi consiste cette propriété du nom que tu prétends être fondée dans la nature.

SOCRATE.

Moi, cher Hermogène, je ne prétends rien : tu oublies ce que je disais tout à l'heure, que j'ignore tout cela, mais que je l'étudierais volontiers avec toi. Ce que nous avons du moins



reconnu jusqu'ici, contrairement à ce qui nous semblait d'abord, c'est que le nom a en lui-même une certaine propriété naturelle, et que tout homme n'est pas capable de donner à quelque chose que ce soit le nom qui lui convient. N'est-il pas vrai ?

HERMOGÈNE.

Très vrai.

SOCRATE.

Ce qu'il nous faut donc chercher maintenant, puisque tu désires le savoir, c'est en quoi consiste la propriété naturelle des noms ?

HERMOGÈNE.

Assurément, je désire le savoir.

SOCRATE.

Eh bien, cherche-le.

HERMOGÈNE.

Mais comment faire ?

SOCRATE.

Le meilleur moyen, mon cher ami, et le plus propre \* à notre objet, ce serait de s'adresser aux gens qui s'y entendent, en leur payant de bonnes sommes avec bien des remerciemens par-dessus le marché. Je veux parler des sophistes à qui ton frère Callias a compté tant d'argent :

\* ὀρθότατα. Ce mot rappelle peut-être la *propriété* (ἐξουσία) des noms qui est le sujet de l'entretien.

aussi passe-t-il pour sage. Mais comme tu ne possèdes rien du patrimoine de ta famille, je te conseille de cajoler ton frère, et de faire en sorte par tes instances, qu'il t'enseigne cette propriété des noms dont il a dû être instruit par Protagoras.

HERMOGÈNE.

La démarche serait étrange de ma part, Socrate, si moi qui n'admets point du tout la vérité de Protagoras \*, je faisais le moindre cas des conséquences qu'on peut en avoir tirées.

SOCRATE.

Si ce moyen ne te convient pas, il faut nous instruire auprès d'Homère et des autres poètes.

HERMOGÈNE.

Et que dit Homère de la propriété des noms? Où en parle-t-il?

SOCRATE.

En maint endroit : mais les principaux et les plus beaux sont ceux où il distingue pour une même chose, le nom dont se servent les hommes et celui dont se servent les dieux. Est-ce que tu ne trouves pas qu'Homère nous dit là quelque chose de grand et de merveilleux sur la propriété des noms? Car il est clair que les dieux doivent

\* Protagoras avait publié sa doctrine dans un livre intitulé *La Vérité*. Voyez le *Théétète*, trad. fr., t. II, p. 92.

employer avec une propriété parfaite les dénominations naturelles des choses. N'es-tu pas de cet avis ?

HERMOGÈNE.

Sans doute, je conçois que si les dieux donnent des noms, ils doivent les donner justes. Mais quels sont ceux que tu veux dire ?

SOCRATE.

Ne sais-tu pas qu'en parlant de ce fleuve de Troie qui a un combat singulier avec Vulcain, Homère dit :

Ce fleuve que les dieux appellent Xanthe, et les hommes Scamandre \*.

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Eh bien, ne trouves-tu pas que c'est une chose importante de savoir en quoi il y a plus de justesse et de propriété à appeler le fleuve Xanthe qu'à l'appeler Scamandre ? Ou prends encore, si tu veux, ce qu'il dit de cet oiseau que

Les dieux appellent Chalcis, et les hommes Cymindis \*\*.

N'est-ce rien de savoir en quoi le nom de Chalcis

\* *Iliad.* XX, 74.

\*\* *Iliad.* XIV, 291. On croit que c'est une chouette.

convient mieux à cet oiseau que celui de Cymindis ? Ou bien encore la colline Batiéia, autrement dite par les dieux Myriné \*, et tant d'autres exemples dans ce poëte et dans d'autres. Mais ce sont là peut-être des difficultés trop grandes pour que toi ou moi nous puissions les résoudre. Le double nom de Scamandrios et d'Astyanax sera, je pense, un sujet plus à la portée de simples mortels, et nous trouverons plus aisément ce qu'Homère a pensé de la propriété de ces deux noms, qu'il attribue au fils d'Hector. Tu connais sans doute les vers où se trouve ce dont je veux parler \*\*.

HERMOGÈNE.

Parfaitement.

SOCRATE.

Et lequel de ces deux noms, Astyanax ou Scamandrios, Homère te semble-t-il avoir considéré comme le plus propre à l'enfant ?

HERMOGÈNE.

Je ne puis le dire.

SOCRATE.

Voyons donc ; si on te demandait : sont-ce les plus sages ou les moins sages qui donnent les noms les plus justes ?

\* *Iliad.* II, 813.

\*\* *Iliad.* XXII, 507.

HERMOGÈNE.

Évidemment ce sont les plus sages, répondrais-je.

SOCRATE.

Dans une ville, à parler en général, sont-ce les hommes ou les femmes qui te paraissent les plus sages ?

HERMOGÈNE.

Ce sont les hommes.

SOCRATE.

Or, tu sais ce que dit Homère, que les Troyens appelaient Astyanax le jeune fils d'Hector. Il est donc clair que c'étaient les femmes qui l'appelaient Scamandrios, puisque les hommes lui donnaient le nom d'Astyanax.

HERMOGÈNE.

Il y a apparence.

SOCRATE.

Sans doute Homère jugeait les Troyens plus sages que leurs femmes ?

HERMOGÈNE.

Je le crois.

SOCRATE.

Il devait donc juger qu'Astyanax était pour l'enfant un nom plus juste que Scamandrios ?

HERMOGÈNE.

Cela est clair.

SOCRATE.

Cherchons-en la raison. Ou plutôt ne nous la donne-t-il pas lui-même le mieux du monde, en disant :

Car seul il défendait leur ville et ses vastes remparts\*.

Il semble en conséquence qu'il était juste d'appeler le fils du sauveur l'*Astyanax*\*\* de ce qui était sauvé par son père, ainsi que l'a fait le poète.

HERMOGÈNE.

Évidemment.

SOCRATE.

Qu'est-ce à dire ? Moi-même je n'entends pas encore bien cela, et toi tu l'entends ?

HERMOGÈNE.

Non, par Jupiter, ni moi non plus.

SOCRATE.

Et bien, mon cher, ne serait-ce pas Homère lui-même qui aurait donné ce nom d'Hector au héros troyen ?

HERMOGÈNE.

Pourquoi cela ?

SOCRATE.

Parce que ce nom me paraît avoir beaucoup de rapport avec celui d'*Astyanax*, et que l'un et l'autre ont tout l'air de noms grecs. *Anax*

\* *Iliad.* XXII, 507.

\*\* *Astyanax*, chef de la ville, de ἄστυ, ville, et ἀναξ, chef.

et *Hector* signifient à peu près la même chose, et semblent tous deux des noms de rois. En effet, ce dont un homme est le chef, ἀναξ, il en est aussi le maître, ἔκτωρ; car il est clair qu'il le gouverne, qu'il le possède, qu'il l'a, ἔχει. Penses-tu que j'aie tort, et m'abuserais-je en croyant avoir trouvé quelque trace de la pensée d'Homère sur la propriété des noms?

HERMOGÈNE.

Par ma foi, il me semble que tu n'en es pas loin.

SOCRATE.

Il est juste en effet, ce me semble, d'appeler lion la progéniture du lion, et cheval celle du cheval. Bien entendu qu'il ne s'agit point des cas monstrueux, comme si par exemple il provenait d'un cheval autre chose qu'un cheval, mais du cours ordinaire de la reproduction des races. Qu'un cheval produise contre nature ce qui serait naturellement le produit d'un taureau, il faudra l'appeler un veau, et non pas un poulain. De même pour la race humaine, le nom d'homme ne convient à la progéniture d'un homme qu'autant qu'elle est conforme à son espèce. De même aussi pour les plantes et pour toutes les autres choses. N'es-tu pas de cet avis?

HERMOGÈNE.

Tout-à-fait.

SOCRATE.

Fort bien; mais prends garde que je ne te donne le change. Il suivrait du même principe, que ce qui naît d'un roi doit être appelé roi. Au reste, il n'importe pas que la même chose soit exprimée par tel assemblage de syllabes ou bien par tel autre; qu'il y ait une lettre de plus ou une de moins, cela n'y fait rien encore, pourvu que dans le nom domine toujours l'essence de la chose qu'il doit exprimer.

HERMOGÈNE.

Que veux-tu dire par là?

SOCRATE.

Rien que de fort simple. Tu sais, que les noms qui nous servent à désigner les lettres, ne sont pas précisément ces lettres mêmes, excepté quatre, savoir : l'é, l'o, l'ou et l'ô. Quant aux autres lettres, voyelles et consonnes, tu sais que c'est en leur adjoignant d'autres lettres que nous leur donnons des noms; mais dès que nous faisons prédominer dans chacun de ces noms la lettre même qu'il désigne, on peut l'appeler à juste titre le nom propre de cette lettre. Par exemple, le βῆτα : tu vois que l'adjonction de l'η, du τ et de l'α, n'a pas empêché que la nature de la lettre β ne fût clairement exprimée par le nom tout entier, suivant l'intention du lé-



gislateur: tant il a bien su donner aux lettres les noms qui leur conviennent.

HERMOGÈNE.

Ce que tu dis là me semble vrai.

SOCRATE.

N'en est-il pas de même pour le roi? D'un roi il proviendra un roi, d'un homme bon un homme bon, d'un bel homme un bel homme, et ainsi du reste; chaque race se reproduira semblable à elle-même, sauf le cas de monstruosité. Il faut donc aussi employer constamment les mêmes noms; mais cela n'empêche pas de faire subir des variations aux syllabes, de manière que l'ignorant prendra pour différents des noms qui au fond sont identiques; comme des drogues diversifiées par quelque couleur ou quelque odeur, nous sembleront différentes, tout en étant les mêmes, et paraîtront les mêmes au médecin, qui ne considère dans les drogues que leur vertu et ne se laisse pas troubler par les accessoires. Pareillement l'homme qui a la science des noms, en considère la vertu, sans se troubler de ce qu'une lettre a été ajoutée, transposée ou retranchée, ou même de ce que la vertu des noms se trouve exprimée par des lettres entièrement différentes. Par exemple ces noms dont nous parlions tout à l'heure, *Astyanax* et *Hector*, n'ont entre eux aucune lettre commune, excepté le *t*; ils n'en signi-

fient pas moins la même chose. Et qu'a de commun avec ces deux noms, quant aux lettres, celui d'*Archépolis* (chef de ville)? Il a pourtant le même sens. Il y a beaucoup d'autres noms encore qui signifient de même un roi, beaucoup qui signifient un général, comme *Agis* (chef), *Polémarque* (chef de guerre), *Eupolème* (bon guerrier); d'autres désignent un médecin : *Jatroclès* (médecin célèbre), et *Acésimbrote* (guérisseur des hommes); nous en trouverions de même une foule d'autres très différents, pour les lettres et pour les syllabes, et qui pourtant ont la même valeur. Est-ce ton avis, ou non ?

HERMOGÈNE.

C'est tout-à-fait mon avis.

SOCRATE.

Les êtres qui sont nés, selon les règles de la nature, semblables à leurs auteurs, ne doivent-ils pas recevoir le même nom ?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Mais s'il arrive une naissance contre nature, et qu'il se produise un monstre? Si d'un homme bon et pieux il naît un impie? Ne sera-ce pas comme dans notre précédent exemple d'un veau produit par un cheval, et qui ne doit pas porter le nom de celui qui l'engendre, mais

de la race à laquelle il appartient lui-même?

HERMOGÈNE.

Sans doute.

SOCRATE.

Et si un impie naît d'un homme pieux, ne faut-il pas lui donner aussi le nom de son genre?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Si donc on veut que les noms soient propres et convenables, on ne l'appellera ni *Théophile* (ami de Dieu), ni *Mnésithée* (pensant à Dieu), mais d'un nom qui signifie tout le contraire.

HERMOGÈNE.

Assurément, Socrate.

SOCRATE.

Par exemple, Hermogène, le nom d'*Oreste* me semble bien juste, soit par un effet du hasard, soit par le choix de quelque poëte, parce qu'il exprime le caractère farouche, sauvage, et *montagnard*, τὸ ὀρεινόν, de ce personnage.

HERMOGÈNE.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Le nom de son père semble également très naturel.

Oui.

SOCRATE.

En effet, Agamemnon a bien l'air d'un homme capable de supporter tous les travaux et toutes les fatigues, pour mettre à fin ses projets à force de constance; la preuve de cette inébranlable énergie est dans le long séjour qu'il fit devant Troie. Le nom d'*Agamemnon* signifie qu'il était *admirable*, ἀγαστός, par sa *persévérance*, ἐπιμονή. Le nom d'*Atrée* n'est peut-être pas moins juste : la part qu'il prit au meurtre de Chrysippe\*, et sa conduite atroce envers Thyeste, tout cela était nuisible et *outrageant*, ἀτηρά, pour la *vertu*, ἀρετή. La signification de ce nom est quelque peu détournée et enveloppée, de sorte qu'il ne révèle pas d'abord à tout le monde le caractère du personnage; mais ceux qui sont versés dans l'intelligence des noms, voient bien ce que veut dire Atrée : car soit dans le sens de ἀτειρές, *inhumain*, soit dans celui de ἄτρεστος, *audacieux*, ou de ἀτηρός, *outrageant*, de toute manière le nom lui convient. Le nom de Pélops me paraît aussi très heureusement choisi; car il signifie

\* Fils aîné de Pélops, né d'un premier lit; Hippodamie, sa marâtre, jalouse de la tendresse que Pélops lui portait, le fit assassiner par Atrée et Thyeste, ses deux fils.

qu'un homme qui ne porte pas ses regards au-delà de ce qui est près de lui, mérite d'être ainsi appelé\*.

HERMOGÈNE.

Comment cela ?

SOCRATE.

Par exemple, lorsqu'il fit périr Myrtilé\*\*, il ne sut pas, à ce que l'on raconte, étendre ses regards et sa prévoyance sur sa postérité à laquelle il préparait tant de malheurs, et ne vit que le moment actuel ou *prochain*, πέλμας, lorsqu'il mit tout en œuvre pour devenir l'époux d'Hippodamie. Le nom de *Tantale* doit aussi nous paraître juste et naturel, si nous en croyons ce qu'on raconte de ce personnage.

HERMOGÈNE.

Quoi ?

SOCRATE.

D'abord, pendant sa vie, il éprouva beaucoup

\* De πέλμας, près, et ὄψ, vue, œil.

\*\* Cocher de Pélops. Ce meurtre était considéré comme l'origine des malheurs des Pélopidés (Sophocle, *Électre*, v. 508). La cause en est diversement racontée. Suivant quelques-uns, Hippodamie, dédaignée par Myrtilé, le calomnia auprès de Pélops, qui le précipita du haut de son char dans la mer.

et de grands malheurs, dont le terme fut la ruine totale de sa patrie \*. Vient ensuite après sa mort le supplice du rocher *suspendu*, *ταλαντεία*, sur sa tête dans les enfers, et qui a une conformité singulière avec son nom. On dirait aussi que quelqu'un qui voulait l'appeler *très infortuné*, *ταλάντατος*, lui aurait donné le nom de Tantale pour déguiser un peu le mot; c'est ce que semble avoir fait le hasard de la tradition. Quant au nom de Ζεύς, Jupiter, qui, dit-on, fut son père, je le trouve parfaitement convenable; mais c'est ce qui n'est pas facile à concevoir. Véritablement ce nom équivaut à tout un discours, et il a été divisé en deux parties, dont on emploie tantôt l'une, tantôt l'autre, les uns l'appelant Ζῆνα, les autres Δία \*\*; réunis, ces deux noms expriment la nature du Dieu : et telle est, comme nous l'avons dit, la fonction que les noms doivent remplir. En effet, la vraie cause de la vie, τοῦ ζῆν, pour nous et pour tout ce qui existe, est le maître et le roi de toutes choses. Il est donc très juste d'appeler ce Dieu celui *par lequel*, δι' ὧν, il

\* Cette explication suppose l'étymologie *τάλας*, malheureux, qui est bientôt indiquée expressément.

\*\* Nous avons mis ces noms à l'accusatif, comme ils sont dans le texte, parce que les formes régulières du nominatif ne sont point usitées.

est donné à chacun de *vivre*, ζῆν; mais ce nom, qui est un, a été divisé en deux, ainsi que je l'ai dit. Maintenant, de dire que ce dieu est fils de *Cronos* (Saturne), il semble au premier abord que ce soit une impertinence\* : mais il est naturel que Jupiter soit le fils d'une intelligence supérieure; et en effet, le nom de *Cronos* est un composé de deux parties, dont la première, κρόος, signifie, non pas le *fils*, mais bien ce qu'il y a de plus *pur* dans l'*intelligence*, νόος. Cronos, à son tour, est, dit-on, fils d'*Uranos* (le ciel) : on a très bien appelé *Uranie*, Οὐρανία, ὁρῶσα τὰ ἄνω, la contemplation des choses d'en haut d'où vient l'intelligence pure, s'il en faut croire les hommes qui s'occupent des choses célestes, et qui trouvent que le ciel a été bien nommé *Uranos*. Si je me rappelais la généalogie d'Hésiode et les noms qu'il donne aux divinités dont nous venons de parler, je ne me laisserais pas de démontrer la justesse de ces noms, jusqu'à ce que j'eusse éprouvé ce que deviendrait cette sagesse, qui vient de me tomber soudainement je ne sais d'où, et si elle s'arrêterait ou non.

## HERMOGÈNE.

En effet, Socrate, il semble que tu te sois

\* *Cronos*, en langage familier, signifie à peu près *vieux radoteur*. Aristophane, *Nuées*, v. 926.

mis tout à coup à rendre des oracles, comme les inspirés.

SOCRATE.

Je soupçonne que ce talent m'est venu d'Euthyphron de Prospalte \*; car j'ai passé toute ma matinée auprès de lui, à lui prêter l'oreille. Et ce n'est peut-être pas seulement mon oreille qu'il aura remplie de sa science divine; sans doute il se sera emparé aussi de mon esprit. Eh bien, voici ce que je te propose : profitons-en pour aujourd'hui, et voyons ce qui nous reste à examiner sur la question des noms. Demain, mes amis, si vous le trouvez bon, nous procéderons à l'exorcisme et à la purification, en nous adressant pour cette affaire à quelqu'un qui s'y entende, soit prêtre, soit sophiste.

HERMOGÈNE.

Pour ma part, Socrate, j'y consens volontiers : j'aurais beaucoup de plaisir à entendre ce qui reste à dire sur les noms.

SOCRATE.

Soit; par où veux-tu que nous commençons, puisque nous voilà engagés dans une sorte d'exa-

\* Cet Euthyphron est le théologien superstitieux du dialogue qui porte son nom. *Prospalte*, dème de l'Attique, appartenant à la tribu Acamantide.



men régulier pour éprouver si les noms peuvent rendre témoignage par eux-mêmes qu'ils ne sont point tout-à-fait l'ouvrage du hasard, et qu'ils ont une certaine propriété naturelle. Les noms des hommes et des demi-dieux pourraient nous induire en erreur ; car un grand nombre sont purement héréditaires, et souvent ne conviennent nullement à ceux qui les ont reçus, comme nous l'avons remarqué. Un grand nombre sont donnés par forme de vœu, tels que *Euty-chidès* (fortuné), *Sosie* (sauvé), *Théophile* (chéri de Dieu), et beaucoup d'autres. Je pense donc que nous ferons bien d'abandonner ce genre de noms. Les noms véritablement propres se trouveront surtout, selon toute apparence, parmi ceux qui se rapportent aux choses éternelles et à la nature. Ceux-ci, en effet, ont dû être établis avec un soin particulier ; peut-être même plusieurs viennent-ils d'une puissance plus haute et plus divine que celle des hommes.

HERMOGÈNE.

Cela me paraît bien dit, Socrate.

SOCRATE.

Ne serait-il pas juste de commencer par les dieux, et de considérer quelle peut être la raison de ce nom de *dieux*, θεοί, qu'on leur donne ?

HERMOGÈNE.

Peut-être bien.

SOCRATE.

Voici ce que je soupçonne. Je crois que les anciens habitans de la Grèce ne reconnaissaient d'autres dieux (comme aujourd'hui une grande partie des Barbares) que le soleil, la lune, la terre, les astres et le ciel; et qu'observant leur mouvement et leur course perpétuelle, ils les auront appelés *dieux*, θεοί, d'après cette propriété de *courir*, θεῖν; et que ce nom s'étendit par la suite aux nouvelles divinités qu'ils reconnurent. Ce que je te dis là te semble-t-il probable?

HERMOGÈNE.

Très probable.

SOCRATE.

Et maintenant de quoi nous occuperons-nous?

HERMOGÈNE.

Régulièrement, ce doit être des démons, des héros et puis des hommes.

SOCRATE.

Des démons d'abord. Quel peut être le vrai sens de ce nom, Hermogène? Vois si ma conjecture te paraît juste.

HERMOGÈNE.

Parle.

SOCRATE.

Ne sais-tu pas quels étaient ces démons, suivant Hésiode ?

HERMOGÈNE.

Je ne me le rappelle pas.

SOCRATE.

Et que, selon lui, la première race des hommes a été la race d'or ?

HERMOGÈNE.

Pour cela, je m'en souviens.

SOCRATE.

Hésiode nous dit à ce sujet :

Or, depuis que la Parque a caché cette race d'hommes,  
Ils sont appelés démons, habitants sacrés des régions souterraines,  
Bienfaisants, tutélaires, gardiens des mortels \*.

HERMOGÈNE.

Oui, eh bien ?

SOCRATE.

D'abord, je ne pense pas qu'il veuille dire que cette race d'or fût véritablement formée d'or, mais plutôt qu'elle était bonne et vertueuse : et la preuve que j'en donne, c'est que nous-mêmes il nous appelle race de fer.

\* Hésiode, les *Trav. et les Jours*, v. 120-1-2.

Tu as raison.

SOCRATE.

Ne crois-tu pas que si Hésiode voyait quelqu'un de bon parmi les hommes de nos jours, il le mettrait parmi la race d'or ?

HERMOGÈNE.

Je le crois.

SOCRATE.

Et les bons sont-ils autre chose que des sages ?

HERMOGÈNE.

Ce sont des sages.

SOCRATE.

Or c'est là surtout, suivant moi, ce que sont les démons pour Hésiode : s'il les a ainsi appelés, c'est parce qu'ils étaient sages et *intelligents*, *δαίμονες*; c'est un terme de notre ancienne langue grecque. Hésiode a donc bien raison, lui et beaucoup d'autres poètes, lorsqu'ils disent qu'à la mort, l'homme sage entre en possession d'une haute et noble destinée, et devient démon; c'est la sagesse qu'exprime cette dénomination. Et moi, à mon tour, comme je tiens tout homme bon pour *sage*, *δαίμων*, je dis que durant sa vie, comme après sa mort, il est au rang d'un démon, et que ce nom lui appartient à juste titre.

HERMOGÈNE.

Je partage tout-à-fait ton sentiment, Socrate.  
Et maintenant, qu'est-ce que le héros ?

SOCRATE.

Cela n'est pas très difficile à trouver. Ce nom s'est peu éloigné de son origine, et il indique clairement la race de l'*amour*, ἔρως.

HERMOGÈNE.

Comment cela ?

SOCRATE.

Ignores-tu que les héros sont demi-dieux ?

HERMOGÈNE.

Eh bien ?

SOCRATE.

Or, tous ont dû leur naissance à l'amour, ou d'un dieu pour une mortelle, ou d'un mortel pour une déesse. Tu m'entendras mieux, si tu consultes à ce sujet l'ancienne langue attique. Tu reconnaîtras que pour former le nom des héros, on s'est peu éloigné de celui de l'*amour*, ἔρως, auquel ils doivent la naissance \*. C'est sûrement là ce que ce nom signifie, à moins de dire que ces héros étaient des savans, de grands rhéteurs, des dialecticiens très habiles à *interroger*, ἐρω-τᾶν ; car εἶρειν signifie *parler*. De cette manière,

\* A cause de l'emploi de la lettre ε au lieu de l'η dans l'ancien dialecte attique.

comme je l'ai déjà dit, ceux que nous nommons *héros* se trouvent être, en langage attique, des rhéteurs, d'habiles *questionneurs*; et ainsi la race des rhéteurs et des sophistes devient pour nous la race héroïque. Mais il n'y a pas là de difficulté : il y en a bien plus à trouver la raison qui nous a fait appeler hommes, ἄνθρωποι : pourrais-tu la dire ?

HERMOGÈNE.

Comment le pourrais-je, mon cher Socrate ? Et quand même je le pourrais, je me garderais bien de l'essayer, comptant bien plus sur toi que sur moi dans cette recherche.

SOCRATE.

A ce qu'il paraît, tu as foi aux inspirations d'Euthyphron.

HERMOGÈNE.

Certainement.

SOCRATE.

C'est fort bien fait ; car il me semble que j'ai en tête une assez bonne réponse à la question que je t'adressais, et je risque fort, si je n'y prends garde, de me trouver encore aujourd'hui plus habile que de raison. Fais attention à ce que je vais dire ; mais d'abord tu dois remarquer que souvent nous insérons des lettres, souvent nous en retranchons dans les mots dont nous voulons nous servir pour nommer quelque chose, et

que nous changeons la place des accens; par exemple, Δι φίλος, chéri de Jupiter, dont nous faisons le nom de *Diphilos*. Pour convertir en un nom toute la proposition, nous retranchons le second ι, et d'accentuée qu'elle était, nous rendons grave la syllabe du milieu. Il est au contraire d'autres noms où nous ajoutons des lettres, et où nous plaçons l'accent sur des syllabes qui étaient graves auparavant.

HERMOGÈNE.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Or c'est, à mon avis, une modification semblable qu'a éprouvée le nom d'homme, ἄνθρωπος. D'une proposition on a fait un nom, en retranchant un α, et en rendant grave la terminaison.

HERMOGÈNE.

Que veux-tu dire?

SOCRATE.

Le voici: ce nom d'ἄνθρωπος signifie que, tandis que les autres animaux ne savent ni observer, ni étudier, ni contempler ce qu'ils voient, l'homme a cet avantage que tout en voyant ὄπωπε, il observe et contemple, ἀναθερεῖ, ce qu'il voit. C'est donc avec raison qu'on a tiré le nom d'homme de cette faculté qui lui appartient exclusivement entre tous les animaux, de

savoir *contempler ce qu'il voit* , ἀναθρῶν ἃ ὄπωπε.

HERMOGÈNE.

Socrate, veux-tu que je t'interroge sur les noms que j'aimerais à connaître?

SOCRATE.

Très volontiers.

HERMOGÈNE.

Aussi bien, je pense que ce sera la suite de ce que tu viens de dire. Nous disons l'*âme* , ψυχή, et le *corps* , σῶμα, de l'homme?

SOCRATE.

Certainement.

HERMOGÈNE.

Tâchons donc d'éclaircir ces mots comme les précédents.

SOCRATE.

Tu souhaites que nous examinions d'abord la propriété du mot *âme* , ensuite celle du mot *corps*?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Au premier coup d'œil, voici, je crois, quelle pouvait être la pensée de ceux qui ont fait le nom d'*âme* , ψυχή. Tant que l'âme habite avec le corps, elle est la cause de sa vie, le principe qui lui donne la faculté de respirer et qui le *rafrat-*



*chit*, ἀναψύχων; et dès que le principe *rafratchissant* l'abandonne, le corps se détruit et meurt. C'est de là, à ce qu'il me semble, qu'est venu le nom de ψυχή. Mais non; attends, je te prie. Je crois entrevoir une explication qui serait mieux accueillie chez Euthyphron; car il se pourrait bien qu'on y dédaignât celle que je viens de donner, comme un peu grossière. Vois donc si toi-même tu trouveras celle-ci préférable.

HERMOGÈNE.

Parle.

SOCRATE.

A ton avis, qu'est-ce qui conduit et voiture notre corps pour le faire vivre et marcher? N'est-ce pas l'âme?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Et ne crois-tu pas, avec Anaxagoras, qu'il existe une intelligence et une âme qui ordonne et maintient toutes choses?

HERMOGÈNE.

Je le crois.

SOCRATE.

C'était donc fort bien fait de donner à cette force qui *voiture et maintient la nature*, φύσιν ὄγει καὶ ἔχει, le nom de φυσέγη, dont on a pu faire pour plus d'élégance ψυχή.

HERMOGÈNE.

Fort bien, je trouve cette explication plus savante que l'autre.

SOCRATE.

Il est vrai; et pourtant ce mot paraît fort bizarre, prononcé comme il a été formé.

HERMOGÈNE.

Eh bien, que dirons-nous du mot qui doit suivre?

SOCRATE.

Du mot *corps*, σωμα?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Pour peu qu'on touche à sa forme actuelle, je vois à ce mot plus d'une origine. Quelques-uns appellent le corps le *tombeau*, σῆμα, de l'âme où elle serait présentement ensevelie \*; en outre, c'est par le corps que l'âme signifie tout ce qu'elle veut signifier; et, à ce titre, le nom de σῆμα, qui veut aussi dire *signe*, est encore parfaitement convenable. Mais je crois que les disciples d'Orphée considèrent le nom de σωμα comme relatif à la peine que l'âme subit durant son séjour dans le corps en expiation de ses fautes. Ainsi cette enceinte corporelle serait comme la prison où elle est *gardée*, σώζεται. Le corps est donc, comme son nom le porte, sans qu'il

\* Voyez le Gorgias, trad. franç., t. III, p. 316.

soit besoin d'y changer aucune lettre, *ce qui conserve*, τὸ σωμα \* , l'âme, jusqu'à ce qu'elle ait acquitté sa dette.

## HERMOGÈNE.

Tout cela me paraît satisfaisant, Socrate. Ne pourrions-nous pas maintenant, ainsi que tu l'as fait tout à l'heure pour le nom de Jupiter, examiner de la même manière quel peut être le sens propre des noms des autres divinités.

## SOCRATE.

Par Jupiter, mon cher Hermogène, si nous étions sages, le mieux serait de dire que nous ne savons rien touchant les dieux, ni sur eux-mêmes, ni sur les noms dont ils s'appellent entre eux; car pour ceux-ci, nul doute que ce ne soient les noms véritables. Le parti le plus convenable après celui-là, ce serait de nous conformer à la loi qui ordonne à chacun d'appeler les dieux, dans ses prières, des noms dont ils aiment à être appelés. Cette pratique me paraît très sage. Nous pouvons donc nous livrer à la recherche que tu me proposes, après avoir protesté d'avance auprès des dieux, que ce n'est point sur eux que nous portons notre examen, nous nous en reconnaissons incapables, mais

\* De σωω qui fait à l'aoriste ἐσώθην. Car σωζω donnerait σωμα. et non pas σωμα. *Heindorf.*

plutôt sur l'opinion que les hommes se sont faite des dieux, et d'après laquelle ils leur ont donné des noms. Il n'y aura rien là dont on puisse nous reprendre.

HERMOGÈNE.

On ne peut mieux dire, Socrate; faisons comme tu dis.

SOCRATE.

Ne commencerons-nous pas par Hestia \*, suivant le rite consacré?

HERMOGÈNE.

Rien de plus juste.

SOCRATE.

Quelle pouvait être la pensée de celui qui a donné à cette déesse le nom de Hestia?

HERMOGÈNE.

Par Jupiter, c'est ce qui ne me paraît pas facile à deviner.

SOCRATE.

Il semble, cher Hermogène, que ceux qui les premiers instituèrent les noms n'étaient pas de médiocres esprits, mais plutôt de sublimes penseurs et des raisonneurs subtils.

HERMOGÈNE.

Pourquoi cela?

SOCRATE.

C'est que l'établissement des noms ne me

\* Vesta.

semble pouvoir être rapporté qu'à de pareils hommes. Et si l'on étudiait les noms étrangers à ce pays-ci\*, on trouverait également à chacun une signification. Par exemple, pour celui dont nous parlons, remarquons que ce que nous appelons οὐσία, l'essence, s'appelle en d'autres contrées ἐσία, et ailleurs encore ὠσία. D'abord on peut admettre que du second de ces trois mots on a tiré le nom de l'essence des choses, ἔστια. Et si nous appelons ἔστια ce qui participe de l'être, οὐσία, il s'ensuit encore que Hestia a été bien nommée; car nous aussi, à ce qu'il paraît, nous avons dit primitivement ἐσία pour οὐσία. En outre, si on fait attention aux cérémonies des sacrifices, on pourra se convaincre que telle était la pensée de ceux qui ont institué le nom d'Hestia. En effet, il était naturel que Hestia fut invoquée avant tous les dieux dans les sacrifices, par ceux qui avaient ainsi appelé l'essence de toutes choses. Quant à ceux qui lui ont donné le nom d'ὠσία, ils auront peut-être pensé, avec Héraclite, que tout passe et que rien n'est stable; et le principe d'impulsion, τὸ ὄθοον, étant la cause de ce flux perpétuel, ils ont dû trouver juste de le nommer ὠσία. Mais en voilà assez là dessus pour des gens qui ne savent rien. Après Hestia, il est juste de passer à Rhéa et à Cronos, quoique

\* C'est-à-dire à l'Attique.

j'aie déjà parlé de ce dernier. Mais peut-être n'est-ce rien que ce que je vais te dire.....

HERMOGÈNE.

Quoi donc, Socrate ?

SOCRATE.

Mon cher ami, je vois apparaître tout un essaim de savantes explications.

HERMOGÈNE.

Voyons cela !

SOCRATE.

C'est quelque chose de très bizarre, mais qui ne laisse pas d'avoir un certain degré de vraisemblance.

HERMOGÈNE.

Qu'est-ce donc enfin ?

SOCRATE.

Il me semble apercevoir qu'Héraclite, en traitant de certaines doctrines antiques, s'est rencontré sur Cronos et Rhéa avec Homère.

HERMOGÈNE.

Comment ?

SOCRATE.

Héraclite dit que tout passe, que rien ne subsiste ; et comparant au cours d'un fleuve les choses de ce monde : Jamais, dit-il, vous ne pourrez entrer deux fois dans le même fleuve \*.

\* *Plut. de EI ap. Delph.*, 18.

HERMOGÈNE.

Il est vrai.

SOCRATE.

Et quelle autre opinion pourras-tu attribuer à celui qui a placé en tête de la généalogie des dieux Rhéa et Cronos? Crois-tu que c'est au hasard qu'il leur a donné à tous deux des noms de *courants*\*? Et bien, c'est sûrement dans le même sens qu'Homère a dit :

L'Océan, père des dieux, et leur mère Téthys\*\*.

Je crois qu'Hésiode en dit autant\*\*\*, et quelque part dans Orphée se trouvent ces vers\*\*\*\* :

L'Océan au flux majestueux s'unit le premier par l'hymen  
Avec sa sœur Téthys, née de la même mère.

Considère combien ces témoignages s'accordent entre eux et comme tous ils vont bien à la doctrine d'Héraclite.

HERMOGÈNE.

Tu me parais avoir raison, Socrate; mais ce

\* *Rhéa*, de ῥέω, couler. Quant à *Cronos*, Socrate oublie l'étymologie qu'il en a donnée plus haut, et paraît le faire venir ici de κροῦνος, fontaine.

\*\* *Iliade*, liv. XIV, v. 102.

\*\*\* *Théogonie*, v. 337. Mais cette idée n'est nulle part énoncée dans Hésiode aussi expressément que Socrate paraît le croire. Dans le passage que nous indiquons, Hésiode ne fait naître de l'Océan et de Thétys que les fleuves et les Océanides, et non pas tous les dieux.

\*\*\*\* Hermann, *Orphica*, p. 473.

nom de Téthys, je ne vois pas ce qu'il veut dire.

SOCRATE.

Ce mot s'explique presque de lui-même : c'est le nom de *source*, *fontaine*, un peu déguisé. Ce qui *jaillit*, τὸ διαττώμενον, ce qui *coule*, τὸ ῥηθούμενον, est l'image d'une fontaine, et c'est de ces deux mots que se compose le nom de Τηθύς.

HERMOGÈNE.

Cela est fort joliment trouvé, Socrate.

SOCRATE.

Pourquoi non ? Mais qu'est-ce qui viendra après ? Nous avons déjà parlé de Zeus \*.

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Passons donc à ses frères Poseidôn \*\* et Pluton, en y ajoutant l'autre nom qu'on donne à ce dernier.

HERMOGÈNE.

Soit.

SOCRATE.

Le nom de Poseidôn vint, si je ne me trompe, de cette circonstance : celui qui l'établit se trouva un jour arrêté dans sa marche par la mer, qui ne

\* Jupiter.

\*\* Neptune.



lui permit pas d'aller plus loin, et qui fut comme une *entrave*, δεσμός, pour ses *pieds*, ποσί. De là il appela le dieu qui commandait à cette puissance Poseidôn, de ποσίδεσμος, *obstacle pour les pieds*. Probablement la lettre ε aura été ajoutée à l'ι pour l'élégance. Peut-être, du reste, n'est-ce pas cela, et y avait-il autrefois au lieu d'un σ deux λλ, ce qui faisait : le dieu *qui sait beaucoup de choses*, πολλὰ εἰδώς. Peut-être encore de l'action d'ébranler la terre \*, l'aura-t-on appelé *celui qui ébranle*, ὁ σείων ; et l'on aura ajouté ensuite le π et le δ. Le nom de Pluton signifie qui donne *la richesse*, πλοῦτος, parce que la richesse provient des entrailles de la terre. Quant au nom d'Haidès, je crois que la plupart des hommes l'entendent dans le sens d'*invisible*, τὸ ἀειδές, et que c'est pour éviter cette dénomination sinistre qu'ils préférèrent celle de Pluton.

HERMOGÈNE.

Mais toi-même, Socrate, qu'en penses-tu

SOCRATE.

Il me semble que les hommes se trompent de plusieurs façons sur le véritable pouvoir de ce dieu, et qu'ils en ont toujours témoigné une terreur bien mal fondée. Le motif de cet effroi,

\* On sait que les tremblemens de terre étaient attribués à Neptune.

c'est qu'une fois parti pour le pays des morts, nul n'en revient; c'est aussi que l'âme se rend dépouillée du corps auprès de ce dieu. Quant à moi, je trouve une conformité parfaite entre son pouvoir et son nom.

HERMOGÈNE.

Que veux-tu dire ?

SOCRATE.

Je vais t'expliquer ma pensée. Dis-moi quel est le plus fort lien pour retenir quelque part un animal quelconque, la force ou le désir ?

HERMOGÈNE.

Sans comparaison, c'est le désir.

SOCRATE.

Ne crois-tu pas qu'il échapperait beaucoup de monde à Haidès, s'il ne retenait par les plus forts liens ceux qui se rendent là-bas ?

HERMOGÈNE.

Certainement.

SOCRATE.

Il faut donc que ce soit par la chaîne la plus puissante qu'il les attache, par le désir, et non pas par la contrainte.

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Et n'y a-t-il pas bien des sortes de désirs ?

HERMOGÈNE.

Sans doute.

SOCRATE.

C'est donc par le plus puissant de tous les désirs qu'il les faut engager, si on veut les retenir par le lien le plus solide.

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Et en est-il de plus fort que celui d'un homme qui fréquenterait un autre homme, dans l'espoir de devenir meilleur par cette société?

HERMOGÈNE.

Non assurément, Socrate, il n'en est pas de plus fort.

SOCRATE.

D'après tout cela, disons, Hermogène, que nul d'entre les morts n'a la volonté de revenir de l'empire de Pluton, non pas même les Sirènes, mais qu'elles sont sous le charme comme tous les autres; tant est grande la beauté des discours que Haidès sait leur tenir; en sorte que ce dieu doit être un sophiste accompli, et en même temps un grand bienfaiteur pour ceux qui demeurent auprès de lui, puisqu'il envoie encore à ceux de ce monde de si riches trésors. Il faut bien qu'il possède là-bas des richesses immenses, et c'est ce qui l'a fait nommer Pluton. En

outré, refuser la compagnie des hommes tant qu'ils ont leurs enveloppes matérielles, et entrer en commerce avec eux dès que leur âme est affranchie de tous les maux et de tous les désirs du corps, n'est-ce pas là, à ton avis, être philosophe, et avoir bien su comprendre que le meilleur moyen de retenir les mortels est de les enchaîner par le désir de la vertu; mais que tant qu'ils sont sujets à l'obsession et aux folies du corps, il n'y a pas moyen de les fixer auprès de soi; quand même le père de ce dieu, Cronos, y emploierait ces fameux liens qui ont gardé son nom\*.

HERMOGÈNE.

Tu pourrais bien avoir raison, Socrate.

SOCRATE.

Il s'en faut donc beaucoup, Hermogène, que ce nom de Haidès soit tiré du mot *ténébreux*, αἰδής; c'est plutôt la propriété de *connaître*, εἰδέναι, tout ce qui est beau, qui lui fait donner ce nom par le législateur.

HERMOGÈNE.

Soit. Mais que dirons-nous de Démètèr\*\*,

\* Les *liens de Cronos*, dont Jupiter l'avait enchaîné: expression devenue proverbiale. Voyez Lucien, *Saturnales*, X.

\*\* Cérés.

de Héra \*, d'Apollon, d'Athênê \*\*, d'Héphaïstos \*\*\*, d'Arès \*\*\*\*, et des autres dieux ?

SOCRATE.

Le nom de *Déméter* vient, je pense, des aliments qu'elle nous procure et qu'elle donne comme une mère, διδοῦσα ὡς μήτηρ. *Héra* revient à aimable, ἐρατή; on dit en effet qu'elle est aimée de Jupiter. Peut-être aussi le législateur tout occupé des choses du ciel, a-t-il voulu cacher sous ce nom celui de l'air, ἀήρ, en mettant à la fin la lettre du commencement, ce qu'il est facile de reconnaître en prononçant de suite plusieurs fois le nom d'*Héra*. Bien des gens ont peur du nom de *Pherrhephatta* \*\*\*\*\* et de celui d'*Apollon*, mais c'est, je crois, par ignorance de la juste valeur des noms. Ainsi, altérant le premier de ces noms, ils y trouvent *Phersephoné* \*\*\*\*\*, qui leur paraît redoutable. La vérité est qu'il exprime la sagesse de cette divinité. En effet, si toutes choses sont en mouvement, la sagesse consiste à savoir les atteindre, les saisir, les suivre dans leur cours. Cette déesse aurait donc été nommée à bon droit *Phérépapha* ou quelque chose d'approchant,

\* Junon.

\*\* Minerve.

\*\*\* Vulcain.

\*\*\*\* Mars.

\*\*\*\*\* Proserpine.

\*\*\*\*\* Φερσεφόνη, qui apporte le meurtre.

en raison de sa sagesse et de ce qu'elle connaît et *atteint* les choses dans le mouvement qui les *emporte*, ἐπαφή τοῦ φερομένου. Et c'est parce qu'elle ressemble au sage Haidès qu'on les unit l'un à l'autre. Mais on altère le nom de la déesse, et sacrifiant la vérité à une combinaison de sons plus agréables, on la nomme *Pherrhéphatta*. Même frayeur du nom d'Apollon\*, comme s'il exprimait quelque idée funeste. Ne le sais-tu pas?

HERMOGÈNE.

Si fait; tu ne dis rien que de vrai.

SOCRATE.

Ce nom est pourtant, selon moi, parfaitement approprié aux fonctions de ce dieu.

HERMOGÈNE.

Comment cela, Socrate?

SOCRATE.

Je vais essayer de te dire comment je l'entends. Je ne crois pas qu'on eût pu trouver un mot plus analogue à la fois aux quatre différens attributs du dieu, la musique, la divination, la médecine, et l'art de lancer des flèches, un nom qui s'y appliquât mieux et les exprimât plus clairement.

HERMOGÈNE.

Explique-toi; ce serait là, s'il fallait t'en croire, un nom bien bizarre.

\* *Apollon*, δ'ἀπώλλυμι, *perdre, détruire*.

SOCRATE.

Dis plutôt un nom plein d'harmonie comme il convient à un dieu musicien. D'abord, les purgations et les purifications, soit de la médecine, soit de l'art divinatoire, les fumigations de soufre, les ablutions, les aspersion, soit dans le traitement des maladies, soit dans les opérations divinatoires, tout cela se rapporte à un seul et même but, qui est de rendre l'homme pur de corps et d'âme.

HERMOGÈNE.

Assurément.

SOCRATE.

Donc, le dieu purificateur sera à la fois celui qui *lave*, ἀπολούων, et qui *délivre*, ἀπολύων, des maux du corps et des maux de l'âme.

HERMOGÈNE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Ainsi, à cause de la délivrance et de la purification de tous ces maux qu'il opère en qualité de médecin, on peut l'appeler convenablement *Apolouôn*. A l'égard de la divination, l'art de trouver le *vrai* et le *simple*, ἀπλοῦν (car c'est la même chose), le nom qu'on lui donne en Thessalie lui conviendrait fort bien : tous les Thessaliens appellent ce dieu *Haplôn*. En troisième lieu, considéré comme archer toujours sûr de ses coups, il est, dans l'art de lancer des flèches, le

dieu qui *atteint toujours* au but, ἀεὶ βάλλων. Enfin relativement à l'art musical, il faut remarquer que comme l'α, dans certains mots, tels que ἀκόλουθος, *suivant*, et ἄκοιτις, *épouse*, signifie *ensemble*\*; le nom dont il s'agit exprime l'*ensemble*, la concordance d'une *révolution* du ciel, πόλησις, autour de l'axe des *pôles*, πόλων, avec l'harmonie dans le chant que l'on appelle *symphonie*; car au dire des gens habiles dans la musique et dans l'astronomie\*\*, la révolution du monde forme une harmonie. Or le dieu dont nous parlons préside à l'harmonie, *dirigeant à la fois* ce double mouvement, ὁμοπολῶν, chez les dieux et chez les mortels. De même donc que ὁμοκέλευθος et ὁμόκοιτις ont produit ἀκόλουθος et ἄκοιτις, en changeant l'ο en α, de même *Apollôn* s'est formé de *Homopolôn*, en ajoutant une *l*, pour éviter l'équivoque avec un mot dont le sens est fâcheux\*\*\*. C'est ce même mot, que faute d'avoir bien compris la force du nom d'Apollon, certaines gens redoutent encore aujourd'hui comme s'il annonçait quelque fléau. Le véritable nom, au contraire, s'applique parfaitement, ainsi que nous

\* Ἀκόλουθος équivaut à *ensemble-sentier*; ἄκοιτις à *ensemble-lit*.

\*\* Les pythagoriciens.

\*\*\* *Apolôn*, détruisant.



venons de le faire voir, à toutes les attributions du dieu, à la science du vrai et du simple, à l'art de lancer des flèches toujours sûres, à l'art de purifier, à l'art de conduire en même temps le mouvement du ciel et les concerts. Le nom des Muses et en général celui de la musique, paraît avoir été tiré de *μῶσθαι*, *chercher*, et de l'amour des recherches et de la philosophie. Létô \* a été ainsi nommée à cause de sa douceur, comme une divinité disposée à vouloir \*\* tout ce qu'on lui demande. Ou peut-être faut-il prononcer ce nom comme le font les étrangers: un grand nombre disent *Léthô*: Ce nom viendrait alors du caractère exempt de rigueur, doux et uni de cette déesse, *λειῶν ἦθος*. Artémis \*\*\* paraît signifier l'intégrité, *τὸ ἀρτεμές*, la pureté, et se rapporter à son amour pour la virginité. Peut-être l'inventeur du nom a-t-il voulu dire qu'elle connaît la vertu, *ἀρετῆς ἕστωρ*; peut-être encore a-t-il voulu exprimer sa haine pour le commerce de la femme avec l'homme, *ἄροτον μισήσασα*; il se sera déterminé sans doute par quelqu'une de ces raisons ou bien par toutes à la fois.

\* Latone.

\*\* Du verbe dorien *λῶ*, *λῆς*, *λῆ*.

\*\*\* Diane.

HERMOGÈNE.

Que diras-tu de Dionysos \* et d'Aphrodite \*\*?

SOCRATE.

Voilà deux questions difficiles, fils d'Hipponicus. Les noms de ces divinités ont un double sens, l'un grave, l'autre frivole. Adresse-toi à d'autres pour le sens sérieux : pour le frivole, rien ne nous défend de nous en occuper : car aussi bien, ces divinités aiment la plaisanterie. Dionysos sera donc celui qui nous donne le vin, διδοὺς τὸν οἶνον, et on l'aura nommé en plaisantant *Didoinysos*. Le vin lui-même, οἶνος, qui fait que la plupart des buveurs se figurent, οἴονται, avoir l'intelligence, νοῦν, qu'ils n'ont pas, a fort bien pu être appelé οἴονους. Pour ce qui regarde Aphrodite, ce n'est pas la peine de contredire Hésiode. Nous ferons mieux de convenir avec lui qu'elle doit son nom à l'écume, ἀφρός, de la mer d'où elle naquit.

HERMOGÈNE.

J'espère, Socrate, qu'étant Athénien, tu n'oublieras pas Athéné \*\*\*, et que tu ne passeras pas non plus sous silence Héphestos \*\*\*\*, ni Arès \*\*\*\*\*.

\* Bacchus.

\*\* Vénus.

\*\*\* Minerve.

\*\*\*\* Vulcain.

\*\*\*\*\* Mars.

SOCRATE.

Cela ne serait pas bien.

HERMOGÈNE.

Non, sans doute.

SOCRATE.

L'autre nom d'Athéné est assez facile à expliquer.

HERMOGÈNE.

Lequel?

SOCRATE.

Ne donnons-nous pas aussi à cette déesse le nom de Pallas?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Nous ne nous tromperions pas, j'é pense, en faisant venir ce nom de la danse armée. Nous exprimons l'action de s'élançer soi-même en l'air, d'élever quelque chose de terre, ou de lancer avec les mains, par les mots *πάλλειν* ou *πάλλεσθαι*, *ὀρχεῖν* ou *ὀρχεῖσθαι*.

HERMOGÈNE.

Sans contredit.

SOCRATE.

C'est de là qu'est venu le nom de *Pallas*.

HERMOGÈNE.

Bien; mais que dis-tu de l'autre nom?

SOCRATE.

Athénéé ?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Ceci est plus difficile, Hermogène. Je crois que les anciens ont eu sur Athénéé la même idée que ceux qui se piquent aujourd'hui de bien entendre Homère. La plupart d'entre eux disent que leur auteur a fait de cette divinité la pensée et l'intelligence même; et celui qui a fait les noms paraît être entré dans le même sens, et plus avant encore, en l'appelant *pensée de Dieu*, νόησις Θεοῦ, comme qui dirait *la Théonoé*, ἁ Θεονόα, en ajoutant un ἁ au lieu de ἡ (*la*), suivant un dialecte étranger\*, et en retranchant le σ et l'ι de νόησις. Peut-être aussi ne l'a-t-il appelée *Théonoé* que parce qu'elle possède excellemment *la connaissance des choses divines*, θεῖα νοούση. Il n'est pas impossible non plus qu'on l'ait voulu appeler *Éthonoé*, comme étant la raison, l'intelligence dans les mœurs, νόησις ἐν τῷ ἡθεῖ. Ainsi l'inventeur de ce mot ou ceux qui l'ont suivi, en faisant quelques changemens pour la grâce de la prononciation, en seront venus à dire Athénéé.

\* Le dialecte dorien.

HERMOGÈNE.

Et comment expliques-tu le nom d'Héphaïstos?

SOCRATE.

Tu veux mon opinion sur ce grand maître dans la *connaissance de la lumière*, φάεος ἱστωρ?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Tout le monde y reconnaîtra un dieu *lumineux*, φαῖστος, avec un η en avant du mot.

HERMOGÈNE.

Il y a apparence; à moins qu'il ne te vienne quelque autre idée, comme cela est assez probable.

SOCRATE.

Pour échapper à ce danger, demande-moi le sens d'Arès.

HERMOGÈNE.

Soit.

SOCRATE.

Si tu veux, *Arès* viendra de ἄρρεν, *mâle*, ἀνδρεῖον, *viril*. Ou, si tu aimes mieux considérer son caractère âpre et *inflexible*, ἄρρατον, le nom d'Arès se trouvera très convenable pour un dieu si guerrier.

HERMOGÈNE.

Assurément.

SOCRATE.

Maintenant, au nom des dieux, laissons là les dieux ! Il n'est point de sujet que je redoute si fort. Du reste, attaque-moi sur tout ce qu'il te plaira, tu apprendras ce que valent les coursiers d'Euthyphron\*.

HERMOGÈNE.

Je le veux bien, pourvu que tu me répondes encore à une question sur Hermès\*\*, puisque Cratyle s'avise de me contester que je sois bien Hermogène ( fils d'Hermès). Examinons donc le sens de ce mot Hermès, pour voir s'il a raison.

SOCRATE.

Sûrement ce nom doit avoir trait à la parole et au discours; car les divers attributs d'Hermès, interprète, ἑρμηνεύς, messager, rusé voleur, séduisant discoureur, protecteur des marchés publics, tout cela se rapporte à la puissance de la parole. Or, comme nous l'avons déjà observé précédemment, le mot εἶπειν désigne l'exercice de la parole. De plus, le mot ἐμήσατο, qu'emploie souvent Homère, signifie inventer. Ainsi, en considération de ces deux choses, la parole et l'invention de la parole, et attendu

\* Parodie d'un vers d'Homère. *Iliade*, liv. V, v. 221.

\*\* Mercure.

que εἶρειν, c'est *parler*, le législateur semble nous dire, au sujet de ce dieu : « Celui qui a inventé la parole, τὸ εἶρειν ἐμήσατο, il serait juste, ô hommes, qu'il fût appelé par vous *Eirémès*. » Mais nous, croyant sans doute donner à ce mot un tour plus élégant, nous disons *Hermès*. C'est aussi à ce mot εἶρειν, qu'Iris semble devoir son nom, en sa qualité de messagère.

HERMOGÈNE.

Par Jupiter, je crois maintenant que Cratyle avait raison de ne pas vouloir que je sois Hermogène : car je ne suis pas un très habile artisan de paroles.

SOCRATE.

Mais il est tout simple, mon cher ami, que Pan soit le fils d'Hermès et réunisse deux natures.

HERMOGÈNE.

Comment cela ?

SOCRATE.

Tu sais que la parole exprime *toutes choses*, τὸ πᾶν, qu'elle roule en quelque sorte et circule sans cesse, et qu'elle est de deux espèces, véritable ou mensongère.

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Ainsi, la partie de la vérité en doit être légère, divine, placée là-haut avec les immortels, et celle du mensonge doit résider ici-bas avec le vulgaire des hommes d'une nature brutale et analogue à celle du bouc; car c'est dans cette vie de bouc que prennent naissance la plupart des fables et des mensonges.

HERMOGÈNE.

Certainement.

SOCRATE.

Il est donc raisonnable que la puissance qui énonce *toutes choses*, et qui est *toujours* en circulation dans le monde, ἀεὶ πᾶν, soit appelée *Pan Aipolos*, πᾶν αἰπόλος\*, le fils d'Hermès à deux natures, gracieux et beau dans les parties supérieures, velu et semblable à un bouc dans les inférieures. Ainsi, comme fils d'Hermès, Pan est ou le langage même, ou le frère du langage : et qu'y a-t-il d'étonnant à ce que le frère ressemble au frère? Mais, mon ami, comme je t'en priais tout à l'heure, laissons là tout propos sur les dieux.

HERMOGÈNE.

D'accord, mon cher Socrate, pour ces dieux-là; mais qui t'empêcherait de t'occuper d'êtres

\* Le sens propre de αἰπόλος est *gardeur de chèvres*.



divins d'une autre sorte, tels que le soleil, la lune, les étoiles, la terre, l'éther, l'air, le feu, l'eau, les saisons, l'année ?

SOCRATE.

Tu m'apprêtes-là bien de la besogne; mais je m'en occuperai volontiers, si cela peut t'être agréable.

HERMOGÈNE.

Tu me feras grand plaisir.

SOCRATE.

Par où commencer ? Par le soleil, dans l'ordre de ton énumération.

HERMOGÈNE.

Soit.

SOCRATE.

Le mot ἥλιος s'explique facilement dans le dialecte des Doriens, qui disent ἄλιος. Ἄλιος doit venir de ce que le soleil *rassemble*, ἀλίζει, les hommes aussitôt qu'il se lève, ou encore de ce qu'il *tourne perpétuellement*, ἀεὶ εἴλει, autour de la terre; peut-être encore de ce que dans son cours il nuance de diverses couleurs les productions de la terre : car, *nuancer* c'est αἰολεῖν.

HERMOGÈNE.

Et la lune, σελήνη ?

SOCRATE.

Voilà un mot qui fait tort à Anaxagoras.

HERMOGÈNE.

Pourquoi?

SOCRATE.

Parce qu'il semble supposer comme une doctrine bien antérieure à la sienne ce qu'il a récemment enseigné \*, que la lune reçoit sa lumière du soleil.

HERMOGÈNE.

Comment cela?

SOCRATE.

Les mots  $\sigma\acute{\epsilon}\lambda\alpha\varsigma$  et  $\phi\acute{\omega}\varsigma$  n'expriment-ils pas la même chose (la lumière)?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Au dire des disciples d'Anaxagoras, cette lumière du soleil que réfléchit la lune est toujours nouvelle et toujours ancienne; car puisqu'il tourne sans cesse en l'éclairant, il lui envoie sans cesse une lumière nouvelle; mais celle du mois qui précède est ancienne.

HERMOGÈNE.

Fort bien.

SOCRATE.

Or, bien des gens disent pour  $\sigma\epsilon\lambda\acute{\eta}\nu\eta$ ,  $\sigma\epsilon\lambda\alpha\text{-}\nu\alpha\acute{\iota}\alpha$  \*\*.

\* Plut., *de plac. philos.*, II, 25.

\*\* Euripide, *Phœn.*, v. 178. Aristophane, *Nub.*, v. 614.

HERMOGÈNE.

C'est vrai.

SOCRATE.

Donc, comme elle a une *lumière toujours nouvelle et toujours ancienne*, σέλας νέον ἔνον αἰεί, on ne pouvait mieux faire que de l'appeler σελανονεοαίεια, dont on aura fait par abréviation, σελαναία.

HERMOGÈNE.

En vérité, Socrate, voilà un mot dithyrambique. Mais que penses-tu des mots μείς, mois, et ἄστρο, astres ?

SOCRATE.

Μείς, qui vient sûrement de μειῶσθαι, *diminuer*, aurait pu se dire proprement μείης. Les astres tirent leur nom, je crois, de leur éclat, ἀστραπή; ce dernier mot, qui désigne ce qui *attire les yeux*, ἀναστρέφει τὰ ὄψα, devrait se dire proprement ἀναστρωπή; mais on en a fait pour plus d'élégance ἀστραπή.

HERMOGÈNE.

Et ces mots, πῦρ, feu, et ὕδωρ, eau ?

SOCRATE.

Le feu m'embarrasse. J'ai peur ou que la muse d'Euthyphron ne m'ait abandonné, ou que la question ne soit bien difficile. Mais remarque, Hermogène, l'expédient que j'emploie dans toutes ces questions quand elles m'embarrassent.

HERMOGÈNE.

Voyons, Socrate.

SOCRATE.

Le voici. Réponds-moi : saurais-tu me dire d'où vient ce mot  $\pi\tilde{\upsilon}\rho$  (feu) ?

HERMOGÈNE.

Non, en vérité.

SOCRATE.

Hé bien, voici ce que je soupçonne : j'imagine que les Grecs, et surtout ceux qui habitent des contrées soumises à la domination des barbares\*, ont emprunté aux barbares beaucoup de mots.

HERMOGÈNE.

Qu'infères-tu de là ?

SOCRATE.

C'est que l'on s'exposerait à bien des difficultés, si l'on voulait interpréter de tels mots à l'aide de la langue grecque, et non pas d'après la langue à laquelle ils appartiennent.

HERMOGÈNE.

Cela se pourrait bien.

SOCRATE.

Vois donc si ce mot  $\pi\tilde{\upsilon}\rho$  ne serait pas d'origine barbare. D'abord, il ne te sera pas facile de le dériver d'un mot grec ; ensuite nous savons qu'en

\* Les peuples de la côte de l'Asie-Mineure.

Phrygie on emploie dans le même sens le même mot légèrement modifié, ainsi que ceux de ὕδωρ (eau), et de κύων (chien), et beaucoup d'autres.

## HERMOGÈNE.

Tu as raison.

## SOCRATE.

Il ne faut donc pas tourmenter les mots de cette espèce, car on n'en pourrait parler qu'au hasard. J'écarte donc πῦρ et ὕδωρ. Mais, Hermogène, le nom de l'air, ἀήρ, l'a-t-on tiré de ce qu'il enlève, αἶρει, ce qui est sur la terre? ou bien de ce qu'il est dans un *flux perpétuel*, ἀεὶ ῥεῖ? ou encore de ce que ce *flux* de l'air produit les vents, que les poètes désignent par le mot ἀήται? C'est donc comme si on disait πνευματόρροον, ou ἀητόρροον, *qui s'écoule en souffle, en vents*, d'où viendrait ἀήρ. L'éther, αἰθήρ, me paraît ainsi appelé de ce qu'il *court toujours en circulant autour de l'air*, ἀεὶ θεῖ ῥέων περὶ ἀέρα; le vrai nom serait donc ἀεὶθεήρ. Quant au mot γῆ, *terre*, la signification en sera plus manifeste en prononçant γαῖα; γαῖα, c'est γεννήτειρα, *génératrice*, au sens d'Homère, qui emploie γεγάσι \* pour γεγενῆσθαι, *être engendré*.

\* Od. IX, 118; XIII, 160.

HERMOGÈNE.

A la bonne heure.

SOCRATE.

Et qu'est-ce qui vient après ?

HERMOGÈNE.

Les saisons, ὥραι, et l'année, ἐνιαυτός, ἔτος.

SOCRATE.

D'abord, si tu veux retrouver l'origine probable du mot ὥραι, il faut le prononcer ὄραι, suivant l'ancien usage attique. Les saisons sont ainsi appelées du mot ὀρίζω, *terminer*, parce qu'elles *déterminent* l'hiver, l'été, l'époque des vents et de chaque production de la terre. Quant aux deux mots ἐνιαυτός et ἔτος, il me semble qu'ils reviennent au même. On aura voulu désigner ce qui met chaque chose au jour et l'éprouve en soi-même, αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ ἐξετάζων, et on aura partagé cette phrase en deux mots, comme nous avons vu qu'on avait divisé le nom de Jupiter, les uns disant Ζῆνα, les autres Δία : ainsi les uns auront nommé l'année ἔτος, parce qu'elle éprouve, ἐτάζει, les choses, et les autres ἐνιαυτός, parce que c'est en elle-même, ἐν ἑαυτῷ, qu'elle les éprouve : en somme, mon explication est que l'on a divisé en deux l'expression de *ce qui éprouve en soi-même*, de manière à former d'une seule et même idée les deux mots ἔτος et ἐνιαυτός.

HERMOGÈNE.

Véritablement, Socrate, tu fais de grands progrès.

SOCRATE.

Il me semble que me voilà déjà loin dans la route de la sagesse.

HERMOGÈNE.

Oui vraiment.

SOCRATE.

Tout à l'heure, tu en verras bien d'autres.

HERMOGÈNE.

Après cette classe de mots, je prendrais grand plaisir à considérer ce qu'il peut y avoir de conforme à la nature des choses dans ces beaux noms qui se rapportent à la vertu, tels que *sagesse*, φρόνησις, *intelligence*, σύνεσις, *justice*, δικαιοσύνη, et tous les autres mots de cet ordre.

SOCRATE.

Tu lances là, mon ami, un terrible gibier. Mais, n'importe, puisque j'ai une fois revêtu la peau du lion, il ne faut pas reculer; il faut à ce qu'il paraît, nous livrer à l'examen de la sagesse, de l'intelligence, de la connaissance, de la science, et de tous ces beaux noms dont tu parles.

HERMOGÈNE.

Non, il ne faut pas lâcher prise.

SOCRATE.

Par le chien, il me semble que je n'ai pas mal deviné en imaginant, comme je le faisais tout à l'heure, que les hommes de l'antiquité la plus reculée, qui ont institué les noms, ont dû éprouver le même accident qui arrive aujourd'hui à la plupart de nos philosophes; je veux dire qu'à force de tourner en tout sens dans la recherche de la nature des choses, la tête leur aura tourné à eux-mêmes, et ce vertige leur aura fait voir tous les êtres dans un mouvement perpétuel. Mais ils ne s'avisent guère d'aller chercher dans leur disposition intérieure l'explication de leur manière de voir; ils croient que ce sont les choses mêmes qui roulent de la sorte, et qui, de leur nature, n'ont rien de stable ni de fixe: ce n'est, à les en croire, que flux et révolutions, mouvement et génération perpétuelle. Or j'applique cette remarque aux mots dont il s'agit.

HERMOGÈNE.

Comment cela, Socrate?

SOCRATE.

Tu n'as peut-être pas remarqué que ces mots supposent que tous les êtres sont dans un mouvement, un flux, un renouvellement continu.

HERMOGÈNE.

Non, je ne m'en étais pas douté.



SOCRATE.

D'abord, le premier dont nous avons parlé est complètement dans ce sens.

HERMOGÈNE.

Lequel ?

SOCRATE.

La sagesse, φρόνησις. C'est l'intelligence de la *mobilité* des choses et de leur *flux* continuel, φορᾶς καὶ ῥοῦ νόησις. Peut-être aussi faut-il entendre par ce mot *ce qui aide au mouvement*, φορᾶς ὄνησις. De toute manière, il s'agit du mouvement. La connaissance, γνῶμη, sera, si tu veux, l'étude et la *considération* de la *génération*, γονῆς νόμησις; car νομᾶν c'est *considérer*. Si tu veux encore, l'intelligence, νόησις, sera le *désir de nouveauté*, νέου ἕσις : la *nouveauté* des êtres signifie ici qu'ils deviennent sans cesse; et celui qui a fait le nom de νεόεσις a voulu désigner l'amour de l'âme pour la nouveauté; car on ne disait pas autrefois νόησις : au lieu de l'η il y avait deux εε, ce qui faisait νεόεσις. La tempérance, σωφροσύνη, est la *conservatrice* de ce dont nous venons de parler, de la *sagesse*, σωτηρία φρονήσεως. La science, ἐπιστήμη, exprime l'attachement d'une âme raisonnable à suivre les choses dans leur cours, sans les abandonner et sans les devancer : en conséquence, il faut retrancher la lettre ε, et dire πιστήμη, *fidèle*. On peut dire pareille-

ment que si σύνεσις, *compréhension*, a de l'analogie avec συλλόγισμος, *raisonnement* qui unit des propositions, cependant le verbe συνιέναι, *comprendre*, exprime la même chose que ἐπίστασθαι, *savoir*; car συνιέναι indique le mouvement de l'âme *accompagnant* les choses dans leur cours. Σοφία, *sagesse*, est encore un mot qui indique l'action d'atteindre le mouvement. Ceci, j'en conviens, a quelque chose de plus obscur et de plus étrange; mais souvenons-nous d'abord que les poètes, pour exprimer qu'une chose se met en mouvement avec rapidité, se servent du mot ἐσύθη. Il y a eu un personnage célèbre de Lacédémone qui s'appelait Σοῦς \*, c'est-à-dire, *prompt*; car c'est le mot dont on se sert à Sparte pour exprimer un *élan rapide*. Σοφία équivaut donc à σόος ἐπαφή, l'action d'*atteindre le mouvement*, ce qui se rapporte encore à l'idée du mouvement universel. Le mot ἀγαθόν, *bon*, revient à ἀγαστόν, tout ce qui est *admirable* dans le monde. Or, en admettant le mouvement perpétuel des choses, il faut admettre aussi qu'il y a entre elles des différences de lenteur et de célérité. Tout n'est pas par conséquent rapide et *prompt*;

\* Socrate prononce *Sous*, à la manière attique. Mais les Lacédémoniens disaient *Soos*, peut-être même *Sofos*, à cause de l'aspiration éolique, ce qui se rapproche beaucoup de *Sophos*, sage. Ce Soos fut un roi de Sparte.

mais il y a des objets qui sont *admirables* par cette qualité; de là le mot ἀγαθόν \*. La *justice*, δικαιοσύνη, s'explique facilement par l'*intelligence du juste*, δικαίου σύνεσις. Mais le *juste*, δίκαιον, est un mot difficile. Ici on ne s'accorde que jusqu'à un certain point, au delà duquel les opinions se partagent. Ceux qui croient que tout est en mouvement, supposent que la plus grande partie de l'univers ne fait que passer, mais qu'il y a un principe qui parcourt l'univers et produit tout ce qui passe, et que ce principe est d'une vitesse et d'une subtilité extrême. Car il ne pourrait traverser toutes choses dans leur mouvement, s'il n'était assez subtil pour que rien ne pût l'arrêter, et assez rapide pour qu'en comparaison de la vitesse de sa course tout fût comme en repos. Ainsi, puisque ce principe gouverne toutes les choses en les *parcourant* et les *pénétrant*, διαϊόν, on l'a appelé avec raison δίκαιον, en ajoutant le κ, pour rendre la prononciation plus coulante. Jusqu'ici, ainsi que je viens de le dire, on s'accorde généralement à reconnaître que telle est la nature du juste. Mais, moi, Hermogène, qui suis fort curieux de tout ce qui concerne la justice, je m'en suis enquis en secret, et j'ai appris

\* Cette explication ajoute implicitement à ἀγαστόν, *admirable*, le mot θεόν, *rapide*, comme un second élément étymologique de ἀγαθόν. Voyez plus bas, p. 107.

que ce dont nous parlons est tout à la fois le *juste* et la *cause*. Car la cause, c'est ce *par quoi*, δι' ὃ, une chose est produite, et c'est pour cela, m'a-t-on dit en confidence, que le nom de δίκαιον est propre et convenable. Mais lorsqu'après avoir écouté ceux qui me parlent de la sorte, je ne laisse pas de leur demander tout doucement. S'il en est ainsi, qu'est-ce donc, de grâce, que le juste? ils trouvent que c'est pousser trop loin les questions et sauter, comme on dit, par-dessus la barrière. Ils prétendent que j'en ai assez demandé et assez entendu : et, quand ils veulent rassasier ma curiosité, alors ils ne s'accordent plus, et ils s'expliquent chacun à leur manière. L'un dit : le juste, δίκαιον, c'est le soleil ; lui seul en effet gouverne les êtres, en les *pénétrant* et les *échauffant*, διαίων, κάων. Vais-je tout joyeux de cette découverte la redire à quelque autre, voilà un homme qui se moque de moi, et me demande si je crois qu'il n'y a plus de justice entre les hommes quand le soleil est couché. Et si je lui demande à lui-même son opinion : Le juste, me dit-il, c'est le feu.\* Mais cela n'est pas encore très facile à comprendre. Un troisième définit le juste, non pas le feu, mais la cha-

\* Ces différentes opinions, qui identifient le juste avec le soleil, le feu et la chaleur, paraissent avoir appartenu à l'école d'Héraclite. Voyez Schleiermacher, sur Héraclite, dans le *Museum der Alterthums Wissenschaft*, I, 453.

leur qui est dans le feu. Un quatrième, enfin, se moquant de tous les autres, prétend que le juste, c'est ce que dit Anaxagoras, à savoir l'intelligence ; c'est elle qui gouverne le monde par elle-même, et qui, sans se mêler à rien, arrange toutes les choses en les *pénétrant*, διὰ ἴων. Je me trouve alors, mon cher ami, dans une bien plus grande incertitude, qu'avant d'avoir commencé à m'enquérir de la nature du juste. Mais, pour notre philosophe, il est bien convaincu que telle est l'origine du nom qui nous occupe.

HERMOGÈNE.

A ce qu'il semble, Socrate, tu ne dis là que ce que tu as entendu dire à d'autres, et tu ne parles pas d'après toi-même.

SOCRATE.

Et n'ai-je pas fait de même pour les autres noms ?

HERMOGÈNE.

Pas tout-à-fait.

SOCRATE.

Eh bien, suis-moi : peut-être saurai-je également te faire illusion sur le reste, et te donner à penser que je parle d'après moi seul. Après la justice, de quoi devons-nous parler ? Nous ne nous sommes pas encore occupé, je crois, du courage, ἀνδρία. Évidemment l'injustice, ἀδικία, est proprement l'obstacle de ce qui *pénètre* les

\* Voyez le *Phédon*, traduction française, t. I, p. 276.

choses \*; or, le nom de ἀνδρία semble avoir été fait pour le courage dans le combat, et ce nom indique que, si les choses sont en mouvement, le combat ne peut être qu'un mouvement contraire; en effet il n'y a qu'à retrancher la lettre δ pour retrouver la fonction propre du courage dans ἀνρία (résistance à un courant). Il est bien clair que le courage n'est pas un courant contraire à tout autre courant quelconque, mais à celui-là seul qui lutte contre le cours de la justice; autrement, le courage n'aurait rien de louable. De même, les mots ἄρρεν, *mâle*, et ἀνήρ, *homme*, ont bien de l'analogie avec les précédents, comme signifiant un *cours de bas en haut*, ἄνω ῥοή. Le mot γυνή, *femme*, me paraît signifier *génération*, γονή. Θῆλυ, *femelle*, provient sans doute de θηλή, *mamelle*; et θηλή ne semble-t-il pas, Hermogène, désigner ce qui fait *végéter*, τεθηλέναι, ce qu'il arrose?

## HERMOGÈNE.

Je le crois, Socrate.

## SOCRATE.

Le mot θάλλω lui-même, *végéter*, me paraît représenter ce qu'il y a de rapide et presque de soudain dans la croissance des jeunes gens. C'est là ce que semble avoir voulu imiter celui qui a

\* De ἀ privatif, et διαίων, *pénétrant*.

fait ce nom, en le composant de θεῖν, *courir*, et de ἄλλεσθαι, *s'élançer*. Mais, ne t'aperçois-tu pas que quand je me trouve sur un terrain plus facile, je m'amuse à battre les buissons? Cependant, il nous reste encore à traiter un bon nombre de questions ardues.

HERMOGÈNE.

Tu as raison.

SOCRATE.

Par exemple, il faudrait rechercher ce que veut dire τέχνη, *art*.

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Ce mot n'indique-t-il pas une certaine *manière d'être de l'esprit*, ἔξις νοῦ? Il suffit de retrancher le τ, et d'ajouter un ο entre le χ et le ν, ainsi qu'entre le ν et l'η (ἐχονόη).

HERMOGÈNE.

Voilà, Socrate, une bien mauvaise explication.

SOCRATE.

Ne sais-tu pas, mon cher Hermogène, que les noms primitifs sont devenus méconnaissables par les changements qu'on leur a fait subir pour les rendre plus magnifiques, en ajoutant et en retranchant des lettres pour plus d'harmonie, et en défigurant les mots de toute manière par de faux

embellissements ou par les changements que le temps amène? Témoin le mot *κάτοπτρον*, *miroir*. La lettre ρ, qu'on a mise là, ne te semble-t-elle pas déplacée \* ? Mais telle est la pratique de ceux qui comptent pour rien la vérité du sens, et qui ne songent qu'à adoucir la prononciation; de sorte qu'à force d'ajouter aux mots primitifs, ils ont fini par nous en rendre le sens méconnaissable. Ainsi, de Φίξ ils ont fait Σφίγξ, le *Sphinx* \*\*, et il y a beaucoup d'autres exemples du même genre.

HERMOGÈNE.

Cela est bien vrai, Socrate.

SOCRATE.

Mais d'autre part aussi, en laissant à chacun la faculté d'intercaler des lettres et d'en retrancher à son gré, il deviendra bien facile d'accommoder chaque nom à tout ce qu'on voudra.

HERMOGÈNE.

Cela est encore vrai.

SOCRATE.

Très vrai : c'est donc à toi de faire ici l'office d'un sage président et de maintenir la mesure convenable.

HERMOGÈNE.

Je le voudrais.

\* En effet, la racine est évidemment *ῥομαι*, *voir*.

\*\* Φίξ est la forme béotienne du nom de Sphinx, que les Athéniens prononçaient Σφίγξ.



## SOCRATE.

Et moi, je le veux avec toi. Toutefois, mon cher Hermogène, ne sois pas trop pointilleux, et crains d'énerver mon courage\* ; car j'arrive tout à l'heure à ce qui doit former le couronnement de tout ce que j'ai dit, quand, après le mot τέχνη, dont je viens de parler, j'aurai traité du mot μηχανή, *habileté*. Μηχανή indique l'action d'*achever*, ἄνειν, un travail, de le conduire *loin* ; en effet le mot μῆκος exprime la *longueur* ; c'est donc de ces deux mots, μῆκος et ἄνειν, qu'on a composé μηχανή. Mais, je le répète, il faut s'élever à ce qui domine tout ce que nous avons dit ; il faut chercher le sens des mots *vertu*, ἀρετή, et *méchanceté*, κακία. L'un des deux ne me paraît pas encore facile à entendre ; l'autre me semble s'expliquer de soi-même, en ce qu'il se rapporte parfaitement à tout ce que nous avons vu jusqu'à présent. En admettant le mouvement général de toutes choses, tout ce qui *va mal*, κακῶς ἰόν, sera ce que nous nommons κακία. Ce mauvais mouvement, lorsqu'il se trouve dans l'âme, mérite bien par excellence le nom de κακία. Mais qu'est-ce que ce mauvais mouvement ? C'est ce qui me paraît ressortir du mot

\* Homère, *Iliade*, VI, 265. Paroles d'Hector, refusant le vin que sa mère lui présente.

*lâcheté*, δειλία, mot que nous n'avons pas encore examiné, et dont nous aurions dû parler après celui de *courage*, ἀνδρία; au reste, je vois que nous en avons omis ainsi beaucoup d'autres. Je dis donc que la *lâcheté* est pour l'âme un *lien*, δέσμος, très fort; et le mot λίαν, *beaucoup*, exprime la *force* de ce lien. Ainsi, la lâcheté est le plus fort et le pire lien de l'âme, comme *l'hésitation*, ἀπορία, est aussi un mal, et en général tout ce qui fait obstacle au mouvement d'*aller* et d'*avancer*, ἴέναι, πορεύεσθαι. Ceci nous fait donc voir que *aller mal*, c'est avoir un mouvement ralenti, entravé, et que tout ce qui se trouve dans ce cas, devient plein de mal. Or, si tel est le nom de cet état de l'âme, le nom de l'état contraire, doit être celui de *vertu*, ἀρετή. Il signifiera d'abord une *allure facile*, εὐπορία, et par suite le mouvement libre et en quelque sorte le cours perpétuel d'une âme honnête. C'est ce *cours perpétuel*, ἀεὶ ῥέον, exempt d'obstacle et de toute contrainte, qu'il est juste d'appeler ἀειρείτη. Peut-être le vrai mot serait-il ἀρετή, *préférable*, parce que la vertu est l'habitude de l'âme qu'il convient le plus de *choisir*, αἰρετωτάτη; et en contractant le mot, on en aura fait ἀρετή. Me diras-tu encore que ce sont là des fictions de ma façon? Je te répondrai que si notre interprétation du mot κακία est fondée, il doit en être de même pour ἀρετή.

HERMOGÈNE.

Mais ce mot κακόν, *mal*, dont tu t'es déjà servi plusieurs fois pour en expliquer d'autres, d'où vient-il lui-même ?

SOCRATE.

Mot singulier, en vérité, et bien difficile à éclaircir. Aussi vais-je recourir à mon grand expédient.

HERMOGÈNE.

Lequel ?

SOCRATE.

C'est de dire que ce terme est d'origine barbare.

HERMOGÈNE.

Cela paraît probable. Mais, si tu le trouves bon, laissons cela, et cherchons à reconnaître la juste valeur des mots καλόν, *beau*, et αἰσχρόν, *laid*.

SOCRATE.

Le sens de αἰσχρόν me semble très clair : il s'accorde avec celui des mots précédens. L'inventeur des noms paraît avoir voulu blâmer d'une manière générale ce qui entrave et suspend le cours des choses ; ainsi, à ce qui *arrête toujours le mouvement*, αἰ ἴσχυοντι τὸν ῥοῦν, il a donné le nom de αἰσχροῦν, qui fait aujourd'hui par contraction αἰσχρόν.

HERMOGÈNE.

Et qu'est-ce que καλόν ?

SOCRATE.

Ceci est plus difficile à entendre. Pourtant, ce n'est là qu'une affaire de prononciation, et le changement de l'accent et de la quantité de l'οῦ\*.

HERMOGÈNE.

Que veux-tu dire ?

SOCRATE.

Ce mot me paraît être une manière de désigner l'intelligence.

HERMOGÈNE.

Explique-toi, Socrate.

SOCRATE.

Voyons, qui fait, selon toi, que les choses s'appellent ainsi qu'elles s'appellent? N'est-ce pas ce qui a inventé les noms?

HERMOGÈNE.

Eh bien ?

SOCRATE.

Or, il faut que ce soit l'intelligence ou des dieux ou des hommes, ou des uns et des autres?

HERMOGÈNE.

Sans doute.

SOCRATE.

Donc, *ce qui a appelé* les choses par leur nom, τὸ καλέσαν, et *le beau*, τὸ καλόν, sont la même chose, à savoir l'intelligence.

\* C'est-à-dire le changement de οῦ en ό, de καλοῦν en καλόν.

HERMOGÈNE.

Évidemment.

SOCRATE.

Mais tout ce qui est l'ouvrage de la pensée et de l'intelligence est louable, et le contraire blâmable?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

La médecine produit les remèdes, l'art de bâtir, les bâtimens; n'est-il pas vrai?

HERMOGÈNE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Et de même *le beau*, τὸ καλόν, devra produire de belles choses.

HERMOGÈNE.

Nécessairement.

SOCRATE.

Et cela, c'est, disions-nous, l'intelligence?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Donc le mot τὸ καλόν est un nom bien approprié à cette intelligence qui exécute des ouvrages que nous déclarons beaux, et que nous louons à ce titre.

HERMOGÈNE.

J'en tombe d'accord.

SOCRATE.

Et que nous reste-t-il à examiner dans cet ordre de choses ?

HERMOGÈNE.

Les termes qui se rapportent au *bon* et au *beau* dont nous venons de nous occuper, l'*avantageux*, le *profitable*, l'*utile*, le *lucratif*, et leurs contraires.

SOCRATE.

En faisant usage de nos observations précédentes, tu trouveras toi-même facilement l'origine du mot *ζυμφέρον*, *avantageux*. Il a un air de famille avec le nom de la *science*, *ἐπιστήμη*. En effet, il ne désigne autre chose qu'un *mouvement simultané*, *σὺν φόρα*, de l'âme avec les choses ; et tout ce qui résulte de ce mouvement, s'appelle *συμφέρον* et *σύμφορον*, *avantageux*, du mot *συμπεριφέρεισθαι*, *être emporté simultanément alentour*.

HERMOGÈNE.

Soit.

SOCRATE.

*Κερδαλέον*, *lucratif*, vient de *κέρδος*, *gain*. Et ce dernier mot, en mettant un *ν* à la place du *δ*, s'explique de lui-même. Il ne signifie autre chose que le *bien*. On a établi ce nom pour exprimer la propriété que possède le bien de *se mêler*,

κεράννυται, en pénétrant tout; et en changeant le δ en ν, on a prononcé κέρδος.

HERMOGÈNE.

Que dis-tu du mot λυσιτελοῦν, *profitable* ?

SOCRATE.

Je ne pense pas, Hermogène, que ce mot ait été établi d'abord dans le sens que lui donnent les marchands, comme signifiant ce qui *libère de la dette*; il désigne, je crois, ce qu'il y a de plus rapide dans l'être, ce qui ne permet pas aux choses de s'arrêter, ni au mouvement de cesser et de prendre fin, l'*affranchissant* toujours, λύων, de ce qui voudrait l'amener à cette fin, τέλος, et ne lui accordant ni terme ni repos. C'est pour cette raison que le bien même me paraît aussi pouvoir s'appeler λυσιτελοῦν, c'est-à-dire ce qui *affranchit le mouvement de sa fin*, λύων τὸ τέλος τῆς φορᾶς. Quant à ὠφέλιμον, *utile*, c'est un mot étranger, dont Homère a fait souvent usage sous la forme du verbe ὀφέλλειν \*; c'est un mot qui exprime l'*augmentation, l'accomplissement*.

HERMOGÈNE.

Mais que dirons-nous des contraires de ces mots ?

\* *Iliade*, liv. III, v. 62; liv. XV, v. 383; liv. XVI, v. 631.

SOCRATE.

Il me semble inutile de nous occuper de ceux qui ne contiennent que la négation des mots déjà expliqués.

HERMOGÈNE.

Lesquels ?

SOCRATE.

Ἀσύμφορον , *inutile* , ἀνώφελος , *non avantageux* , ἀλυσιτελής , *non profitable* , et ἀκερδής , *non lucratif*.

HERMOGÈNE.

Tu as raison.

SOCRATE.

Mais parlons de βλαβερόν , *nuisible* , et de ζημιώδης , *funeste*.

HERMOGÈNE.

A la bonne heure.

SOCRATE.

D'abord βλαβερόν , *nuisible* , désigne *ce qui retarde le flux des choses* , τὸ βλάπτων τὸν ῥοῦν. Le mot βλάπτων , à son tour , signifie *qui veut enchaîner* , βουλόμενον ἄπτειν. En effet , ἄπτειν exprime la même chose que δεῖν , *enchaîner* , et c'est ce que blâme toujours celui qui a institué les noms. En conséquence , *ce qui veut arrêter le mouvement* pouvait naturellement s'appeler βουλαπτεροῦν , ou , pour plus d'élégance dans la prononciation , βλαβερόν.



HERMOGÈNE.

En vérité, Socrate, les noms deviennent bien bizarres entre tes mains. Avec ton βουλαπτεροῦν, j'ai cru t'entendre imiter des lèvres le prélude de l'hymne à Minerve\*.

SOCRATE.

Mais ce n'est pas à moi qu'il faut t'en prendre, Hermogène, c'est à ceux qui ont fait ce mot.

HERMOGÈNE.

Il est vrai; maintenant que faut-il penser de ζημιῶδες, *funeste*?

SOCRATE.

Ζημιῶδες, dis-tu? Remarque, Hermogène, combien j'ai raison d'observer que par l'addition ou le retranchement de quelques lettres, on change considérablement le sens des mots. Une légère altération peut leur faire dire tout le contraire de ce qu'ils voulaient dire d'abord, témoin le mot δέον, *convenable*. Une observation qui s'est présentée à moi, à l'occasion de ce mot, et qui me revient en ce moment, c'est que notre belle langue d'aujourd'hui a fait exprimer aux deux mots δέον et ζημιῶδες tout le contraire de ce qu'ils veulent dire, tandis que nous en retrouvons dans l'ancienne langue la véritable signification.

\* C'était un chant que l'on croit avoir été composé à l'imitation des sifflemens des serpens qui couvraient la tête de la Gorgone expirante.

HERMOGÈNE.

Comment cela ?

SOCRATE.

Le voici. Tu sais que nos ancêtres faisaient beaucoup usage des lettres ι et δ ; ce qu'on remarque encore dans le langage des femmes qui conservent plus que nous l'ancienne tradition \* ; tandis qu'aujourd'hui nous substituons l'ε ou l'η à l'ι, et le ζ au δ, parce que ces lettres nous paraissent avoir plus de noblesse.

HERMOGÈNE.

Dans quels cas ?

SOCRATE.

Par exemple, autrefois on disait tantôt *ιμέρα*, tantôt *έμέρα* ; aujourd'hui nous disons *ήμέρα* (jour).

HERMOGÈNE.

En effet.

SOCRATE.

Ne vois-tu pas aussi que le mot ancien répond seul à la pensée de celui qui a fait les noms ? Car c'est parce que les hommes *désirent*, *ιμείρουσιν*, de voir succéder la lumière aux

\* Cic. de Orat. III, 12. *Equidem cum audio socrum meam Læliam (facilius enim mulieres incorruptam antiquitatem conservant, quod multorum sermonis expertes ea tenent semper quæ prima didicerunt), sed eam sic audio, ut Plautum mihi aut Nævium videar audire.*

ténèbres de la nuit , qu'ils ont donné au jour le nom de *ἡμέρα*.

HERMOGÈNE.

Cela est évident.

SOCRATE.

Mais aujourd'hui devenu plus imposant sous sa forme nouvelle , on ne voit plus ce que ce mot *ἡμέρα* signifie. Au reste, selon certaines personnes, *ἡμέρα* vient de ce que le jour rend les objets plus *doux*, *ἡμερα*.

HERMOGÈNE.

Fort bien.

SOCRATE.

Tu sais aussi qu'au lieu de *ζυγόν*, *joug*, on disait autrefois *δυογόν*?

HERMOGÈNE.

Sans doute.

SOCRATE.

Hé bien, *ζυγόν* ne dit rien ; tandis que *δυογόν* exprimait très convenablement l'*assemblage de deux animaux pour conduire*, *δέσις δυοῶν ἐς τὴν ἀγωγήν*. Aujourd'hui nous disons *ζυγόν*, et on peut citer une foule d'exemples semblables.

HERMOGÈNE.

Il est vrai.

SOCRATE.

Le mot *δέον*, *convenable*, est de ce nombre. Ainsi prononcé, il semble signifier le contraire

de tous les mots qui se rapportent à l'idée du bon; il semble que ce δέον, qui est une forme du bien, soit au contraire un *lien*, δεσμός, une entrave pour le mouvement, et en quelque manière le frère du nuisible, βλαβερόν.

HERMOGÈNE.

En effet, Socrate, tel est le sens que ce mot présente.

SOCRATE.

Mais il n'en est pas de même de l'ancien nom, qui naturellement doit être bien plus juste; il s'accorde avec les autres expressions de l'idée du bien, si on substitue l'ι à l'ε, comme dans l'ancien langage. Διόν, *parcourant*, et non pas δέον, *enchaînant*, exprime ce que l'auteur des noms semble toujours louer comme le bien. Ainsi, il n'est pas en contradiction avec lui-même. Le *convenable*, δέον, l'*utile*, ωφέλιμον, le *profitable*, κερδαλέον, l'*avantageux*, λυσιτελοῦν, le *bon*, ἀγαθόν, le *commode*, ξύμφορον, le *facile*, εὐπορον, tout cela exprime la même chose par des noms différents, à savoir ce qui pénètre et ordonne tout, et qui est par tout célébré, tandis que ce qui retarde et arrête est toujours très mal traité. Rendez à ζημιῶδες le δ des anciens, et vous avez évidemment le nom de ce qui *arrête les choses dans leur marche*, δοῦς τὸ ἰόν, c'est-à-dire le mot δημιῶδες.

HERMOGÈNE.

Et les mots ἡδονή, *plaisir*, λύπη, *douleur*, ἐπιθυμία, *désir*, et autres semblables ?

SOCRATE.

Ils ne me paraissent pas très difficiles, Hermogène. Le plaisir, ἡδονή, est une tendance vers le *bien-être*, ὄνησις ; c'est ἡονή, qui avec l'addition d'un δ donne ἡδονή. La douleur, λύπη, semble appelée ainsi, à cause de la *dissolution*, διάλυσις, qu'elle produit dans le corps. La tristesse, ἀνία, est ce qui *empêche d'aller*, ἀ-ιέναι. La peine, ἀλγηδών, me paraît un mot étranger dérivé de ἀλγεινόν, *pénible*. La souffrance est appelée ὀδύνη, de l'*invasion*, ἔνδυσις, de la douleur. Ἀχθηδών, l'*accablement*, est un mot évidemment fait pour exprimer la *pesanteur* qui ralentit le mouvement. Χαρά, la joie, a pris son nom de διάχυσις τῆς ῥοῆς, l'*effusion* de notre âme. Τέρψις, l'*amusement*, vient de τερπνόν, *agréable*. Ce dernier mot vient lui-même de ce que l'agrément se *glisse*, ἔρπει, dans l'âme, semblable à un *souffle*, πνοή ; le terme propre a dû être ἔρπνους, qui sera devenu, avec le temps, τερπνόν. Le mot allégresse, εὐφροσύνη, n'a pas besoin d'interprétation. Tout le monde y reconnaît l'expression du *bon mouvement* de l'âme, εὖ φέρεται, d'accord avec les choses ; à

proprement parler, c'est εὐφεροσύνη, dont nous avons fait εὐφροσύνη. Le mot ἐπιθυμία, *passion*, n'est pas difficile non plus; il est clair que c'est une puissance qui s'introduit dans l'âme, ἐπὶ τὸν θυμὸν ἵουσα. Quant à θυμός, le *courage*, il provient sans doute de l'ardeur et du bouillonnement, θύσις, de l'âme. Maintenant, le désir, ἕμερος, a été nommé ainsi comme étant le *courant*, ῥοῦς, qui entraîne le plus puissamment notre âme; il coule avec impétuosité, ἰέμενος ῥεῖ, à la poursuite des choses; il emporte l'âme dans la rapidité de son cours; c'est de cette puissance impulsive qu'il a pris le nom d'ἕμερος. Le regret, πόθος, c'est le désir, le penchant vers un objet absent, et placé quelque part hors de notre portée, ἄλλοθί που ὄντος; en sorte qu'on appelle πόθος, ce qui s'appelait ἕμερος, quand l'objet du désir était présent. L'amour s'appelle ἔρως, parce que son cours n'a pas son origine dans celui qui l'éprouve, mais qu'il vient du dehors en s'introduisant par les yeux; par cette raison on l'appelait jadis ἔσρος, de ἐσρεῖν, *couler dans*, car l'ο se prononçait bref; en le faisant long, nous avons aujourd'hui ἔρως. Mais que ne proposes-tu d'autres noms à examiner?

HERMOGÈNE.

Que dis-tu de δόξα, *opinion*, et des autres mots de cette famille?

## SOCRATE.

Δόξα vient, ou de δῖωξις, *poursuite*, et ce serait alors la recherche de l'esprit pour découvrir la vérité des choses; ou du jet de la *flèche*, τόξον; et je préfère cette dernière conjecture. Du moins οἴησις, *croyance*, répond à la même idée; c'est l'*élan*, οἴσις, de l'âme vers la connaissance des *qualités* des choses, οἷά ἐστιν. De même encore la *volonté*, βουλή, tire son nom de βολή, *jet*; et βούλεσθαι, *vouloir*, signifie *s'élançer vers*, ainsi que βουλεύεσθαι, *délibérer*. Tous ces mots, du même ordre que δόξα, semblent se rapporter à l'idée du *jet*, βόλη. Le mot ἀβουλία, *défaut de prudence*, semble indiquer le malheur de celui qui *manque le but*, οὐ βάλωντος, qui n'atteint pas ce qu'il *voulait*, ἐβούλετο, ce qu'il se *proposait*, περὶ οὗ ἐβούλετο, et à quoi il aspirait.

## HERMOGÈNE.

Tu me parais maintenant, Socrate, hâter et presser tes explications.

## SOCRATE.

C'est que les oracles du dieu vont bientôt finir. Je veux pourtant faire encore un essai sur les mots *nécessité*, ἀνάγκη, et *volontaire*, ἐκούσιον, qui viennent naturellement à la suite des précédents.

HERMOGÈNE.

Soit.

SOCRATE.

D'abord, ἐκούσιον, *volontaire*, c'est ce qui *cède*, εἶλον, sans résister, ce qui cède, conformément à la doctrine dont je parle maintenant, à une chose *en mouvement*, ἰόντι, mue par la volonté. Le *nécessaire*, au contraire, est ce qui résiste à la volonté, et ce que lui opposent l'erreur et l'ignorance; de là le mot ἀνάγκη, qui représente un voyage par des *vallons*, ἄγκη, où la marche est entravée par la difficulté et l'âpreté des lieux. Tant que la force ne me manque pas, profitons-en; et toi, ne lâche pas prise et interroge-moi.

HERMOGÈNE.

Je t'interrogerai donc sur de bien belles et grandes choses : la *vérité* et le *mensonge*, l'*être* et le *nom* lui-même, sujet de tout cet entretien.

SOCRATE.

Dis-moi donc, qu'entends-tu par le mot μαίεσθαι?

HERMOGÈNE.

J'entends l'*action de chercher*.

SOCRATE.

En ce cas, le mot ὄνομα, *nom*, me paraît contenir une proposition affirmant que l'être, τὸ ὄν.



est l'objet dont le nom est la *recherche*. Cela te paraîtra plus sensible dans le mot ὀνομαστόν, *ce qui est à nommer*; on y voit clairement que c'est l'être, ὄν, dont il s'agit de faire la *recherche*, μάσμα. Ἀλήθεια, *la vérité*, me paraît être également un mot composé; ἄλη, *course*, et θεία, *divine*, expriment, réunis, le *mouvement divin* de l'être. Ψεῦδος, *mensonge*, indique le contraire du mouvement: dans ce mot, nous retrouvons encore l'expression du blâme pour tout ce qui arrête et force au repos; il nous représente l'état de gens endormis, καθεύδουσι. Le ψ qui est en tête du mot en déguise seul le sens. Quant aux mots ὄν, *être*, et οὐσία, *essence*, ils sont tout-à-fait analogues au nom du vrai, si on y ajoute un ι; ils donnent alors ἰόν, *qui va*; de même pour le *non-être*, οὐκ ὄν, que quelques-uns prononcent οὐχι ὄν (c'est-à-dire οὐκ ἰόν, qui ne va pas).

## HERMOGÈNE.

Voilà, Socrate, des difficultés hardiment résolues. Et si quelqu'un te demandait compte maintenant de ces mots ἰόν, *allant*, ῥέον, *coulant*, δοῦν, *liant*?

## SOCRATE.

Tu veux savoir ce que nous pourrions lui répondre, n'est-ce pas?

## HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Nous avons déjà mis en œuvre un expédient, qui peut passer pour une réponse raisonnable.

HERMOGÈNE.

Lequel ?

SOCRATE.

C'est de dire que les mots que nous ne pouvons éclaircir, sont d'origine barbare. Peut-être cette supposition est-elle bien fondée pour une partie d'entre eux; mais peut-être aussi est-ce l'antiquité des noms primitifs qui les dérobe à nos recherches. On tourmente les noms, on les bouleverse de telle manière, qu'il n'y a rien d'étonnant si le mot ancien, comparé au mot dont nous nous servons aujourd'hui, nous fait l'effet d'un nom barbare.

HERMOGÈNE.

Tu ne dis rien là que de vraisemblable.

SOCRATE.

Très vraisemblable, sans doute; mais il me paraît que notre discussion ne souffre point ces défaites, et qu'il faut aborder hardiment la difficulté. Hé bien, je suppose que quelqu'un nous demande de quels mots se compose un nom, et qu'après la réponse il fasse la même question sur l'origine de ces mots eux-mêmes, et qu'il poursuive toujours ainsi celui qui se se-

rait chargé de répondre, celui-ci ne serait-il pas forcé de rester court à la fin ?

HERMOGÈNE.

Je le crois.

SOCRATE.

Hé bien, à quel terme lui sera-t-il permis de s'arrêter ? Ne sera-ce point lorsqu'il sera arrivé à ces mots qui sont comme les élémens de toute phrase et de tout nom ? Si ces mots sont tels, en effet, il serait déraisonnable de vouloir les composer de mots plus simples. Par exemple, ἀγαθός, *bon*, se compose, avons-nous dit, de ἀγαστός, *admirable*, et de θεός, *prompt*. Θεός à son tour viendra de quelque autre mot, celui-ci de quelque autre encore ; mais lorsque nous en atteindrons un qui ne dérive plus d'aucun autre, nous aurons le droit de dire que nous tenons le mot élémentaire, et que nous ne pouvons plus le rapporter à d'autres mots.

HERMOGÈNE.

Je trouve cela fort juste.

SOCRATE.

Et maintenant, si ces mots sur lesquels tu m'as interrogé en dernier lieu, sont élémentaires, ne faut-il pas chercher quelque autre moyen d'en apprécier la légitimité et la propriété naturelle ?

HERMOGÈNE.

Il y a apparence.

SOCRATE.

Oui, Hermogène, il y a apparence ; je vois du moins que tous les autres mots dont nous avons parlé viennent se résoudre dans ceux-ci. Maintenant, si ma supposition est juste, suis-moi bien, et prends garde que je ne déraisonne dans ce que je te dirai sur la propriété de ces noms primitifs.

HERMOGÈNE.

Dis seulement ; je te prêterai toute l'attention dont je suis capable.

SOCRATE.

Tu reconnais avec moi, je présume, qu'il n'y a pour tous les mots, depuis le premier jusqu'au dernier, qu'une seule manière d'être propre aux choses, et qu'aucun nom, comme tel, ne diffère des autres noms ?

HERMOGÈNE.

Assurément.

SOCRATE.

Or, la propriété des noms que nous avons examinés jusqu'ici, nous a paru consister en ce qu'ils représentent ce qu'est chaque chose.

HERMOGÈNE.

D'accord.

SOCRATE.

Et cela doit être également vrai des noms

primitifs et des noms dérivés, dès lors que ce sont des noms.

HERMOGÈNE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Mais ce pouvoir, c'est aux mots primitifs que les mots dérivés le doivent ?

HERMOGÈNE.

Il semble.

SOCRATE.

Bon ; mais les primitifs, qui ne viennent d'aucun autre, comment pourront-ils nous représenter les choses le mieux possible comme tout nom doit le faire ? Réponds-moi donc. Si nous étions privés de langue et de voix, et que nous voulussions nous désigner mutuellement les choses, ne chercherions-nous pas à nous faire comprendre, comme les muets, au moyen des signes de la main, de la tête et de tout le corps ?

HERMOGÈNE.

Nous ne pourrions faire autrement, Socrate.

SOCRATE.

Ainsi, par exemple, pour exprimer une chose élevée ou légère, nous imiterions la nature de cette chose en élevant la main vers le ciel ; pour désigner un objet bas ou pesant, nous ramènerions la main vers la terre ; s'il s'agissait de re-

présenter un cheval à la course, ou quelque autre animal, nous chercherions également à l'imiter le mieux possible par nos attitudes et nos gestes.

HERMOGÈNE.

Tout cela est incontestable.

SOCRATE.

De la sorte, c'est au moyen du corps que l'on représenterait les objets, en lui faisant imiter ce qu'on voudrait représenter.

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Or, puisque c'est de la voix, des lèvres et de la langue que nous voulons nous servir pour cet usage, nous ne pouvons y parvenir autrement qu'en leur faisant imiter les choses à quelques égards.

HERMOGÈNE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Le nom est donc une imitation par la voix, et imiter ainsi les choses, c'est les nommer.

HÉRMOGÈNE.

Je l'admets.

SOCRATE.

En vérité, cela ne me paraît pas encore très satisfaisant, mon cher ami.

HERMOGÈNE.

Comment ?

SOCRATE.

Nous serions forcés de reconnaître que ceux qui imitent le bêlement des brebis et le chant du coq, nomment par cela même les animaux qu'ils imitent.

HERMOGÈNE.

Tu as raison.

SOCRATE.

Faudrait-il donc admettre cette conséquence ?

HERMOGÈNE.

Non pas. Quelle est donc, Socrate, l'imitation qui constitue le nom ?

SOCRATE.

D'abord, à ce qu'il me semble, ce n'est pas celle, quoique produite aussi avec la voix, qui imite comme imite la musique ; en second lieu, ce n'est pas l'imitation des objets mêmes de l'imitation musicale ; ce n'est pas là en quoi consiste le nom. Je m'explique : tous les objets n'ont-ils pas une forme et un son ; la plupart n'ont-ils pas aussi une couleur ?

HERMOGÈNE.

Sans doute.

SOCRATE.

Il ne semble pas que l'art de nommer consiste dans l'imitation de ces qualités. C'est plutôt

l'art du musicien, ou celui du peintre, n'est-il pas vrai?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Mais, quoi? Ne penses-tu pas que chaque objet a son essence, aussi bien que sa couleur et que les autres qualités dont nous venons de parler? Et d'abord la couleur et le son n'ont-ils pas eux-mêmes leur essence, ainsi que toutes les autres choses qui méritent le nom d'êtres?

HERMOGÈNE.

Je le crois.

SOCRATE.

Hé bien, si au moyen de lettres et de syllabes, quelqu'un parvenait à imiter de chaque chose son essence, cette imitation ne ferait-elle pas connaître ce qu'est la chose imitée?

HERMOGÈNE.

Assurément.

SOCRATE.

Et, si tu appelaïis peintre, musicien, les autres imitateurs, quel nom donnerais-tu à celui-ci?

HERMOGÈNE.

Ce serait, je pense, le nom de l'art qui nous



occupe depuis si longtemps, celui de l'institution des noms.

SOCRATE.

S'il en est ainsi, nous n'avons qu'à examiner si ces mots dont tu demandais l'explication, ῥοή, *courant*, ἴέναι, *aller*, σχέσις, *l'action de retenir*, imitent véritablement au moyen des lettres et des syllabes dont ils se composent, l'essence des choses qu'ils désignent.

HERMOGÈNE.

Sans doute.

SOCRATE.

Voyons d'abord si ces mots-là sont les seuls primitifs, ou bien s'il y en a beaucoup d'autres.

HERMOGÈNE.

Il y en a, je pense, beaucoup d'autres.

SOCRATE.

Cela est probable : mais le moyen de distinguer par où l'imitateur commence son imitation ? Puisque l'imitation de l'essence se fait avec des syllabes et avec des lettres, n'est-il pas raisonnable de distinguer d'abord celles-ci, de même que ceux qui étudient l'art du rythme s'occupent d'abord de la valeur des lettres, puis de celle des syllabes, et n'arrivent qu'après ces préliminaires à l'étude du rythme lui-même ?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Nous aussi, ne devons-nous pas distinguer d'abord les voyelles, et ensuite successivement les autres lettres, suivant leurs espèces, à savoir les consonnes, et d'abord les muettes; car tels sont les termes employés par les habiles en ces matières; puis les consonnes qui ont un son propre: enfin, parmi les voyelles mêmes, ne devons-nous pas distinguer les différentes espèces? Ces divisions établies, il faudrait passer à l'examen des noms, rechercher s'il en est auxquels tous les autres se ramènent, comme pour les lettres qui sont les principes de la connaissance même des noms, et si l'on y peut discerner, comme dans les lettres, des espèces différentes. Tout cela bien considéré, il s'agirait d'imposer à chaque chose un nom à sa ressemblance, soit qu'il faille donner à chacune un seul et unique nom, ou bien un nom composé, et mêlé de plusieurs noms. De même que les peintres, pour produire une image ressemblante, emploient tantôt une seule couleur, telle que le pourpre, ou toute autre couleur simple; tantôt des tons mélangés, comme lorsqu'ils composent le ton de chair, ou toute autre préparation que la ressemblance exige; de même, nous appliquerons à chaque chose, tantôt une seule lettre, tantôt plu-

sieurs réunies en syllabes, tantôt encore un assemblage de syllabes, dont nous composerons des noms et des verbes ; enfin, de ces noms et de ces verbes nous formerons quelque chose de grand, de beau et d'un, le discours, qui sera dans l'art des noms, dans la rhétorique, et dans tous les arts analogues, ce qu'est dans la peinture la représentation d'un être animé. Ou plutôt ce ne sera pas nous qui ferons cela : je me suis laissé entraîner à mes propres paroles : dès longtemps toutes ces combinaisons, ont été formées par les anciens ; et tout ce que nous avons à faire, si nous voulons les étudier en connaisseurs, c'est de les diviser comme nous avons fait jusqu'ici, et d'examiner de la même manière si les noms, soit primitifs, soit dérivés, sont convenables ou s'ils ne le sont pas. Procéder autrement et par voie de composition, ce serait mal s'y prendre et faire fausse route, mon cher Hermogène.

HERMOGÈNE.

Très probablement, Socrate.

SOCRATE.

Quoi donc, te croirais-tu capable de procéder à de semblables divisions ? Pour moi, je n'ai pas en moi cette confiance.

HERMOGÈNE.

Ni moi non plus, assurément.

SOCRATE.

Laissons donc cela : ou bien, veux-tu que nous le tentions et y fassions de notre mieux, quelque peu de succès que nous devions espérer, en nous expliquant bien d'avance, comme nous l'avons déjà fait pour les dieux ? Sans rien savoir de la vérité, nous voulions seulement, disions-nous, essayer d'interpréter les opinions des hommes à leur égard ; de même à présent, disons-nous à nous-mêmes que si nous devons jamais, nous ou d'autres, parvenir à des résultats satisfaisants sur cette question, ce ne peut être que par le moyen dont nous avons parlé. Mais enfin il faut, comme on dit, nous y employer de toutes nos forces. Que t'en semble ?

HERMOGÈNE.

Je suis tout à fait de ton avis.

SOCRATE.

Il peut sembler ridicule, Hermogène, de dire que des lettres, des syllabes, fassent connaître les choses par imitation. Il faut bien, pourtant, qu'il en soit ainsi. Nous n'avons rien de mieux à dire sur la vérité des mots primitifs, à moins de faire comme les auteurs de tragédies, qui ont recours dans l'embar-

ras aux machines de théâtre et font apparaître les dieux, et de nous tirer d'affaire en alléguant que ce sont les dieux eux-mêmes qui ont institué les premiers noms, et que par conséquent ces noms sont convenables. Sera-ce là notre meilleur et dernier argument, ou bien en reviendrons-nous à notre supposition de tout à l'heure, que ces noms nous sont venus de certains peuples barbares, plus anciens que nous? Ou dirons-nous enfin que l'antiquité de ces mots les dérobe à nos recherches, comme les mots barbares? Ce seraient là autant d'excuses, et de fort bonnes, pour celui qui ne voudrait pas rendre raison de la propriété des mots primitifs. Cependant, tant qu'on ignore, par quelque raison que ce soit, en quoi consiste la justesse de ces mots, il est impossible de rien connaître aux mots dérivés, qui ne peuvent s'expliquer que par les primitifs. Il est donc évident que quiconque se prétend habile dans l'intelligence des dérivés, doit pouvoir donner l'explication la plus complète et la plus claire des mots primitifs, ou s'attendre à ne dire sur les autres que des sottises. Es-tu d'un autre avis?

HERMOGÈNE.

En aucune façon, Socrate.

Pour moi, les idées que je me fais sur les mots primitifs me paraissent à moi-même téméraires et bizarres. Je te les dirai si tu veux. Si, de ton côté, tu as quelque chose de mieux à proposer, tu voudras bien m'en faire part.

HERMOGÈNE.  
Volontiers. Explique-toi toujours hardiment.

SOCRATE.  
D'abord il me semble voir dans la lettre ρ l'instrument propre à l'expression de toute espèce de mouvement. Mais à propos du *mouvement*, κίνησις, nous n'avons pas dit d'où vient ce mot. Il est clair que ce doit être de ἔσις, *élan* : car autrefois au lieu de l'η, on se servait de l'ε. Quant au κ qui commence le mot, il vient de κίειν, verbe étranger qui signifie *aller*, ἰέναι. Ainsi, si l'on savait le mot ancien, ce mot transporté exactement dans notre langue donnerait ἔσις; aujourd'hui on dit κίνησις, à cause du verbe étranger κίειν, du changement de l'ε en η, et de l'insertion du ν; mais il faudrait dire, à la rigueur, κίεσις. Le mot στάσις, *repos*, exprime la négation du mouvement, et n'est ainsi prononcé que pour l'élégance \*. Mais,

\* Socrate dérive sans doute στάσις de κίεσις, en ajoutant στ, et en retranchant l'ι et l'ε.

pour révenir, je disais que l'auteur des noms a trouvé dans la lettre ρ un excellent instrument pour rendre le mouvement, à cause de la mobilité de cette lettre. Aussi s'en est-il souvent servi à cette fin. Il a d'abord imité le mouvement, au moyen de cette lettre, dans les mots qui expriment l'action de couler, ρεῖν, *cours*; ροή; en suite, dans τρόμος, *tremblement*; τροχός, *âtre*; dans les verbes κρούειν, *frapper*; θράσειν, *blessar*, ἐρείξειν, *briser*; θρύπτειν, *broyer*, κερματίζειν, *morcele*; ῥυμβεῖν, *faire tournoyer*; c'est par la lettre ρ qu'il a donné à tous ces mots leur principale force d'imitation. Il avait remarqué, en effet, que c'est la lettre qui oblige la langue à se mouvoir et à vibrer le plus rapidement; et c'est pour cette raison qu'il a dû l'employer à l'expression de semblables idées. La lettre ι convenait à tout ce qui est fin, subtil, et capable de pénétrer les autres choses; aussi est-ce par ι que l'auteur des noms imite, dans ἵεναι et ἵεσθαι, l'action d'*aller*. C'est par les lettres sifflantes, φ, ψ, σ et ζ, qu'il rend tout ce qui présente l'idée du souffle, ψυχρόν, *froid*, ζέον, *bouillant*; σείεσθαι, *agiter*, et enfin σεισμός, *agitation*. Il emploie aussi ces mêmes lettres le plus possible quand il veut exprimer un objet gonflé τὸ φυσῶδες. Il aura également trouvé dans la pression que les lettres δ et τ font éprouver à

la langue, quelque chose de très convenable à l'imitation de ce qui *lie* ou *arrête*, δεσμός, στάσις. Ayant observé que dans l'articulation du λ la langue glisse, il en a formé par imitation les mots λεῖον, *lisse*, ὀλισθαίνειν, *glisser*, λιπαρόν, *luisant d'embonpoint*, κολλῶδες, *gluant*, et une foule d'autres. Le γ ayant la propriété d'arrêter ce mouvement de la langue, il l'a fait servir, réuni au λ, à l'imitation des choses *visqueuses*, *douces*, *collantes*, γλίσχρον, γλυκύ, γλοιῶδες. A l'égard du ν, remarquant que cette lettre retient la voix à l'intérieur, il en a fait, en imitant l'idée par le son, l'*intérieur*, le *dedans*, ἔνδον, ἐντός. Il a mis un α dans le mot μέγας, *grand*, et un η dans le mot μῆκος, *longueur*, parce que ce sont deux grands sons. Pour στρογγύλον, *rond*, il avait besoin de la lettre ο; aussi l'y a-t-il fait dominer. Partout il a accommodé à la nature des différents êtres les lettres et les syllabes des noms qu'il leur donnait, et dont il formait ensuite d'autres noms, toujours par imitation.

Voilà, Hermogène, en quoi consiste, à ce qu'il me semble, la propriété des noms; si toutefois Cratyle, qui nous écoute, n'est pas d'un autre avis.

## HERMOGÈNE.

Véritablement, Socrate, Cratyle m'a cent fois mis à la torture, comme je te le disais tout à



l'heure, en m'assurant que les noms ont une propriété naturelle, sans expliquer en quoi elle consiste; de sorte que je ne pouvais découvrir si c'était à dessein ou malgré lui qu'il en parlait en termes si obscurs. Maintenant, Cratyle, tu vas me déclarer devant Socrate, si tu admets ce qu'il vient d'avancer sur ce sujet; ou si tu as quelque chose de mieux à nous dire; en ce cas, parle, afin de t'instruire par les réponses de Socrate, ou de nous instruire toi-même tous les deux.

CRATYLE.

Quoi donc, Hermogène, te semble-t-il aisé d'apprendre ou d'enseigner si vite quelque chose que ce soit, et surtout une chose qui paraît être des plus grandes et des plus ardues?

HERMOGÈNE.

Non, sans doute, je ne le pense pas; mais j'aime ce mot d'Hésiode : c'est toujours la peine d'*ajouter peu de chose à peu de chose* \*. Si donc il t'est possible de nous aider tant soit peu, ne t'y refuse pas, de grâce, et rends-nous ce service, à Socrate et à moi.

SOCRATE.

D'abord, Cratyle, je ne prétends, quant à moi,

\* Hésiode, *Trav. et Jours*, v. 35g.

rien garantir de tout ce que je viens d'avancer; je n'ai fait que considérer avec Hermogène ce qui me venait à l'esprit; as-tu quelque chose de plus satisfaisant, dis-le-moi hardiment comme à un homme disposé à recevoir tes idées. Je ne serais, d'ailleurs, nullement surpris de te voir réussir mieux que moi; car tu me parais avoir étudié tout cela et par toi-même et dans les leçons d'autrui. Si donc tu possèdes quelque théorie meilleure, tu peux m'inscrire au nombre de tes disciples sur la question de la propriété des noms.

## CRATYLE.

Il est bien vrai, Socrate, que je me suis occupé de cette question; il se pourrait aussi que je fisse de toi mon disciple. Mais j'ai grand'peur qu'il n'arrive tout le contraire, et que je n'aie plutôt à te répondre ce que dit Achille à Ajax, dans les *Prières*\* : « Fils de Télamon, divin et puissant Ajax, tout ce que tu as dit part d'un noble cœur. » Et moi, Socrate, je trouve réellement que tu parles comme un oracle, soit que tu aies pris cette inspiration auprès d'Euthyphron, soit que quelque muse habite en toi, ignorée de toi-même jusqu'à ce jour.

\* C'est ainsi qu'on désignait alors l'ambassade auprès d'Achille, dans l'*Illiade*, liv. IX, v. 644.

SOCRATE.

O mon cher Cratyle ! je suis tout le premier à m'étonner de mon savoir, et à m'en méfier. Aussi serais-je d'avis de revenir sur tout ce que j'ai dit pour l'examiner de nouveau ; car, il n'y a pas pire erreur que celle où l'on s'induit soi-même, puisqu'alors nous sommes inséparables du trompeur qui nous suit partout. Il convient donc de revenir souvent sur ce que l'on a avancé, et de s'appliquer, comme dit ton poète \*, à *voir devant et derrière soi*. Ainsi revenons sur ce que nous avons dit tout à l'heure : la propriété du nom, disions-nous, consiste à représenter la chose telle qu'elle est. Tenons-nous cette définition pour vraie ?

CRATYLE.

Assurément, elle me semble vraie, Socrate.

SOCRATE.

Les mots sont donc faits pour enseigner ?

CRATYLE.

Oui.

SOCRATE.

Et ne disons-nous pas qu'il y a un art des noms et des artisans de noms ?

\* *Iliade*, liv. I, v. 343 ; liv. III, v. 109.

CRATYLE.

Sans doute.

SOCRATE.

Et lesquels?

CRATYLE.

Ceux que tu disais en commençant, les législateurs.

SOCRATE.

Or, n'en est-il pas de cet art, parmi les hommes, comme de tous les autres? Voici ce que je veux dire : les peintres, par exemple, ne sont-ils pas les uns meilleurs, les autres pires?

CRATYLE.

Certainement.

SOCRATE.

Les meilleurs ne sont-ils pas ceux qui font le mieux leur ouvrage, c'est-à-dire l'imitation des êtres vivants? les autres ne sont-ils pas ceux qui s'en acquittent plus mal? Parmi les architectes, les uns font aussi leurs maisons plus belles, les autres moins belles?

CRATYLE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Hé bien, les législateurs font-ils leurs œuvres, les uns meilleures, les autres pires?

CRATYLE.

Pour cela, je ne le crois pas.

SOCRATE.

Quoi, tu ne trouves pas qu'il y ait des lois meilleures, d'autres moins bonnes ?

CRATYLE.

Point du tout.

SOCRATE.

Et pour les noms, il n'y en a pas non plus, à ton sens, de plus justes les uns que les autres ?

CRATYLE.

Du tout.

SOCRATE.

Dès lors, tous les noms sont justes ?

CRATYLE.

Oui, tous ceux du moins qui sont des noms.

SOCRATE.

Comment ? Et ce nom d'*Hermogène* dont il était question tout à l'heure ! Faut-il avouer, ou que ce n'est pas là le nom de notre ami, qui n'appartient pas à la race d'Hermès, ou que du moins ce n'est pas son vrai nom ?

CRATYLE.

Je ne crois pas, Socrate, qu'il lui appartienne réellement ; il semble seulement lui appartenir ; ce sera plutôt celui de quelque autre individu dont la nature est telle que ce nom la suppose.

SOCRATE.

Dire que notre ami que voici est Hermogène, n'est-ce pas dire faux ? A moins peut-être qu'il ne

soit impossible de dire qu'il est Hermogène, s'il ne l'est pas.

CRATYLE.

Que veux-tu dire?

SOCRATE.

Ta pensée serait-elle qu'en aucun cas il n'est possible de dire faux \* ? Est-ce là ce que tu veux dire ? Cette opinion a trouvé, mon cher Cratyle, et trouve encore bien des partisans.

CRATYLE.

En effet, Socrate, quand je dis ce que je dis, puis-je dire ce qui n'est pas ? Dire le faux, ne serait-ce pas dire ce qui n'est pas ?

SOCRATE.

Voilà, mon cher, un raisonnement trop raffiné pour moi et pour mon âge. Réponds-moi seulement sur cette question : s'il est impossible de dire le faux, n'est-il pas possible de parler faux ?

CRATYLE.

Je n'admets pas même qu'on puisse parler faux.

SOCRATE.

Ni s'énoncer, ni interpeller quelqu'un à faux ? Si, par exemple, un homme qui te rencontre en

\* Voyez plus haut, p. 5.

voyage, disait, en te prenant la main : Salut, étranger athénien, Hermogène, fils de Smicrion ; appellerais-tu cela dire, parler, s'énoncer, ou bien interpeller, non pas toi, mais Hermogène, ou personne enfin ?

CRATYLE.

Pour moi, Socrate, je ne verrais là que de vains sons.

SOCRATE.

Je n'en veux pas davantage : l'homme qui émettrait ces sons, mentirait-il ou dirait-il la vérité, ou seulement une partie de vrai et une partie de faux ? Car cela me suffirait encore.

CRATYLE.

Moi, je dirais que cet homme ne fait que du bruit, ne fait que battre l'air inutilement, comme celui qui frappe sur un vase d'airain.

SOCRATE.

Voyons donc, Cratyle, si nous pourrions nous entendre. Admets-tu que le nom et l'objet nommé soient deux choses distinctes ?

CRATYLE.

Oui.

SOCRATE.

Accordes-tu aussi que le nom est en quelque manière une image de la chose ?

CRATYLE.

Certainement.

SOCRATE.

Sans doute tu conviens que les peintures sont aussi des imitations d'un autre genre.

CRATYLE.

Oui.

SOCRATE.

Voyons donc ; il faut que je n'entende pas ton idée, qui d'ailleurs peut être fort juste. Est-il ou n'est-il pas possible de rapporter et d'attribuer respectivement ces deux sortes d'imitations, savoir les noms et les peintures, aux objets qu'elles reproduisent ?

CRATYLE.

Oui, cela est possible.

SOCRATE.

Remarque bien ceci. D'abord, je puis rapporter l'image de l'homme à l'homme, celle de la femme à la femme, et ainsi du reste.

CRATYLE.

Oui.

SOCRATE.

Je puis aussi rapporter, tout au contraire, l'image de l'homme à la femme et celle de la femme à l'homme.

CRATYLE.

Cela est encore possible.



SOCRATE.

Ces applications différentes seront-elles justes l'une et l'autre, ou seulement l'une des deux?

CRATYLE.

L'une des deux seulement.

SOCRATE.

C'est-à-dire, je pense, celle qui rapportera à chaque objet ce qui lui appartient et lui ressemble.

CRATYLE.

C'est mon opinion.

SOCRATE.

Pour ne pas nous faire l'un à l'autre des querelles de mots, amis comme nous le sommes, accorde-moi ce que je vais te dire : lorsqu'on applique à une chose une image qui lui ressemble, que l'image soit un nom ou la représentation d'un être animé, je dis que cette application est faite avec propriété; et si c'est de noms qu'il s'agit, je dis de plus qu'elle est vraie. Je dis que l'application est impropre quand elle rapporte le dissemblable au dissemblable, et en outre qu'elle est fautive si c'est l'application d'un nom.

CRATYLE.

Mais il se pourrait bien, Socrate, que ce défaut de propriété dans l'application ne se rencontrât que dans la peinture, et que le

rapport des noms aux choses fût toujours juste.

SOCRATE.

Que dis-tu? Y a-t-il la moindre différence? Un homme vient et dit à un autre : Voici ton image ; ne peut-il pas lui montrer en effet son image, ou lui montrer celle d'une femme? J'appelle montrer offrir une chose au sens de la vue.

CRATYLE.

Fort bien.

SOCRATE.

Mais quoi, le même homme ne pourrait-il pas venir dire à l'autre : ceci est ton nom? Il est entendu que le nom est une imitation comme le tableau. Cet homme pourrait donc dire : ceci est ton nom, et offrir au sens de l'ouïe un mot qui serait en effet l'image de son interlocuteur, en disant *homme*, ou au contraire, en disant *femme*, prononcer un nom qui représenterait la partie femelle du genre humain. Cela ne peut-il pas arriver, et n'arrive-t-il pas quelquefois?

CRATYLE.

Je veux bien t'accorder encore cela.

SOCRATE.

Et tu fais bien, mon ami, s'il en est réellement ainsi; il ne faut pas nous épuiser en chicanes. Si donc l'application du nom à l'objet peut être faite avec propriété ou être impropre, nous conviendrons d'appeler la pre-

nière vraie, et la seconde fausse. Mais s'il est possible de faire des noms une application impropre, et de les rapporter à des choses auxquelles ils ne conviennent pas, on en peut faire autant des verbes. Et si cela est vrai des noms et des verbes, cela l'est aussi des phrases; car les phrases sont un assemblage des uns et des autres. Qu'en penses-tu, Cratyle?

CRATYLE.

Je pense comme toi, Socrate, et je crois que tu as raison.

SOCRATE.

Maintenant si nous comparons les mots primitifs à des images, il peut se faire qu'on donne à une peinture toutes les formes et toutes les couleurs qui conviennent au modèle, comme aussi on peut ne pas les donner toutes, en négliger ou en ajouter quelques-unes, tantôt plus, tantôt moins. N'est-il pas vrai?

CRATYLE.

Sans doute.

SOCRATE.

Et celui qui saura les rendre toutes, fera de beaux dessins et de beaux tableaux; celui au contraire qui en ajoutera ou en retranchera, fera aussi des dessins et des tableaux, mais de mauvais.

CRATYLE.

Oui.

SOCRATE.

Hé bien, si celui qui veut imiter la nature des choses au moyen des syllabes et des lettres, réunit toutes celles qui conviennent, l'image qui en résultera ne sera-t-elle pas bonne? et cette image n'est autre chose que le nom. Si au contraire il omet ou ajoute tant soit peu de lettres ou de syllabes, n'est-il pas vrai qu'il en résultera encore une image, mais qui ne sera pas bonne? en sorte qu'il y aura des noms bien faits, et de mal faits.

CRATYLE.

Peut-être.

SOCRATE.

Peut-être donc se trouvera-t-il de bons et de mauvais faiseurs de noms?

CRATYLE.

Oui.

SOCRATE.

Et ne les appelions-nous pas législateurs?

CRATYLE.

Oui.

SOCRATE.

Peut-être donc en sera-t-il de cet art comme de tous les autres arts : il y aura de bons législateurs et de mauvais; c'est la conséquence de tout ce que nous venons de reconnaître.

CRATYLE.

C'est fort bien ; mais tu vois, Socrate, que lorsque nous avons formé les noms, suivant les lois de l'art de la grammaire, avec l'*a*, le *b*, ou autres lettres, si nous venons à ajouter, retrancher, ou seulement déplacer quelqu'un de ces éléments, on ne pourra plus dire que nous écrivons ce mot, et que seulement nous ne l'écrivons pas comme il faut ; je dis que nous ne l'écrivons plus du tout, et qu'il devient tout autre du moment qu'on lui a fait subir quelque-une de ces modifications.

SOCRATE.

J'ai bien peur, Cratyle, que cette manière de voir ne soit pas juste.

CRATYLE.

Comment cela ?

SOCRATE.

Il se peut bien qu'il en soit comme tu le dis, pour tout ce dont l'existence ou la non-existence dépend d'un nombre déterminé. Par exemple, si à dix, ou à tout autre nombre, tu ajoutes ou tu retranches quelque chose, tu as aussitôt un nombre différent. Mais la justesse d'une chose qui consiste, comme l'image, dans certaine qualité, n'est pas aux mêmes conditions. Au contraire, pour être image, il ne faut pas que l'image représente complètement la chose imitée. Vois si j'ai raison :

y aurait-il réellement ces deux choses, savoir Cratyle et l'image de Cratyle, si quelque divinité avait représenté dans l'image non-seulement la couleur et la forme du modèle, comme font les peintres, mais encore tout l'intérieur de ta personne, tel qu'il est, avec le même degré de mollesse et de chaleur, même mouvement, même âme, même raison; en un mot, si elle t'avait reproduit tout entier, et que, la copie achevée, elle l'eût placée auprès de toi, y aurait-il là Cratyle et l'image de Cratyle, ou bien deux Cratyles?

CRATYLE.

Il me semble, Socrate, que cela ferait deux Cratyles.

SOCRATE.

Tu vois donc, mon ami, que nous devons modifier l'idée que nous nous étions faite de la propriété d'une image; et ne pas vouloir à toute force que ce ne soit plus une image, dès qu'il y manque quelque chose ou qu'il s'y trouve quelque chose de trop. Ne sens-tu pas de combien il s'en faut que les images renferment exactement tout ce qui se rencontre dans leurs modèles?

CRATYLE.

Si fait.

SOCRATE.

Véritablement, Cratyle, ce serait une plaisante aventure si les choses et leurs noms devenaient semblables de tout point. Tout se trouverait double, et il n'y aurait plus moyen de distinguer où serait le nom et où serait la chose.

CRATYLE.

Tu as raison.

SOCRATE.

Consens donc, sans hésiter davantage, brave Cratyle, à reconnaître des noms qui conviennent aux choses et d'autres qui ne leur conviennent pas; et n'exige pas qu'ils renferment toutes les lettres nécessaires pour les rendre de tout point conformes à ce qu'ils désignent; mais plutôt accorde-nous que, dans un mot, peut être introduite telle lettre qui ne soit pas convenable; et si une lettre dans un mot, un mot dans la phrase; si un mot dans la phrase, une phrase dans le discours, sans qu'il faille contester pour cela que les mots et le discours expriment la chose, du moment que l'on y trouve le caractère distinctif de cette chose, comme nous l'avons trouvé en examinant les noms des lettres; car tu te rappelles ce que nous en avons dit précédemment Hermogène et moi.

CRATYLE.

Oui, je m'en souviens.

SOCRATE.

La chose sera donc nommée, si ce caractère se retrouve dans le nom, lors même que tous les traits convenables n'y seraient pas rassemblés; le nom sera bon, si ces traits y sont tous; mauvais, s'il n'y en a que fort peu. Consentons à reconnaître encore là le discours, cher Cratyle, si nous ne voulons pas payer l'amende, comme à Égine, quand on se trouve encore en route à une certaine heure de la nuit; car on pourrait dire que nous sommes en vérité bien lents à arriver des noms aux choses. Ou bien, cherche une autre explication de la propriété du nom, et conteste-nous qu'il soit la représentation des choses au moyen des lettres et des syllabes : car, enfin, tu ne peux, sans te contredire toi-même, maintenir à la fois ce que tu disais et ce que tu viens de m'accorder.

CRATYLE.

Tout cela, Socrate, me paraît bien dit, et je l'admets.

SOCRATE.

Puisque nous voilà d'accord, poursuivons. Pour que le nom soit bien fait, disions-nous, il faut qu'il renferme les lettres convenables?



CRATYLE.

Oui.

SOCRATE.

Et ces lettres sont celles qui ont de la ressemblance avec les objets.

CRATYLE.

Soit.

SOCRATE.

Voilà pour les mots bien faits. Quant aux autres, il faut bien encore, puisqu'enfin ce sont des images, que la plupart des lettres dont ils se composent, soient convenables et conformes aux choses; mais en même temps ils en renfermeront d'autres qui ne le seront pas, et c'est par là que ces noms devront être estimés mauvais. Est-ce ainsi que nous l'entendons?

CRATYLE.

Je ne le contesterai pas, Socrate, moi qui ne voudrais pas même avouer pour nom tout nom qui ne serait pas bien fait.

SOCRATE.

N'admetts-tu pas que le nom doit être une représentation de l'objet?

CRATYLE.

Sans doute.

SOCRATE.

Et trouves-tu que l'on puisse dire des noms

que les uns sont primitifs, les autres formés de ceux-là?

CRATYLE.

Oui.

SOCRATE.

Mais si ces primitifs doivent être autant de représentations de leurs objets, conçois-tu un meilleur moyen de les rendre tels que de les faire aussi semblables que possible à ce qu'ils doivent exprimer? Ou bien aimes-tu mieux dire avec Hermogène, et beaucoup d'autres, que les noms sont des conventions qui ne représentent rien qu'à ceux entre lesquels la convention s'est faite et qui avaient connu d'abord les choses elles-mêmes, que la convention en un mot fait toute la propriété des noms, et qu'il est fort indifférent qu'on les ait établis comme nous voyons qu'on l'a fait, ou bien tout au rebours; comme si nous appelions grand ce que nous appelons petit, et petit ce que nous appelons grand? Laquelle de ces doctrines préfères-tu?

CRATYLE.

Sans comparaison, Socrate, il vaut mieux représenter les choses par l'imitation que d'une façon entièrement arbitraire.

SOCRATE.

Fort bien. Mais pour que les noms soient con-

formes aux choses, n'est-il pas nécessaire que les lettres aussi soient naturellement semblables aux choses, puisque c'est avec les lettres que les noms primitifs doivent être formés? Je m'explique : aurait-on jamais pu rendre le tableau dont nous parlions tout à l'heure, semblable au modèle qu'il représente, si la nature n'eût fourni pour le composer des couleurs pareilles à celles du modèle? L'aurait-on pu?

CRATYLE.

Nullement.

SOCRATE.

Et de même, les noms ressembleraient-ils jamais à quoi que ce fût, si les éléments qui les composent ne se trouvaient pas avoir naturellement de la ressemblance avec les choses dont les noms nous offrent l'image; et ces éléments, ne sont-ce pas les lettres?

CRATYLE.

Oui.

SOCRATE.

Suis - moi donc maintenant dans la même recherche où je suis entré avec Hermogène. Par exemple, trouves-tu que nous ayons raison de dire que la lettre  $\rho$  est propre à exprimer le changement de lieu, le mouvement, la rudesse?

CRATYLE.

Assurément.

SOCRATE.

Et la lettre λ à exprimer ce qui est poli, doux, et les autres qualités analogues dont nous avons parlé?

CRATYLE.

Oui.

SOCRATE.

Tu sais sans doute que ce que nous appelons σκληρότης, *rudesse*, les Érétriens l'appellent σκληροτήρ.

CRATYLE.

Je le sais.

SOCRATE.

Ce ρ et ce ζ ressemblent-ils donc à la même chose? Le mot présente-t-il la même idée à ceux qui le terminent en ρ, et à nous qui le terminons en ζ, ou le sens est-il différent?

CRATYLE.

Il est clair que c'est le même sens.

SOCRATE.

Cela viendrait-il de ce que le ρ et le ζ sont semblables entre eux, ou de ce qu'ils ne le sont pas?

CRATYLE.

De ce qu'ils sont semblables.

SOCRATE.

Semblables absolument?

CRATYLE.

Du moins, je pense, pour l'expression du mouvement.

SOCRATE.

Mais ce λ placé dans le mot *σκληρότης* n'exprime-t-il pas le contraire de la rudesse?

CRATYLE.

Peut-être en effet n'est-il pas bien à sa place, Socrate. Tu as assez retranché ou ajouté de lettres, partout où il le fallait, dans les explications que tu as données à Hermogène; et pour moi, je trouvais que tu faisais bien; de même ici, peut-être faudrait-il substituer un ρ au λ.

SOCRATE.

Je suis de ton avis; mais quoi, de la façon dont nous prononçons aujourd'hui ce mot *σκληρόν*, *rude*, est-ce que nous ne nous comprenons pas mutuellement? Toi-même, ne l'entends-tu pas en ce moment même où je le prononce?

CRATYLE.

Je l'entends, cher Socrate, à cause de l'usage.

SOCRATE.

Mais quand tu dis l'usage, crois-tu parler d'autre chose que d'une convention? L'usage ne consiste-t-il pas en ce que, quand je prononce un mot, je conçois quelque chose, et

que toi, en même temps, tu reconnais que c'est à cette chose que je pense? Ne l'entends-tu pas ainsi?

CRATYLE.

Oui.

SOCRATE.

Si donc tu reconnais l'objet lorsque je prononce un mot, je me suis fait comprendre de toi.

CRATYLE.

Il est vrai.

SOCRATE.

Et pourtant c'est au moyen de quelque chose qui ne ressemble pas à ce que j'ai en pensée lorsque je parle, s'il est vrai, comme tu l'avoues, que la lettre λ n'ait rien qui ressemble à la rudesse. Qu'y a-t-il là autre chose qu'une convention que tu as faite avec toi-même, et qui devient pour toi la règle unique de la propriété du nom, s'il est vrai que les lettres une fois reçues par l'usage et la convention désignent aussi bien ce qu'elles n'imitent pas que ce qu'elles imitent? Et quand même l'usage ne serait pas une pure convention, toujours ne faudrait-il pas faire dépendre la signification de la ressemblance, mais de l'usage. Car c'est l'usage, à ce qu'il paraît, qui désigne les choses, par le dissemblable comme par le semblable. Ainsi, Cratyle, puisque nous

sommes d'accord sur tout ceci ; car ton silence est pour moi un consentement ; il nous faut bien reconnaître que la convention et l'usage contribuent pour quelque chose au choix des termes dont nous nous servons pour exprimer nos pensées. Prenons, par exemple, les noms de nombre. Où trouverais-tu pour chaque nombre un nom qui lui ressemblât, si tu ne t'en rapportais un peu sur la propriété des noms à un accord, à une convention faite avec toi-même ? Pour moi, j'aime sans doute que les noms ressemblent autant que possible aux objets ; mais en vérité il faut prendre garde, comme disait Hermogène, de trop faire violence aux mots pour les ramener à cette ressemblance, et on est souvent contraint, pour en justifier le sens, d'en appeler tout simplement à la convention. Mais le nom le mieux fait est celui qui se compose entièrement, ou du moins en grande partie, d'éléments semblables aux choses, car ce sont là ceux qui conviennent ; le nom le plus mal fait est celui qui n'en renferme aucun. Dis-moi maintenant quelle vertu nous devons reconnaître aux noms et quel est le bien qu'ils produisent.

CRATYLE.

Je crois, Socrate, qu'ils ont la vertu d'enseigner, et qu'on peut dire, sans restriction,

que qui sait les noms sait aussi les choses.

SOCRATE.

Peut-être, Cratyle, l'entends-tu en ce sens, que quand on sait ce qu'est le nom, comme le nom est semblable à la chose, on sait également ce qu'est celle-ci, puisque la connaissance des choses qui se ressemblent appartient à une seule et même science. Telle est, je crois, ta pensée, quand tu dis que qui sait le nom sait aussi la chose.

CRATYLE.

C'est cela même.

SOCRATE.

Voyons donc ce que c'est que cette manière d'enseigner les choses dont tu viens de parler, et s'il n'y en a pas une autre, quoique inférieure à celle-ci, ou bien si celle-ci est la seule. De ces deux opinions, quelle est la tienne?

CRATYLE.

La dernière, savoir qu'il n'existe absolument pas d'autre enseignement, que celui dont nous avons parlé est unique et qu'il est excellent.

SOCRATE.

Mais crois-tu que ce soit là en quoi consiste l'art de trouver les choses, et que celui qui a trouvé les noms ait aussi découvert les choses qu'ils désignent, ou enfin, que si telle est la



méthode pour apprendre, il n'y en ait pas une autre pour chercher et pour découvrir.

CRATYLE.

Non, l'unique méthode de recherche et d'invention est encore celle dont nous parlons.

SOCRATE.

Supposons donc, Cratyle, un homme qui, dans la recherche de la nature des choses, ne prendrait d'autres guides que les noms. Ne penses-tu pas qu'il courrait grand risque de se tromper?

CRATYLE.

Comment cela?

SOCRATE.

Il est bien clair, disons-nous, que celui qui a composé les noms les a formés d'après la manière dont il concevait les objets eux-mêmes; n'est-il pas vrai?

CRATYLE.

Oui.

SOCRATE.

Et si celui-là ne les concevait pas bien, et qu'il leur ait donné des noms conformes à sa manière de les concevoir, que pouvons-nous faire en le suivant, que de nous tromper?

CRATYLE.

Mais, Socrate, il n'en peut être ainsi. Il faut de toute nécessité ou bien que celui qui établit

les noms, les établisse avec la connaissance des choses, ou bien, comme je disais tout à l'heure, qu'il n'y ait pas absolument de nom. Et la meilleure preuve que l'auteur des noms ne s'est pas trompé, c'est cette concordance qu'il a su mettre entre tous. N'avais-tu pas toi-même cette pensée quand tu nous faisais remarquer l'analogie et la tendance commune de tous les noms?

SOCRATE.

Mais cela même, mon cher Cratyle, n'est pas encore une apologie suffisante. Il serait tout simple que si celui qui a établi les noms avait commencé par commettre une erreur, il y eût ramené par force et fait concorder tout le reste; il n'y aurait là rien d'étonnant; de même que dans la construction d'une figure géométrique, si l'on part d'une erreur légère et presque insensible, il faut que toute la suite y réponde. Chacun doit donc en toute chose s'assurer par la plus sérieuse réflexion et le plus soigneux examen, si le principe est juste ou s'il ne l'est point; et c'est quand le principe est une fois bien éprouvé que toutes les conséquences doivent en découler naturellement. Au reste, je serais un peu étonné que les noms fussent parfaitement d'accord les uns avec les autres. Revenons donc à ce que nous avons précédemment examiné. Nous disions

que les noms nous représentent le monde comme livré à un mouvement et à un flux universel. N'est-ce pas là le sens que tu leur attribues ?

CRATYLE.

Assurément, et ce sens est tout à fait juste.

SOCRATE.

Reprenons d'abord le mot ἐπιστήμη, *science* ; c'est un mot ambigu, mais qui paraît exprimer plutôt l'*arrêt* de l'âme *sur* les choses, ἵσθησιν ἐπί, que son mouvement de concert avec elles, en sorte qu'il vaudrait mieux prononcer le commencement, comme on le fait aujourd'hui, et au lieu de retrancher l'ε\*, ajouter un ι : ἐπιῖσθήμη. Le mot βέβαιον, *stable*, semble offrir l'image d'une *base*, βάσις, d'un état stationnaire et non pas du mouvement. ἱστορία, *histoire*, paraît signifier ce qui *arrête le mouvement*, ἵσθησιν τὸν ῥοῦν. Πίστον, *croyable*, renferme évidemment ἵσταν, *arrêter*. Μνήμη, *mémoire*, indique clairement la *permanence*, μονή, dans l'âme, et non pas un mouvement. Qu'on examine en outre les mots ἀμαρτία, *erreur*, et ξυμφορά, *accident*, et on y trouvera un sens analogue à celui que nous avons donné à ξύνεσις, *compréhension*, à ἐπιστήμη, *science*, et à beaucoup d'autres qui désignent des choses dignes de

\* Voyez p. 81.

louange \*. A côté de ces exemples viennent se placer les mots ἀμαθία, *ignorance*, et ἀκολασία, *intempérance*. Le premier désignerait le mouvement d'un être *allant ensemble avec Dieu*, ἅμα τῷ θεῷ ἰόν; et dans le second je retrouve clairement l'*action de suivre* les choses, ἀκολουθία. De là il résulterait que les noms que nous donnons aux choses les plus mauvaises seraient entièrement semblables aux noms des choses les meilleures. Je ne doute pas qu'en s'y appliquant on ne trouvât un grand nombre d'exemples de ce genre, d'où on pourrait conclure que l'auteur des noms a voulu exprimer, non pas que les choses sont en mouvement, mais au contraire qu'elles sont immobiles.

## CRATYLE.

Cependant, Socrate, tu vois que le premier sens est celui que l'auteur des noms a donné au plus grand nombre de mots.

## SOCRATE.

Qu'importe, Cratyle ! Allons-nous, pour nous assurer de la propriété des noms, les compter comme des cailloux de scrutin, et tenir pour vrai le sens indiqué par le plus grand nombre ?

\* Les étymologies auxquelles Socrate fait allusion paraissent être, pour ἀμαρτία, ἁμαρτεῖν, *aller de compagnie*, ou ἀμάρροια, *flux simultané* ; et pour συμφορά, σὺν φέρεσθαι, *être porté avec*.

CRATYLE.

Cela ne serait pas fort raisonnable.

SOCRATE.

Non assurément, mon ami. Mais restons-en là sur ce sujet, et voyons si nous serons encore du même avis sur une autre question. Dis-moi, ne sommes-nous pas convenus que ceux qui, à diverses époques, ont institué les noms, soit chez les Grecs, soit chez les Barbares, sont réellement des législateurs, et que l'art auquel appartient cette institution est celui de la législation ?

CRATYLE.

Oui.

SOCRATE.

Les premiers législateurs, qui ont institué les premiers noms, l'ont-ils fait avec la connaissance des choses qu'ils nommaient ou sans cette connaissance ?

CRATYLE.

Je crois, moi, qu'ils avaient cette connaissance.

SOCRATE.

Et sans doute, cher Cratyle, ils n'auraient pu établir les noms, si elle leur eût manqué ?

CRATYLE.

Je ne le pense pas.

SOCRATE.

Eh bien, revenons au point d'où nous sommes

partis. Tu disais, si tu t'en souviens, qu'on ne peut établir un nom qu'autant que l'on connaît la nature de l'objet auquel on le donne. Maintiens-tu cette opinion?

CRATYLE.

J'y persiste.

SOCRATE.

Et tu attribues également cette connaissance préalable des choses à l'auteur des mots primitifs?

CRATYLE.

Assurément.

SOCRATE.

Mais au moyen de quels noms aurait-il appris ou trouvé les choses, puisque les premiers mots n'existaient pas encore, et que, d'autre part, nous avons dit qu'on ne peut apprendre ou trouver les choses qu'après avoir appris ou trouvé de soi-même la signification des noms?

CRATYLE.

Cela est embarrassant, Socrate.

SOCRATE.

Comment pourrions-nous dire que pour instituer les noms en législateurs, ils ont dû connaître les choses, avant qu'il y eût des noms et qu'ils en connussent aucun, s'il était vrai que l'on ne pût connaître les choses que par leurs noms?

CRATYLE.

La meilleure réponse à faire, ce serait, je pense, Socrate, de dire que c'est quelque puissance supérieure à l'humanité qui a établi les premiers noms; d'où il suivrait nécessairement que ces noms sont tout-à-fait propres aux choses.

SOCRATE.

Mais maintenant, penses-tu que celui qui les institua, soit démon, soit Dieu, ait pu se contredire lui-même? Et n'étais-tu pas de mon avis sur ceux que j'examinais tout à l'heure?

CRATYLE.

Mais c'est que ceux-là ne sont pas des noms.

SOCRATE.

Lesquels veux-tu dire? Ceux qui se rapportent à l'idée du repos ou ceux qui se rapportent à l'idée du mouvement? Car, ainsi que nous l'avons remarqué, ce n'est pas le nombre qui doit décider.

CRATYLE.

Non, cela ne serait pas juste, Socrate.

SOCRATE.

Voilà donc une guerre civile entre les noms, et chaque parti prétendra être seul légitime. Auquel donnerons-nous raison, et d'après quel principe? Ce ne pourra pas être en vertu d'autres noms, puisqu'il n'y en a point. Il devient évident qu'il faut chercher hors des noms quel-

que autre principe qui, en nous enseignant la vérité des choses, nous fasse connaître, sans le secours des noms, quels sont les véritables, ceux qui se rattachent à la première de ces doctrines, ou ceux qui se rattachent à la seconde.

CRATYLE.

A la bonne heure.

SOCRATE.

S'il en est ainsi, Cratyle, il est possible d'acquérir sans les noms la connaissance des choses.

CRATYLE.

Soit.

SOCRATE.

Et par quel moyen crois-tu que l'on puisse arriver à cette connaissance, sinon par le moyen le plus naturel et le plus raisonnable, c'est-à-dire en étudiant les choses dans leurs rapports, lorsqu'elles sont de la même famille, ou en elles-mêmes? Ce qui est étranger aux choses ne peut rien nous montrer qui ne leur soit étranger, et non pas les choses mêmes.

CRATYLE.

Cela me paraît vrai.

SOCRATE.

Suis-moi donc, par Jupiter! N'avons-nous pas souvent reconnu que les noms bien faits sont conformes à ce qu'ils désignent et sont les images des choses?



CRATYLE.

Oui.

SOCRATE.

Si donc on peut connaître les choses, et par leurs noms et en elles-mêmes, quelle est de ces deux sortes de connaissance la plus belle et la plus sûre? Est-ce de demander d'abord à l'image si elle est fidèle, et de rechercher ensuite ce qu'est la vérité qu'elle représente, ou bien de demander à la vérité ce qu'elle est en elle-même, et de s'assurer ensuite si l'image y répond?

CRATYLE.

C'est, je pense, à la vérité même qu'il faut s'adresser d'abord.

SOCRATE.

Mais de décider par quelle méthode il faut procéder pour découvrir la nature des êtres, c'est peut-être une entreprise au-dessus de mes forces et des tiennes; qu'il nous suffise d'avoir reconnu que ce n'est pas dans les noms, mais dans les choses mêmes, qu'il faut étudier les choses.

CRATYLE.

Il paraît, Socrate.

SOCRATE.

Prenons garde encore de nous laisser abuser par ce grand nombre de mots qui se rapportent au même système. Ceux qui ont institué

les noms ont beau les avoir formés d'après cette idée que tout est dans un mouvement et un flux perpétuel, car je crois qu'en effet c'était là leur pensée, il se pourrait bien qu'il n'en fût pas ainsi dans la réalité, et que les auteurs mêmes des noms, saisis d'une sorte de vertige, fussent tombés dans un tourbillon où ils nous entraînent avec eux. Voici, par exemple, cher Cratyle, une question qui me revient souvent comme en rêve : devons-nous dire que le beau et le bon existent par eux-mêmes, et toutes les choses de cette sorte ?

CRATYLE.

Il me le semble, Socrate.

SOCRATE.

Je ne demande pas si un beau visage ou tout autre objet beau, car tout cela est dans un flux perpétuel, mais si le beau lui-même ne subsiste pas toujours tel qu'il est ?

CRATYLE.

Il le faut bien.

SOCRATE.

S'il passait incessamment, serait-il possible de dire qu'il existe, et tel qu'il est ? Tandis que nous parlons, ne serait-il pas déjà autre, et n'aurait-il pas perdu sa première forme ?

CRATYLE.

Nécessairement.

SOCRATE.

Or, comment une chose pourrait-elle être, qui ne fût jamais de la même manière? Car si il y a un moment où elle demeure semblable à elle-même, il est clair que dans ce moment-là elle ne passe point. Mais si d'autre part elle subsiste toujours la même et de la même manière, comment, ne sortant en rien de son essence, pourrait-elle changer et se mouvoir?

CRATYLE.

Cela ne serait pas possible.

SOCRATE.

En outre, une pareille chose ne pourrait être connue par personne. Car, tandis qu'on approcherait pour la connaître, elle deviendrait autre; de sorte qu'il serait impossible de savoir ce qu'elle est et comment elle est. Il ne saurait y avoir de connaissance d'un objet qui n'a pas de manière d'être déterminée.

CRATYLE.

Cela est vrai.

SOCRATE.

On ne peut pas même dire qu'il puisse y avoir une connaissance quelconque, si tout change sans cesse et que rien ne subsiste. Car si cette chose même que nous nommons la connaissance ne cesse pas d'être la connaissance, la connaissance subsiste, et il y a connaissance. Mais si la forme

même de la connaissance vient à changer, elle se change en une autre forme qui n'est pas celle de la connaissance, et il n'y a plus connaissance; et, si elle change toujours, il n'y aura jamais de connaissance. Dès lors plus rien qui connaisse, ni rien qui soit connu. Mais si ce qui connaît subsiste, si ce qui est connu subsiste aussi, si le beau, si le bon subsistent, et ainsi des autres êtres de cette nature, tout cela ne ressemble guère à cette mobilité et à ce flux universel dont nous parlions tout à l'heure. Est-ce dans cette dernière opinion qu'est la vérité, ou dans celle d'Héraclite et de beaucoup d'autres avec lui \*, c'est ce qu'il n'est point facile de décider. Il n'est pas d'un homme sage de se soumettre aveuglément, soi et son âme, à l'empire des mots, de leur accorder une foi entière, ainsi qu'à leurs auteurs, d'affirmer que ceux-ci possèdent seuls la science parfaite, et de porter sur soi-même et sur les choses ce merveilleux jugement qu'il n'y a rien là de stable, mais que tout change comme l'argile, que les choses sont comme des malades affligés de fluxions, et que tout est dans un écoulement perpétuel. Peut-être, cher Cratyle, en est-il ainsi; peut-être n'en est-il rien. Il faut donc regarder la chose en face et d'un œil ferme, et ne rien admettre trop facilement. N'es-tu pas

\* Voyez le *Théétète*.

jeune encore, et dans l'âge de la force? Puis quand tu auras bien étudié la question, si tu en trouves une bonne solution, il faut venir m'en faire part.

CRATYLE.

Je le veux bien. En attendant tu sauras, Socrate, que j'y ai déjà réfléchi, et que tout bien pesé et considéré je préfère de beaucoup l'opinion d'Héraclite.

SOCRATE.

En ce cas, mon ami, tu voudras bien m'instruire à ton retour. Quant à présent, va à la campagne, puisque tu as fait tes préparatifs pour cela. Voilà Hermogène qui t'accompagnera.

CRATYLE.

Fort bien, Socrate; mais de ton côté pense encore au sujet qui vient de nous occuper.



**LE SOPHISTE,**

OU

**DE L'ÊTRE.**





---

# LE SOPHISTE,

OU

## DE L'ÊTRE.

---

*Interlocuteurs :*

THÉODORE, THÉÉTÈTE, UN ÉTRANGER  
D'ÉLÉE, SOCRATE.

.....

THÉODORE \*.

Ainsi que nous en sommes convenus hier, Socrate, nous arrivons ponctuellement, Théétète et moi ; et voici un étranger que nous amenons avec nous. Natif d'Élée, il est de l'école de Parménide et de Zénon : c'est un philosophe.

SOCRATE.

Eh que sais-tu, cher Théodore, si, au lieu

\* Théodore de Cyrène, musicien, astronome, et surtout géomètre distingué, dont Platon, au rapport de Diogène de Laërte, avait suivi les leçons à Cyrène. Théodore figure aussi dans le *Politique* et dans le *Théétète*, où il défend les opinions de Protagoras.

d'un étranger, ce n'est pas un dieu que tu nous amènes, suivant ce que dit Homère : que les dieux, et surtout celui qui protège les étrangers, se sont faits maintes fois les compagnons des mortels justes et vertueux, pour venir observer les iniquités et la bonne conduite des hommes\*. Ainsi, il se pourrait bien que tu eusses en ce moment pour compagnon quelqu'un de ces êtres supérieurs, qui serait venu examiner par lui-même et réfuter nos misérables raisonnements, une sorte de dieu de la réfutation.

THÉODORE.

Non, Socrate, ce n'est pas là le caractère de cet étranger; il est plus indulgent que les disputeurs de profession. Quant à moi, si je ne vois pas un dieu en lui, du moins je le tiens pour divin; je tiens pour tel tout philosophe.

SOCRATE.

Et tu as raison, mon ami. Je crains seulement que cette race d'hommes ne soit guère plus facile à reconnaître que la race même des dieux. Ces personnages (je ne parle pas des faux philosophes, mais des vrais) voyagent de ville en ville, en laissant tomber d'en haut leurs regards sur la vie qu'on mène en ces régions inférieures, et l'ignorance les fait paraître

\* Homère, *Od.*, VII, 485; IX, 270.

sous des aspects très-divers. Les uns ne font d'eux aucun cas, les autres en font un cas infini. Ils semblent à ceux-ci des politiques, à ceux-là des sophistes. Enfin il y a des gens qui les prennent tout simplement pour des fous achevés. Sur quoi, je demanderais volontiers à notre étranger, avec son agrément, comment on considère et comment on nomme tout cela dans son pays.

THÉODORE.

De quoi veux-tu parler?

SOCRATE.

Du sophiste, du politique et du philosophe.

THÉODORE.

Mais qu'y a-t-il là qui t'embarrasse et qui te suggère cette question?

SOCRATE.

Le voici : je voudrais savoir si , chez notre hôte, tous ces noms représentent un seul objet ou deux, ou bien encore, puisqu'il y a trois noms, si, distinguant de même trois classes d'individus, on attache à chaque nom séparément une idée particulière.

THÉODORE.

Il ne peut avoir aucune raison, ce me semble, de nous refuser cet éclaircissement. N'est-il pas vrai, étranger?

L'ÉTRANGER.

Non, Théodore, je n'en ai aucune, et il n'est pas difficile de répondre que ce sont chez nous trois classes distinctes; mais de déterminer nettement ce qu'est chacune de ces classes, c'est une besogne qui n'est pas si petite ni si aisée.

THÉODORE.

C'est un heureux hasard, Socrate, qui t'a fait tomber à peu près sur les mêmes questions que nous lui avons adressées avant de nous rendre ici; et il nous avait déjà fait la même réponse. Il avoue qu'il a souvent entendu établir cette distinction, et qu'il ne l'a pas oubliée.

SOCRATE.

En ce cas, étranger, pour le premier service que nous te demandons, nous ne saurions éprouver de ta part un refus. Seulement, dis-nous d'abord si tu as coutume de présenter et de développer toi-même tes arguments, ou bien si tu préfères la méthode des interrogations, méthode dont j'ai vu Parménide tirer les plus beaux discours du monde, à une époque où j'étais bien jeune encore, et lui très-avancé en âge.

L'ÉTRANGER.

Celle-ci est plus commode, Socrate, avec un

interlocuteur facile et de bonne composition; autrement il vaut mieux parler seul.

SOCRATE.

Eh bien! tu n'as qu'à choisir celui de nous qu'il te plaira; tu peux compter sur notre docilité à tous; mais, si tu veux t'en rapporter à moi, tu choisiras quelqu'un des moins âgés, ce jeune Théétète, par exemple, ou tout autre à ton gré.

L'ÉTRANGER.

Je t'avoue, Socrate, que j'ai quelque honte, pour la première fois que je me trouve en cette compagnie, de voir qu'au lieu d'un entretien, où un mot amène l'autre, il faut que j'entre dans une discussion longue et serrée, et que je la soutienne, soit seul, soit avec un autre, comme si je faisais une démonstration publique; car, dans le fait, la question n'est pas si facile qu'on pourrait le croire au premier abord; elle exige, au contraire, un long développement. D'un autre côté, refuser de te complaire, ainsi qu'à tes amis, surtout après ce que tu m'as dit, il me semble que ce serait en user mal avec des hôtes et d'une façon peu civile; d'autant plus que j'accepte avec grand plaisir Théétète pour interlocuteur, d'après l'entretien que j'ai eu tout à l'heure avec lui, et sur l'invitation que tu me fais maintenant.

THÉÉTÈTE.

Mais, étranger, es-tu bien sûr que de cette manière tu rendes service à toute la compagnie, comme disait Socrate ?

L'ÉTRANGER.

Il paraît, Théétète, qu'il n'y a plus rien à dire là-dessus; c'est à toi que je dois m'adresser; et si à la longue tu te fatigues, ce n'est pas à moi, mais à tes amis qu'il faudra t'en prendre.

THÉÉTÈTE.

J'espère bien ne pas perdre courage; mais s'il en arrivait autrement, nous prendrions pour me soutenir le Socrate que voici, qui a de commun avec Socrate le nom qu'il porte, et avec moi d'être de mon âge et mon compagnon de gymnastique; il est accoutumé à partager presque toutes mes fatigues.

L'ÉTRANGER.

Fort bien; c'est à quoi tu aviseras à part toi dans la suite de l'entretien; mais, à nous deux, il faut, je crois, que nous commençons par le sophiste, que nous cherchions avant tout et que nous tâchions d'expliquer ce que c'est; car jusqu'ici nous ne sommes d'accord que sur le nom, et peut-être chacun de nous se fait-il de la chose une idée différente. Or, il vaut toujours mieux être d'accord sur la chose,

en la définissant, que sur le nom qu'on n'a pas défini. Mais ce n'est pas l'affaire la plus aisée, que de déterminer, comme nous entreprenons de le faire, ce que c'est que cette espèce d'hommes qu'on appelle le sophiste. Dans toutes les grandes entreprises de ce genre qu'on veut mener à fin, je vois que de tous temps tout le monde a été d'avis de s'essayer d'abord sur des objets plus petits avant d'en venir aux plus grands. Si donc, Théétète, la définition du sophiste nous paraît à tous deux épineuse et difficile à trouver, je suis d'avis que nous préluions à cette recherche par quelque autre plus facile, à moins que tu n'aies à proposer un chemin plus commode.

THÉÉTÈTE.

Je n'en vois pas.

L'ÉTRANGER.

En ce cas, veux-tu que nous mettions en avant quelque question peu relevée qui nous serve de modèle pour l'autre?

THÉÉTÈTE.

Volontiers.

L'ÉTRANGER.

Eh bien! que prendrons-nous qui soit de peu d'importance et facile à connaître, et qui pourtant n'ait pas moins besoin d'explication que des choses plus considérables? Le pé-

cheur à l'hameçon, par exemple; chacun sait ce que c'est; il n'y a pas là de quoi se creuser la tête.

THÉÉTÈTE.

Non, assurément.

L'ÉTRANGER.

J'espère cependant que cet exemple nous mettra sur la voie d'une méthode convenable à notre dessein.

THÉÉTÈTE.

Ce serait le mieux du monde.

L'ÉTRANGER.

Voyons donc, et commençons par ceci. Dis-moi si nous devons considérer ce pêcheur comme un artiste ou comme un homme étranger à toute espèce d'art, mais possédant quelque autre puissance.

THÉÉTÈTE.

On ne peut pas dire que ce soit un homme étranger à toute espèce d'art.

L'ÉTRANGER.

Mais on peut, ce semble, partager tous les arts en deux espèces.

THÉÉTÈTE.

Comment cela?

L'ÉTRANGER.

L'agriculture et tous les travaux appliqués à des corps qui vivent et qui meurent; ensuite ceux



qui composent et façonnent tout ce qu'on appelle ustensiles; enfin les arts d'imitation : ce sont là toutes choses que l'on peut avec grande raison désigner par un seul et même nom.

THÉÉTÈTE.

Comment et quel est ce nom ?

L'ÉTRANGER.

Toutes les fois que quelqu'un fait venir à l'être ce qui auparavant n'était pas, nous appelons cela faire, pour ce qui fait venir à l'être, être fait, pour ce qui y vient.

THÉÉTÈTE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Et c'est en cela même que consiste le pouvoir des arts que nous venons d'énumérer.

THÉÉTÈTE.

Il est vrai.

L'ÉTRANGER.

On pourrait donc les comprendre tous sous le nom de l'art de faire.

THÉÉTÈTE.

Soit.

L'ÉTRANGER.

D'un autre côté, l'art d'enseigner, celui d'apprendre, l'art du gain, du combat, de la chasse, ne façonnant et ne fabriquant rien, mais se

rapportant aux choses déjà existantes et toutes faites, qu'ils nous procurent par des raisonnements et des actions ou qu'ils défendent contre ceux qui voudraient nous les prendre, il semble qu'on peut les comprendre tous ensemble sous le titre de l'art d'acquérir.

THÉÉTÈTE.

Oui, cela me paraît juste.

L'ÉTRANGER.

Tout art étant donc destiné ou à faire ou à acquérir, de quel côté plaçons-nous la pêche à la ligne ?

THÉÉTÈTE.

Dans l'art d'acquérir, cela est évident.

L'ÉTRANGER.

Mais n'y a-t-il pas deux espèces d'acquisition, l'une par consentement mutuel, comme les dons, les marchés, les salaires; l'autre par force, soit au moyen des paroles, soit au moyen des actions, et qu'on pourrait appeler l'acquisition violente ?

THÉÉTÈTE.

Je le crois, d'après ce que nous avons dit tout à l'heure.

L'ÉTRANGER.

Maintenant l'acquisition violente ne se divise-t-elle pas en deux ?

THÉÉTÈTE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

En distinguant l'acquisition violente à force ouverte, par le combat, et l'acquisition violente par ruse, c'est-à-dire la chasse.

THÉÉTÈTE.

Soit.

L'ÉTRANGER.

Mais cette dernière on aurait tort de ne pas la diviser en deux espèces.

THÉÉTÈTE.

Lesquelles?

L'ÉTRANGER.

L'une s'attachant à des objets sans vie, l'autre à des êtres animés.

THÉÉTÈTE.

Et pourquoi non? L'une et l'autre sont réelles.

L'ÉTRANGER.

Assurément. Quant à la chasse aux objets inanimés, il faut la laisser de côté, comme n'ayant pas de nom particulier, à l'exception de quelques parties de l'art des plongeurs et autres bagatelles semblables; mais la chasse aux êtres animés, nous l'appellerons chasse aux animaux.

THÉÉTÈTE.

Bien.

L'ÉTRANGER.

Et ne peut-on partager encore en deux espèces la chasse aux animaux? l'une pour les animaux marcheurs, qui se diviserait à son tour en un grand nombre d'espèces, avec des noms divers, ou la chasse sur terre; l'autre, pour les animaux nageurs, ou la chasse dans l'élément fluide.

THÉÉTÈTE.

Soit.

L'ÉTRANGER.

Et dans le genre nageur, nous distinguons l'espèce volatile de l'espèce aquatique?

THÉÉTÈTE.

Sans contredit.

L'ÉTRANGER.

Et nous appelons toute chasse aux volatiles, chasse aux oiseaux?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et pêche, en général, la chasse aux animaux aquatiques?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Celle-ci n'offre-t-elle pas, à son tour, deux espèces distinctes?

THÉÉTÈTE.

Lesquelles ?

L'ÉTRANGER.

Celle où l'on se sert seulement de rets pour prendre sa proie, et celle où on la blesse.

THÉÉTÈTE.

Voyons, comment établis-tu cette distinction ?

L'ÉTRANGER.

Tout ce qui embrasse et enveloppe une chose pour la retenir, rentre naturellement dans la dénomination de rets.

THÉÉTÈTE.

C'est juste.

L'ÉTRANGER.

Or les nasses, les filets, les lacs, les paniers, peut-on les appeler autrement que des rets ?

THÉÉTÈTE.

Non, sans doute.

L'ÉTRANGER.

Nous appellerons donc cette partie de la chasse la pêche avec des rets ?

THÉÉTÈTE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Et l'autre espèce, celle où l'on se sert d'hameçons et de harpons, ne ferons-nous pas bien de l'appeler, par exemple, la pêche avec du fer, ou

bien as-tu quelque autre nom plus élégant à lui donner, Théétète?

THÉÉTÈTE.

Ne nous inquiétons pas du nom; celui-ci suffit.

L'ÉTRANGER.

Maintenant la pêche, avec du fer, la nuit et à la lueur des flambeaux, s'appelle, je crois, chez les gens du métier, pêche à la lumière.

THÉÉTÈTE.

Justement.

L'ÉTRANGER.

Et celle du jour, pour laquelle ils s'arment de crocs attachés au bout d'un bâton, et de harpons, est appelée en général la pêche avec des crocs.

THÉÉTÈTE.

En effet.

L'ÉTRANGER.

Mais, dans ce genre de pêche avec du fer, qui se fait avec des crocs, lorsqu'on blesse sa proie de haut en bas, on appelle cela pêche au harpon, parce que c'est ainsi qu'on se sert des harpons.

THÉÉTÈTE.

Il est vrai; cela se dit ainsi.

L'ÉTRANGER.

L'autre procédé fait une espèce à part.

THÉÉTÈTE.

Lequel?

L'ÉTRANGER.

Lorsque, pour blesser le poisson, on s'y prend d'une manière tout opposée, à l'aide de l'hameçon, pour l'atteindre non plus comme avec le harpon en un endroit quelconque du corps, mais seulement par la tête et par le gosier, et qu'on le tire au bout d'une baguette ou d'un roseau, au rebours de l'autre façon, et de bas en haut; eh bien! Théétète, comment disons-nous que cela s'appelle?

THÉÉTÈTE.

Il me semble que nous voilà maintenant arrivés à ce que nous cherchions.

L'ÉTRANGER.

Maintenant donc nous ne nous accordons plus seulement sur le nom de la pêche à l'hameçon; nous avons suffisamment expliqué et défini la chose. En divisant en deux parties l'art en général, nous y avons trouvé l'art d'acquérir; dans l'art d'acquérir, l'art d'acquérir par violence; dans l'art d'acquérir par violence, la chasse; dans la chasse, la chasse aux animaux; dans la chasse aux animaux, la chasse dans le fluide; dans cette dernière espèce de chasse, nous avons pris la division inférieure, qui est la pêche; dans la pêche, la pêche avec du fer; dans la pêche avec

du fer, la pêche avec des crocs ; enfin l'espèce de la pêche avec des crocs, qui consiste à blesser le poisson en le tirant de bas en haut, empruntant son nom à ces circonstances mêmes, s'est appelée la pêche à l'hameçon.

THÉÉTÈTE.

Voilà, certes, qui est suffisamment bien établi.

L'ÉTRANGER.

Eh bien ! essaierons-nous de trouver, d'après ce modèle, ce que c'est que le sophiste ?

THÉÉTÈTE.

Certainement.

L'ÉTRANGER.

Notre première question au sujet du pêcheur à l'hameçon, n'a-t-elle pas été si nous devions le considérer comme un ignorant, ou bien comme un homme qui possède un art ?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et maintenant, Théétète, devons-nous considérer le sophiste comme un ignorant, ou bien, au contraire, comme un sophiste véritable\* ?

THÉÉTÈTE.

Un ignorant ! non certes. Je comprends ce que

\* *Sophiste*, dans le sens primitif du mot, signifiait *sage, savant, habile*.



tu veux dire : celui qui porte le nom de sophiste doit l'être en effet.

L'ÉTRANGER.

Ainsi nous reconnaissons qu'il doit nécessairement posséder un certain art?

THÉÉTÈTE.

Mais lequel?

L'ÉTRANGER.

Par les dieux ! ne nous sommes-nous donc pas aperçu que notre homme est de la famille de l'autre?

THÉÉTÈTE.

De quel homme parles-tu, et de quel autre?

L'ÉTRANGER.

Du sophiste et du pêcheur à l'hameçon.

THÉÉTÈTE.

Comment cela?

L'ÉTRANGER.

Tous deux m'ont l'air d'être des chasseurs.

THÉÉTÈTE.

Quelle est la chasse de notre homme? Car pour l'autre, nous l'avons dit.

L'ÉTRANGER.

Nous avons, n'est-ce pas, divisé la chasse en deux espèces : la chasse aux animaux nageurs et la chasse aux animaux marcheurs?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Dans la chasse aux animaux nageurs, nous avons parcouru les divisions de la partie qui se rapporte aux animaux aquatiques. Mais nous avons laissée indivise la chasse aux animaux marcheurs, tout en observant qu'elle renferme beaucoup d'espèces.

THÉÉTÈTE.

Il est vrai.

L'ÉTRANGER.

Jusqu'à, à partir de l'art d'acquérir, le sophiste et le pêcheur à la ligne sont allés de compagnie?

THÉÉTÈTE.

Il semble.

L'ÉTRANGER.

Mais ils se séparent à la chasse aux animaux : l'un prend le chemin de la mer, des rivières et des lacs pour y chasser les animaux qu'ils contiennent.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

L'autre se tourne vers la terre, vers d'autres fleuves tout différents, et, pour ainsi dire, vers les champs féconds de la richesse et de la jeunesse, pour s'emparer de ce qu'ils nourrissent.

THÉÉTÈTE.

Que veux-tu dire?

L'ÉTRANGER.

La chasse sur terre offre deux grandes espèces distinctes.

THÉÉTÈTE.

Lesquelles?

L'ÉTRANGER.

La chasse des animaux apprivoisés, et la chasse aux bêtes sauvages.

THÉÉTÈTE.

Est-ce qu'il y a une chasse aux animaux apprivoisés?

L'ÉTRANGER.

Oui, si l'homme est un animal de cette espèce; mais choisis l'hypothèse que tu voudras: ou qu'il n'y a point absolument d'animaux apprivoisés, ou qu'il y en a, mais que l'homme est de l'espèce sauvage, ou bien encore, en le prenant pour un animal apprivoisé, qu'il n'y a point de chasse aux hommes. Explique-toi sur celle de ces idées que tu préfères adopter.

THÉÉTÈTE.

Non, étranger, j'avoue et que nous sommes des animaux apprivoisés, et qu'il y a une chasse aux hommes.

L'ÉTRANGER.

Reconnaissons donc aussi deux espèces de chasse aux animaux apprivoisés.

THÉÉTÈTE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

De la piraterie, de la capture des esclaves, de la tyrannie, et de tous les arts de la guerre, formons un tout que nous appellerons la chasse violente.

THÉÉTÈTE.

Bien.

L'ÉTRANGER.

De la chasse dans les tribunaux, dans les assemblées populaires et dans les conversations, nous ferons un autre tout, qui sera l'art de la chasse par la persuasion.

THÉÉTÈTE.

Très bien.

L'ÉTRANGER.

Mais la chasse par la persuasion se divise aussi en deux genres.

THÉÉTÈTE.

Lesquels?

L'ÉTRANGER.

La chasse publique et la chasse privée.

THÉÉTÈTE.

Soit.

L'ÉTRANGER.

La chasse privée comprend deux espèces; l'une où l'on poursuit un salaire, l'autre où l'on fait des dons.

THÉÉTÈTE.

Je ne comprends pas.

L'ÉTRANGER.

Il paraît que tu n'as jamais fait attention à la chasse des amants.

THÉÉTÈTE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

C'est qu'ils font des cadeaux à ceux qui sont l'objet de leur chasse.

THÉÉTÈTE.

Tu as raison.

L'ÉTRANGER.

Cette espèce de la chasse privée sera donc celle de l'amour?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Quant à la chasse où l'on cherche un salaire, il y en a une espèce où le chasseur se concilie les gens par des caresses, emploie le plaisir pour amorcer, sans demander d'autre salaire que sa propre nourriture; c'est la flatterie, que nous.

nous accorderons tous, je crois, à appeler un art de procurer du plaisir.

THÉÉTÈTE.

A la bonne heure.

L'ÉTRANGER.

Mais cette autre espèce de chasse, qui prétend ne chercher la conversation des gens que pour leur enseigner la vertu, et qui veut son salaire en argent comptant, n'est-ce pas bien la peine de la distinguer par un autre nom?

THÉÉTÈTE.

Oui, certes.

L'ÉTRANGER.

Et lequel? Tâche de me le dire.

THÉÉTÈTE.

C'est clair. Voilà le sophiste trouvé, à ce qu'il paraît. Quant à moi du moins, en le nommant ici, je crois rencontrer le mot propre.

L'ÉTRANGER.

Ainsi, Théétète, il résulte de tout ce que nous venons de dire, que par la sophistique il faut entendre l'art de s'approprier, d'acquérir avec violence, à la chasse aux animaux marcheurs, terrestres et apprivoisés, à la chasse de l'espèce humaine, chasse privée, qui poursuit un salaire, un salaire payable en argent comptant, et qui prend, par l'appât trompeur de la science, des jeunes gens riches et de distinction.

THÉÉTÈTE.

C'est tout-à-fait cela.

L'ÉTRANGER.

Considérons encore la chose d'un autre côté; car l'art qu'exerce le personnage dont nous nous occupons n'est pas un art de peu de conséquence, mais divers et compliqué. En effet, après toutes les formes que nous venons de voir paraître, le voilà qui en prend une toute différente et relative à un tout autre genre que celui où nous venons de le ranger.

THÉÉTÈTE.

Comment cela?

L'ÉTRANGER.

Nous avons dit que l'art d'acquérir comprend deux espèces : l'acquisition par la chasse et l'acquisition par consentement mutuel.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Distinguons maintenant deux espèces d'acquisitions par consentement; l'acquisition par donation, et l'acquisition par achat et commerce.

THÉÉTÈTE.

D'accord.

L'ÉTRANGER.

Nous partagerons de même en deux cette dernière espèce d'acquisition.

THÉÉTÈTE.

Comment ?

L'ÉTRANGER.

Le commerce de première main, où l'on vend ce qu'on a fabriqué soi-même; le commerce de seconde main, où l'on vend les produits des autres.

THÉÉTÈTE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Maintenant, une moitié, ou peu s'en faut, du commerce de seconde main n'est-elle pas le débit qui se fait dans chaque ville, et qu'on appelle le commerce de détail ?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et le commerce qui va faire ses ventes et ses achats d'une ville à l'autre, ne s'appelle-t-il pas le négoce ?

THÉÉTÈTE.

Eh bien ?

L'ÉTRANGER.

Or, ne voyons-nous pas qu'une partie des négociants vend ou achète pour de l'argent ce qui sert à la nourriture et à l'usage du corps, et une autre partie ce qui sert à l'âme ?



THÉÉTÈTE.

Que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER.

C'est sans doute la partie qui concerne l'âme que nous ne voyons pas bien ; car pour l'autre, rien de plus clair.

THÉÉTÈTE.

Oui, sans doute.

L'ÉTRANGER.

Ne pouvons-nous donc pas dire que l'art de la musique en tout genre, qui s'importe et s'exporte, se vend et s'achète d'une ville à l'autre, l'art du dessin, celui des prestiges, et mille autres choses qui s'expédient et se vendent pour le service de l'âme, soit pour l'amuser, soit pour l'occuper sérieusement, ont véritablement leurs négociants, tout aussi bien que les grains et les boissons ?

THÉÉTÈTE.

Cela est très-vrai.

L'ÉTRANGER.

Ainsi tu appliqueras ce même nom de négociant à celui qui achète partout des connaissances et les échange ensuite de ville en ville pour de l'argent ?

THÉÉTÈTE.

Assurément.

L'ÉTRANGER.

Dans ce négoce des choses de l'âme, une branche pourrait très-bien s'appeler l'exhibition des objets de parade et de luxe; l'autre branche devrait avoir également un nom assez bizarre, mais enfin approprié à la chose, qui est la vente des connaissances.

THÉÉTÈTE.

Mais cela serait fort juste.

L'ÉTRANGER.

Dans ce commerce de connaissances, la partie qui s'occupe des connaissances relatives à tous les autres arts, et celle qui s'occupe des connaissances relatives à la vertu, doivent recevoir deux noms différents.

THÉÉTÈTE.

Sans contredit.

L'ÉTRANGER.

Soit donc la première le commerce des choses d'art. Tâche de trouver toi-même un nom pour la seconde.

THÉÉTÈTE.

Et quel autre nom pourrait-on lui donner justement que celui du sujet même de notre recherche, la sophistique?

L'ÉTRANGER.

Aucun autre; résumons-nous donc en disant que la seconde forme sous laquelle la sophistique

nous est apparue, c'est celle de l'art d'acquérir à l'amiable par le commerce, le commerce extérieur ou négoce, le négoce des choses de l'âme, vendant des discours et des connaissances relatives à la vertu.

THÉÉTÈTE.

A merveille.

L'ÉTRANGER.

En troisième lieu, s'il s'agissait d'un homme établi à demeure dans sa ville, marchand et fabricant à la fois des connaissances en question, et gagnant sa vie à ce métier, nous n'hésiterions pas à lui donner le même nom ?

THÉÉTÈTE.

Sans doute.

L'ÉTRANGER.

Ainsi tu appelleras toujours sophistique, à ce qu'il paraît, l'art d'acquérir à l'amiable par le commerce, soit qu'on fabrique ou qu'on ne fabrique pas soi-même les objets de son trafic, pourvu que ces objets soient les connaissances que nous avons dites ?

THÉÉTÈTE.

Nécessairement ; car il faut bien être conséquent.

L'ÉTRANGER.

Voyons encore si le genre dont nous cherchons les caractères, ne se rapporte pas à quelque autre de nos divisions.

THÉÉTÈTE.

A laquelle?

L'ÉTRANGER.

Dans l'art d'acquérir, nous avons distingué l'acquisition par voie de combat.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Il ne serait pas mal de la partager à son tour en deux espèces.

THÉÉTÈTE.

Lesquelles, dis-moi?

L'ÉTRANGER.

Le combat pour l'honneur, et le combat sérieux.

THÉÉTÈTE.

Soit.

L'ÉTRANGER.

Dans le combat sérieux, celui qui se fait corps à corps serait assez bien caractérisé par le nom de violent.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et celui qui se fait de discours à discours, comment l'appellera-t-on, Théétète, si ce n'est controverse?

THÉÉTÈTE.

Pas autrement.

L'ÉTRANGER.

Or, le genre de la controverse doit être considéré comme double.

THÉÉTÈTE.

Comment ?

L'ÉTRANGER.

Si l'on procède par longs discours opposés à longs discours, en public, et sur le juste et l'injuste, c'est la controverse judiciaire.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Si, au contraire, c'est un discours entre particuliers, entre coupé de demandes et de réponses, le nom que nous avons coutume de lui donner, n'est-il pas celui de dispute ?

THÉÉTÈTE.

En effet

L'ÉTRANGER.

Quant à cette sorte de dispute qui porte sur des transactions, mais qu'on pratique sans art, il faut bien en faire une espèce à part, puisqu'on y a attaché avec raison une idée particulière; mais jusqu'ici on ne lui a pas donné de nom, et ce n'est pas la peine que nous lui en cherchions un.

THÉÉTÈTE.

Tu as raison; cette espèce renferme un trop grand nombre de petites subdivisions.

L'ÉTRANGER.

Mais la dispute que l'on traite avec art, et qui roule sur le juste et l'injuste et autres choses de ce genre, n'est-ce pas discussion que nous l'appelons d'ordinaire?

THÉÉTÈTE.

Si fait.

L'ÉTRANGER.

Mais il y a des discussions qui ruinent, et d'autres qui enrichissent.

THÉÉTÈTE.

Cela est très-certain.

L'ÉTRANGER.

Tâchons donc de qualifier par leur vrai nom chacune de ces deux espèces.

THÉÉTÈTE.

Oui, cela est nécessaire.

L'ÉTRANGER.

La discussion qui n'a d'autre but que le plaisir même de discuter, en nous faisant négliger nos propres affaires, sans être, quant à l'effet oratoire, fort agréable à la plupart des auditeurs, il me semble qu'elle ne peut s'appeler autrement que bavardage.

THÉÉTÈTE.

C'est bien aussi le nom qu'on lui donne.

L'ÉTRANGER.

Quant aux discussions que l'on institue en particulier pour y gagner de l'argent, essaie à ton tour d'en trouver le nom.

THÉÉTÈTE.

Pour le coup, il n'y a pas à s'y tromper : voici venir encore pour la quatrième fois notre singulier personnage, le sophiste que nous cherchons.

L'ÉTRANGER.

Ainsi l'art du sophiste n'est autre chose que l'art de gagner de l'argent par la discussion, qui lui-même fait partie de celui de la dispute, de la controverse, des combats et par conséquent de l'art d'acquérir, comme déjà nous l'avons trouvé.

THÉÉTÈTE.

C'est évident.

L'ÉTRANGER.

Tu le vois, on a bien raison de dire que le sophiste est un animal changeant et qui ne se laisse pas prendre, comme on dit, d'une seule main.

THÉÉTÈTE.

Eh bien ! mettons-y les deux mains.

L'ÉTRANGER.

C'est ce qu'il nous faut faire, et de toutes nos forces ; car voici une nouvelle trace pour le suivre. Dis-moi, ne nous servons-nous pas de certains termes de service domestique ?

THÉÉTÈTE.

D'une infinité; mais, dans le nombre, desquels  
veux-tu parler?

L'ÉTRANGER.

Par exemple, des mots clarifier, cribler, van-  
ner, trier.

THÉÉTÈTE.

Nul doute qu'on ne s'en serve.

L'ÉTRANGER.

De plus, il y en a une foule d'autres, comme  
carder, filer, tisser, dont nous savons qu'on se  
sert aussi dans les arts. N'est-il pas vrai?

THÉÉTÈTE.

Mais, dans quel dessein me questionnes-tu  
sur tous ces exemples?

L'ÉTRANGER.

Tous, n'est-il pas vrai, se rapportent à l'o-  
pération de démêler une chose d'avec une  
autre?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

En ce cas, suivant ma méthode, nous pouvons  
les considérer tous comme se rapportant à un  
seul et même art, et les réunir sous une déno-  
mination commune.

THÉÉTÈTE.

Et laquelle?



L'ÉTRANGER.

L'art de démêler.

THÉÉTÈTE.

Soit.

L'ÉTRANGER.

Examine si nous ne pouvons pas distinguer dans cet art deux espèces.

THÉÉTÈTE.

Mais tu demandes un examen bien prompt pour moi.

L'ÉTRANGER.

Vois pourtant : dans certaines de ces opérations, on sépare le meilleur d'avec le pire, et dans les autres, le semblable d'avec le semblable.

THÉÉTÈTE.

A présent que tu l'as dit, je le comprends.

L'ÉTRANGER.

Pour la seconde de ces deux manières de démêler, je ne lui vois point de nom particulier dans la langue; j'en vois un, au contraire, pour celle qui retranche le pire et garde le meilleur.

THÉÉTÈTE.

Lequel, dis-moi?

L'ÉTRANGER.

Toute opération de ce genre, si je ne me trompe, s'appelle communément épuration.

THÉÉTÈTE.

C'est, en effet, le mot en usage.

L'ÉTRANGER.

Eh bien ! tout le monde n'apercevrait-il pas deux espèces dans l'art d'épurer ?

THÉÉTÈTE.

Peut-être bien, en prenant le temps d'y penser ; car pour le moment je ne le vois point.

L'ÉTRANGER.

Cependant il est naturel de comprendre sous un seul et même nom les différentes espèces d'épuration qui se rapportent au corps.

THÉÉTÈTE.

Quelles espèces, et quel nom ?

L'ÉTRANGER.

D'abord, les épurations qui se pratiquent sur le corps des êtres animés, soit à l'intérieur, comme celles qu'opèrent la gymnastique et la médecine, soit à l'extérieur, comme toutes celles qui se rapportent à l'art du baigneur et ne méritent pas qu'on s'y arrête ; ensuite les épurations qu'on pratique sur des objets inanimés, par exemple, le lavage, et toutes les opérations de nettoyage qui comprennent une foule de menus soins sous des noms qui ont l'air ridicules.

THÉÉTÈTE.

Soit.

## L'ÉTRANGER.

C'est très bien, Théétète; mais notre méthode n'attache ni plus ni moins d'importance à l'art d'épurer avec l'éponge, qu'à celui d'épurer par des breuvages salutaires; elle ne se soucie pas que l'un nous rende de petits services, et l'autre de très grands. Dans l'unique but d'acquérir la science, elle ne cherche qu'à reconnaître dans tous les arts ce qui est ou ce qui n'est pas de la même famille, et elle fait de tous la même estime. Quand elle en trouve deux qui se ressemblent, elle ne juge pas l'un plus ridicule que l'autre; l'art de la guerre ne lui paraît pas une chasse plus noble que l'art de détruire la vermine, mais une chasse qui d'ordinaire inspire plus d'orgueil. Et quant au nom que tu me demandes maintenant pour désigner à la fois tous les arts qui s'occupent de purifier les corps, animés ou inanimés, il n'importe pas à cette méthode que ce soit le nom de la plus belle apparence; il suffit qu'il comprenne toutes les espèces d'épurations différentes des épurations de l'âme; car si j'entends bien notre méthode, ce qu'elle se propose ici, c'est de séparer de toute autre épuration celle qui concerne l'esprit.

## THÉÉTÈTE.

A présent, je suis au fait, et j'admets deux

espèces d'épuration, l'une pour l'âme, l'autre pour le corps, indépendante de la première.

L'ÉTRANGER.

A merveille. Maintenant, fais attention à ce que je vais te dire, pour tâcher de subdiviser encore en deux la division que nous venons d'établir.

THÉÉTÈTE.

Partout où tu me conduiras, je tâcherai de te suivre dans tes divisions.

L'ÉTRANGER.

Nous admettons que dans l'âme la méchanceté et la vertu sont deux choses différentes.

THÉÉTÈTE.

Eh bien?

L'ÉTRANGER.

Et l'épuration consiste, suivant nous, à garder ce qui est bon, et à rejeter ce qui ne vaut rien.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

De même, en ce qui touche l'âme, lorsque nous trouverons qu'on en retranche quelque chose de mauvais, et que nous appellerons cela épuration, nous nous exprimerons avec justesse.

THÉÉTÈTE.

Sans doute.

L'ÉTRANGER.

Il y a dans l'âme deux sortes de méchancetés.

THÉÉTÈTE.

Lesquelles ?

L'ÉTRANGER.

L'une est pour l'âme ce qu'est pour le corps la maladie, l'autre ce qu'est la laideur.

THÉÉTÈTE.

Je n'entends pas bien.

L'ÉTRANGER.

Maladie et désordre du corps, ce n'est peut-être pas la même chose pour toi ?

THÉÉTÈTE.

J'avoue encore que je ne sais comment répondre.

L'ÉTRANGER.

Distingues-tu le désordre de la désunion provenue, par suite de quelque altération, entre des choses que la nature a faites alliées et de même famille ?

THÉÉTÈTE.

Nullement.

L'ÉTRANGER.

Et la laideur est-elle autre chose que le défaut d'harmonie, qui est désagréable partout où il se trouve.

THÉÉTÈTE.

Pas autre chose.

L'ÉTRANGER.

Eh bien! dis-moi, ne remarquons-nous pas dans l'âme des méchants une désunion entre les opinions et les désirs, entre le courage\* et les plaisirs, entre la raison et les chagrins, un conflit véritable entre tout cela?

THÉÉTÈTE.

Tout-à-fait.

L'ÉTRANGER.

Et cependant ces choses-là sont nécessairement faites pour être alliées.

THÉÉTÈTE.

Assurément.

L'ÉTRANGER.

En appelant donc la méchanceté désordre et maladie de l'âme, nous parlerons avec justesse?

THÉÉTÈTE.

Avec toute justesse.

L'ÉTRANGER.

Bien; et maintenant si une chose susceptible de mouvement, et dirigée vers un but quelconque et cherchant à l'atteindre, passe à côté et le manque à chaque fois, est-ce par harmonie,

\* *Θύμος*, cette partie de l'âme qui est susceptible des émotions généreuses, et qui, bien qu'elle se rapporte au fond passionné de notre nature, est capable de résister aux passions vulgaires et aux plaisirs de la sensibilité. Voyez la *République*, t. X, notes, p. 350.

ou n'est-ce pas plutôt par défaut d'harmonie entre cette chose et le but, qu'il faudra dire que cela est arrivé?

THÉÉTÈTE.

Par défaut d'harmonie, rien n'est plus clair.

L'ÉTRANGER.

Or nous savons que pour toute âme l'ignorance est involontaire.

THÉÉTÈTE.

Très certainement.

L'ÉTRANGER.

Et l'ignorance, pour l'âme qui aspire à la vérité, n'est pas autre chose qu'une aberration, qui fait que l'intelligence passe à côté de son but.

THÉÉTÈTE.

Nul doute.

L'ÉTRANGER.

Une âme déraisonnable est donc une âme laide et difforme.

THÉÉTÈTE.

Selon toute apparence.

L'ÉTRANGER.

Il est donc démontré qu'il y a dans l'âme deux sortes de maux; l'un, qui s'appelle communément méchanceté, est évidemment la maladie de l'âme.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

L'autre est ce qu'on appelle ignorance; mais on ne veut pas convenir que, quand ce mal entre dans l'âme, il suffit à lui seul pour la rendre mauvaise.

THÉÉTÈTE.

Il faut bien accorder, ce dont je doutais, quand tu l'as dit tout à l'heure : qu'il existe dans l'âme deux sortes de maux, et qu'on doit considérer comme maladie en nous toute lâcheté, tout excès, toute injustice, et comme laideur l'ignorance à laquelle notre âme est sujette de tant de manières.

L'ÉTRANGER.

Or n'existe-t-il pas pour le corps deux arts qui s'appliquent à ces deux sortes de maux ?

THÉÉTÈTE.

Lesquels ?

L'ÉTRANGER.

Pour la laideur, la gymnastique, et pour les maladies, la médecine.

THÉÉTÈTE.

Il est vrai.

L'ÉTRANGER.

Eh bien ! pour l'intempérance, l'injustice et la lâcheté, la justice qui punit est, de tous les arts, le plus convenable.

THÉÉTÈTE.

A ce qu'il semble du moins, sauf erreur humaine.



L'ÉTRANGER.

Et est-il un art plus propre à la guérison de toute sorte d'ignorance, que l'art de l'enseignement ?

THÉÉTÈTE.

Non, aucun.

L'ÉTRANGER.

Voyons, examine s'il faut considérer cet art comme formant un seul genre indivisible, ou comme ayant des parties distinctes, dont deux principales.

THÉÉTÈTE.

Je le veux bien.

L'ÉTRANGER.

Voici, je pense, le chemin le plus court pour y arriver.

THÉÉTÈTE.

Lequel ?

L'ÉTRANGER.

C'est de considérer qu'on peut partager l'ignorance comme en deux parts. Or du moment que l'ignorance se divise, il faut que l'art de l'enseignement se divise aussi pour correspondre à chacune de ses parties.

THÉÉTÈTE.

Qu'est-ce ? Apercevrais-tu ce que nous cherchons ?

L'ÉTRANGER.

Il me semble que je distingue une grande et

terrible espèce d'ignorance, capable de balancer à elle seule toutes les autres.

THÉÉTÈTE.

Laquelle?

L'ÉTRANGER.

D'imaginer qu'on sait ce qu'on ne sait pas; car c'est peut-être de là que viennent toutes les erreurs dans lesquelles tombe notre esprit.

THÉÉTÈTE.

Cela est vrai.

L'ÉTRANGER.

C'est proprement ce qu'on appelle sottise.

THÉÉTÈTE.

En effet.

L'ÉTRANGER.

Et comment appeler la partie de l'art de l'enseignement qui remédie à ce genre d'ignorance?

THÉÉTÈTE.

Il me semble, étranger, que chez nous du moins, on l'appelle éducation, tandis que tout autre enseignement se rapporte à l'enseignement des métiers.

L'ÉTRANGER.

Il en est de même, Théétète, dans presque toute la Grèce. Maintenant il nous faut encore considérer si cette partie est indivisible, ou bien si elle présente des subdivisions qui méritent des noms particuliers.

THÉÉTÈTE.

Examinons cela.

L'ÉTRANGER.

Oui, elle me paraît susceptible d'être divisée à son tour.

THÉÉTÈTE.

Et comment ?

L'ÉTRANGER.

Il me semble que, dans l'enseignement oral, il est une méthode plus rude et une autre plus douce.

THÉÉTÈTE.

Quelles sont ces deux méthodes ?

L'ÉTRANGER.

L'une, antique, en usage chez nos pères, et dont beaucoup de gens se servent encore aujourd'hui envers leurs enfants quand ceux-ci font quelque faute, tantôt les grondant avec sévérité, tantôt les reprenant avec douceur : on pourrait l'appeler l'exhortation.

THÉÉTÈTE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Voici le fondement de l'autre méthode : après y avoir bien réfléchi, plusieurs ont cru reconnaître que toute ignorance est involontaire, que nul ne consent à apprendre une chose lorsqu'il se persuade en être suffisamment instruit, et qu'en ce

cas la méthode d'exhortation, après bien des peines, ne peut produire de grands effets.

THÉÉTÈTE.

Et ils ont raison.

L'ÉTRANGER.

Pour extirper cette confiance en un prétendu savoir, ils s'y prennent d'une autre manière.

THÉÉTÈTE.

Comment font-ils?

L'ÉTRANGER.

Ils interrogent leur homme sur des choses qu'il croit savoir, tandis qu'il les ignore; ils n'ont pas de peine à reconnaître les opinions dans lesquelles il s'égaré, et, les rapprochant les unes des autres, ils les lui montrent se contredisant entre elles sur les mêmes sujets, considérés dans les mêmes rapports et sous les mêmes points de vue. Quand il a vu ses illusions ainsi dissipées, il devient plus sévère pour lui-même et plus indulgent pour autrui; il se délivre de l'arrogante et superbe opinion qu'il avait de lui-même, et c'est là de toutes les délivrances la plus heureuse qui puisse arriver, et la mieux assurée dès qu'une fois on l'a obtenue. Ceux qui purgent ainsi les âmes, mon cher enfant, se conduisent comme les médecins du corps; ceux-ci ont pour principe qu'il ne faut pas lui donner d'aliments nouveaux

avant d'en avoir expulsé ce qui embarrasse ses fonctions; ceux-là pensent de même que l'âme ne peut profiter des connaissances qu'on lui pourrait présenter, avant qu'on ait traité le malade par la réfutation, qu'on lui ait fait honte de lui-même, qu'on l'ait purgé en quelque sorte en le délivrant des opinions qui font obstacle à la science, et qu'on lui ait appris à reconnaître qu'il ne sait que ce qu'il sait, et rien de plus.

THÉÉTÈTE.

C'est en effet la meilleure et la plus sage disposition où on puisse l'amener.

L'ÉTRANGER.

Nous devons donc convenir, Théétète, que la méthode de réfutation est la plus grande et la plus sûre de toutes les purifications; et celui qui n'en a pas subi l'épreuve, fût-il le grand roi lui-même, on doit le tenir pour impur au plus haut degré, mal élevé et difforme, précisément par rapport aux choses où l'homme qui aspire au vrai bonheur doit être le plus pur et le plus beau.

THÉÉTÈTE.

A merveille.

L'ÉTRANGER.

Eh bien! quel nom donnerons-nous à ceux qui pratiquent cet art? Pour moi, je craindrais de les appeler sophistes.

THÉÉTÈTE.

Pourquoi donc?

L'ÉTRANGER.

De peur de faire aux sophistes trop d'honneur.

THÉÉTÈTE.

Et pourtant ce que nous venons de dire a bien l'air de leur ressembler.

L'ÉTRANGER.

Oui, c'est-à-dire comme le loup au chien, ce qu'il y a de plus féroce à ce qu'il y a de plus apprivoisé. Quiconque veut marcher sûrement doit toujours prendre garde aux ressemblances; car ce sont des endroits glissants. Mais admettons que ce soit là le sophiste. Il est inutile de chicaner sur de petites différences, lorsqu'une fois on est sur ses gardes.

THÉÉTÈTE.

Tu as raison.

L'ÉTRANGER.

Soit donc l'art de purifier, une partie de l'art de démêler; dans l'art de purifier, qu'on sépare la partie qui concerne l'âme; dans cette partie, l'enseignement; dans l'enseignement, l'éducation; dans l'éducation enfin la réfutation, qui confond la vanité de la fausse science, comme nous l'avons fait voir : voilà notre sophistique de noble race.

THÉÉTÈTE.

J'admets tout cela. Mais avec tant d'apparences différentes, je commence à être en peine de savoir ce qu'enfin il faut penser que le sophiste est réellement.

L'ÉTRANGER.

Je ne m'étonne pas que tu en sois en peine ; mais on peut croire que notre homme n'est guère moins en peine de savoir par où nous échapper ; car le proverbe a raison : il n'est pas facile d'éviter toutes les poursuites. Serrons-le donc de plus près encore.

THÉÉTÈTE.

C'est bien dit.

L'ÉTRANGER.

Mais d'abord, pour faire une pause et reprendre haleine, arrêtons-nous un peu à récapituler sous combien de formes le sophiste nous est apparu jusqu'ici. D'abord, si je ne me trompe, ç'a été un chasseur des jeunes gens riches, se faisant bien payer.

THÉÉTÈTE.

Il est vrai.

L'ÉTRANGER.

En second lieu, un commerçant faisant négoce des connaissances à l'usage de l'âme.

THÉÉTÈTE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Après cela, ne nous est-il pas apparu comme un débitant en détail de ces mêmes objets?

THÉÉTÈTE.

Oui, et en quatrième lieu un fabricant de sciences.

L'ÉTRANGER.

Ta mémoire est fidèle. Je vais essayer à mon tour de retrouver la cinquième forme de notre sophiste. C'était dans les combats une espèce d'athlète de paroles, faisant métier de la discussion.

THÉÉTÈTE.

En effet.

L'ÉTRANGER.

Pour la sixième forme, il y avait bien quelque contestation; mais nous sommes convenus de la lui accorder : je veux dire celle de purificateur de l'âme par rapport aux préjugés contraires à l'acquisition des sciences.

THÉÉTÈTE.

C'est bien cela.

L'ÉTRANGER.

Ne remarques-tu pas que, quand un homme, qu'on ne désigne que par le nom d'un seul art, paraît en posséder plusieurs, cette apparence ne saurait qu'être trompeuse? N'est-il pas clair que celui qui juge ainsi ne sait pas découvrir par



où ces différentes connaissances se rapportent au même art, et que c'est précisément pour cela qu'il donne à celui qui les possède plusieurs noms au lieu d'un seul?

THÉÉTÈTE.

Tu pourrais bien avoir raison.

L'ÉTRANGER.

Évitons donc, dans cette recherche, de tomber, par négligence, dans le même inconvénient. Reprenons d'abord l'un des noms que nous avons donnés au sophiste; il en est un qui me paraît surtout très propre à le caractériser.

THÉÉTÈTE.

Lequel?

L'ÉTRANGER.

Nous avons dit qu'il est disputeur?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Mais n'est-ce pas lui aussi qui enseigne aux autres à le devenir?

THÉÉTÈTE.

Assurément.

L'ÉTRANGER.

Eh bien! voyons sur quoi nos gens se font fort d'apprendre aux autres à discuter. Procédons régulièrement à cet examen de cette manière-ci : est-ce sur les choses divines, invisibles qu'elles

sont à la plupart des hommes, qu'ils mettent leurs disciples en état d'exercer cet art?

THÉÉTÈTE.

C'est du moins ce qu'on prétend.

L'ÉTRANGER.

Et de même pour tout ce qu'il y a de visible sur la terre et dans le ciel, et tout ce qui s'y rapporte?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

De plus, nous savons bien que dans les réunions particulières, lorsqu'il est question de la génération et de l'essence des choses, ils se montrent fort habiles à contredire, et qu'ils mettent les autres en état de faire comme eux.

THÉÉTÈTE.

Certainement.

L'ÉTRANGER.

Enfin sur toute espèce de matière de législation et de politique, ne promettent-ils pas de former à la controverse?

THÉÉTÈTE.

Oui, et s'ils ne faisaient cette promesse, il n'y aurait, pour ainsi dire, personne pour suivre leurs leçons.

L'ÉTRANGER.

Mais les objections qu'on peut faire sur tous

les arts en général et sur chaque art en particulier à ceux - là mêmes qui les professent, ont été publiées et se trouvent consignées par écrit à la disposition de quiconque veut les apprendre.

THÉÉTÈTE.

Tu veux parler sans doute des écrits de Protagoras sur la palestre et les autres arts \*?

L'ÉTRANGER.

Et de ceux de bien d'autres encore, mon cher Théétète. Maintenant l'art de la dispute ne renferme-t-il pas, en général, pour toute espèce de controverse, de grandes ressources?

THÉÉTÈTE.

Il paraît qu'il ne lui manque à peu près rien.

L'ÉTRANGER.

Mais toi, mon enfant, au nom des dieux, penses-tu que cela soit possible? Peut-être vous autres jeunes gens voyez-vous plus net et nous plus trouble en cette affaire?

THÉÉTÈTE.

Quelle affaire? Que veux-tu dire? Je n'entends pas bien ta question.

L'ÉTRANGER.

Je demande s'il est possible qu'un homme sache tout.

\* Diog., IX, 55.

THÉÉTÈTE.

O étranger ! notre espèce serait trop heureuse.

L'ÉTRANGER.

Mais le moyen qu'on puisse, en contredisant celui qui sait, sans savoir soi-même, dire quelque chose de raisonnable ?

THÉÉTÈTE.

C'est impossible.

L'ÉTRANGER.

En quoi donc peut consister cette puissance merveilleuse de la sophistique ?

THÉÉTÈTE.

Quelle puissance ?

L'ÉTRANGER.

Cet art de persuader à la jeunesse qu'ils ont la science universelle. Il est évident que s'ils ne réussissaient pas dans la discussion ou n'avaient pas l'air d'y réussir, ou si, même en ayant l'air, ce n'était pas à la controverse qu'ils dussent l'apparence de leur succès, fort peu de gens, comme tu le disais, viendraient leur offrir de l'argent pour être leurs disciples.

THÉÉTÈTE.

Fort peu.

L'ÉTRANGER.

Mais ce n'est pas là leur compte.

THÉÉTÈTE.

Non, en vérité.

L'ÉTRANGER.

Et ils paraissent, je pense, véritablement instruits des choses sur lesquelles ils discutent.

THÉÉTÈTE.

Il le faut bien.

L'ÉTRANGER.

Et cela, disons-nous, sur toute espèce de sujet ?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Donc ils paraissent à leurs disciples avoir une science universelle.

THÉÉTÈTE.

Il est vrai.

L'ÉTRANGER.

Mais il ne l'ont pas réellement : nous avons vu que cela n'est pas possible.

THÉÉTÈTE.

Comment serait-ce possible !

L'ÉTRANGER.

Ainsi nous avons reconnu que le sophiste a sur toutes choses une science apparente, mais non pas une véritable science.

THÉÉTÈTE.

D'accord ; et ce que nous disons là a tout l'air d'être fort juste.

L'ÉTRANGER.

Eh bien ! prenons un exemple plus frappant.

THÉÉTÈTE.

Lequel ?

L'ÉTRANGER.

Le voici : tâche de me répondre et de bien faire attention.

THÉÉTÈTE.

Voyons.

L'ÉTRANGER.

Si un homme se donnait non pas pour savoir dire ni contredire, mais pour savoir faire et opérer toutes choses par un seul et même art.

THÉÉTÈTE.

Toutes choses ? Que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER.

Voilà d'abord que tu n'entends pas mon premier mot ; car il paraît que tu ne comprends pas ce *toutes choses* ?

THÉÉTÈTE.

Non, en vérité.

L'ÉTRANGER.

J'entends par-là toi et moi, et avec nous tous les autres animaux et toutes les plantes.

THÉÉTÈTE.

Eh bien !

L'ÉTRANGER.

Si un homme se donnait pour capable de

nous faire toi et moi et tous les êtres animés.

THÉÉTÈTE.

Faire! Comment l'entends-tu? Ce n'est pas le laboureur que tu veux dire; car tu parles d'un homme qui ferait aussi des animaux?

L'ÉTRANGER.

Oui, et même la mer, la terre, le ciel, les dieux et tout au monde; et un homme encore qui, après avoir fait expéditivement toutes ces choses, les livrerait à un prix très modique.

THÉÉTÈTE.

Allons, c'est un badinage.

L'ÉTRANGER.

Eh quoi! n'est-ce pas plutôt un badinage de prétendre qu'on possède la science de toutes choses et qu'on peut l'enseigner à un autre en peu de temps et à bon marché?

THÉÉTÈTE.

A la bonne heure.

L'ÉTRANGER.

Et connais-tu un badinage où il y ait plus d'art et d'agrément que l'imitation?

THÉÉTÈTE.

Non; car ce que tu désignes par un seul mot renferme mille variétés.

L'ÉTRANGER.

Celui qui se vante de pouvoir tout faire au moyen d'un seul art, n'est-ce pas l'homme qui

exécute au moyen de la peinture des imitations des êtres, auxquelles il donne le nom des êtres qu'elles représentent, et qui, en montrant de loin ces tableaux aux petits enfants incapables de discernement, peut leur faire accroire qu'il est en état de faire réellement tout ce qu'il veut ?

THÉÉTÈTE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Et pourquoi ne reconnaitrions-nous pas un art semblable dans le discours, un art au moyen duquel on pourrait faire illusion à la jeunesse, encore éloignée de la vérité, en présentant à ses oreilles des simulacres en paroles de toutes choses, de manière à les faire passer pour la vérité même, et à faire croire que celui qui parle ainsi est doué de la science universelle ?

THÉÉTÈTE.

Il serait bien possible qu'il y eût un art pareil.

L'ÉTRANGER.

Voilà pourquoi, Théétète, après avoir entendu de tels discours pendant la jeunesse, quand on prend des années, que l'âge de la raison arrive, qu'on en vient à rencontrer les choses elles-mêmes, et que l'impression qu'on en reçoit force de leur donner une attention sérieuse,



n'est-ce pas une nécessité qu'alors pour la plupart du temps on change d'opinions, que ce qui avait paru grand paraisse petit, difficile ce qu'on avait cru aisé, et qu'enfin sur tous les points la réalité renverse les fantômes produits par des discours mensongers ?

THÉÉTÈTE.

Oui, autant du moins que j'en puis juger à mon âge; car, je le sais, je suis du nombre de ceux qui sont encore fort loin de la vérité.

L'ÉTRANGER.

C'est pour cela que nous tous que voici, nous nous efforcerons, et nous nous efforçons dès à présent de t'en rapprocher le plus possible, sans que tu ayes besoin de recevoir l'impression même des choses. Pour revenir au sophiste, dis-moi s'il n'est pas devenu clair pour nous que c'est une espèce de charlatan, habile dans l'art de l'imitation, ou sommes-nous encore incertains s'il ne possède pas réellement la science de toutes les choses sur lesquelles il est capable de discuter ?

THÉÉTÈTE.

Impossible, étranger. Il est à peu près prouvé, par ce que nous avons dit, qu'il doit être mis au nombre des faiseurs de badinages.

L'ÉTRANGER.

Ainsi, nous le mettons parmi les charlatans et les imitateurs ?

THÉÉTÈTE.

Sans hésiter.

L'ÉTRANGER.

Courage; c'est à nous maintenant de ne pas lâcher le gibier que nous chassons. Le voilà bientôt enveloppé dans le filet de nos raisonnemens; il faudra bien qu'il en passe par là.

THÉÉTÈTE.

Par où?

L'ÉTRANGER.

C'est-à-dire qu'il soit rangé dans l'espèce des faiseurs de prestiges.

THÉÉTÈTE.

Pour moi, je suis tout-à-fait de cet avis.

L'ÉTRANGER.

Eh bien! je propose de diviser tout de suite l'art de faire des simulacres, et quand nous serons entrés dans cette voie, si le sophiste voulait faire résistance, de le saisir au corps selon l'ordre du roi, devant lequel nous étalerons notre proie en la lui livrant\*; que s'il vient à se cacher dans quelque subdivision de l'art d'imiter, il faut

\* S'agit-il ici de la coutume de Lacédémone, où pour obtenir justice on s'adressait au roi, qui renvoyait les parties devant les juges compétents (Xenoph. *de Laced. rep.*, c. XIII), ou plutôt n'est-ce pas une allusion à ces grandes chasses qu'on exécutait en Asie par l'ordre du grand roi, et où ce prince commandait en personne comme à la guerre? (Xenop. *Cyrop.*, l. I.).

le poursuivre et décomposer sans relâche l'espèce qui le renfermera jusqu'à ce qu'il soit pris. A coup sûr, ni lui ni qui que ce soit ne saurait échapper à des gens qui savent embrasser ainsi les choses dans le détail comme dans l'ensemble.

THÉÉTÈTE.

C'est bien parler. Voilà comme il faut nous y prendre.

L'ÉTRANGER.

En suivant donc notre première méthode de division, je crois apercevoir deux espèces de l'art d'imiter; mais de savoir dans laquelle des deux se trouve celle que nous cherchons, c'est ce dont je ne crois pas pouvoir me flatter encore.

THÉÉTÈTE.

Dis-nous toujours, en attendant, quelles sont ces deux espèces.

L'ÉTRANGER.

Je vois dans l'art d'imiter, d'abord l'art de copier; c'est particulièrement quand on opère l'imitation en reproduisant les proportions du modèle en longueur, largeur et profondeur, et en y ajoutant les couleurs convenables.

THÉÉTÈTE.

Mais quoi, n'est-ce pas là ce que s'appliquent à faire tous ceux qui veulent imiter un objet?

L'ÉTRANGER.

Non pas ceux du moins qui exécutent de

grands ouvrages de sculpture ou de peinture; car, s'ils donnaient aux belles figures qu'ils représentent leurs véritables proportions, tu sens bien que les parties supérieures paraîtraient trop petites et les inférieures trop grandes, parce que les unes sont vues par nous de loin et les autres de près.

THÉÉTÈTE.

Cela est juste.

L'ÉTRANGER.

Ainsi, n'est-il pas vrai que les artistes, s'inquiétant peu de la vérité, donnent à leurs ouvrages, au lieu des proportions naturelles, celles qu'ils jugent devoir faire le plus bel effet?

THÉÉTÈTE.

Assurément.

L'ÉTRANGER.

Il est donc raisonnable d'appeler la première des deux espèces d'imitation, une copie, puis qu'en effet elle ressemble à l'objet?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et d'appeler, ainsi que nous l'avons fait, cette espèce de l'art d'imiter, l'art de copier?

THÉÉTÈTE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Mais quel nom donner à ce qui, considéré d'un bon point de vue, paraît ressembler au beau, mais n'offre plus, convenablement examiné, la ressemblance qu'il promettait? Ne pouvons-nous l'appeler fantôme, puisqu'il n'a qu'une apparence de ressemblance?

THÉÉTÈTE.

Pourquoi pas?

L'ÉTRANGER.

Cette division n'occupe-t-elle pas une grande place et dans la peinture et dans l'art d'imiter en général?

THÉÉTÈTE.

Certainement.

L'ÉTRANGER.

Et n'appellerons-nous pas fantasmagorie l'art qui produit non pas la copie des objets, mais leur fantôme?

THÉÉTÈTE.

D'accord.

L'ÉTRANGER.

Voilà donc les deux espèces de l'art de faire des simulacres, l'art de copier et l'art de la fantasmagorie.

THÉÉTÈTE.

Soit.

L'ÉTRANGER.

Quant à l'embarras où j'étais de savoir dans lequel de ces deux arts il faut placer le sophiste, je n'en saurais sortir encore; mais il faut réellement que ce soit un singulier personnage, et très difficile à découvrir; car le voilà maintenant caché bel et bien dans le coin de quelque division où il n'est pas aisé de l'atteindre.

THÉÉTÈTE.

A ce qu'il paraît.

L'ÉTRANGER.

Est-ce à bon escient que tu m'accordes ce point, ou bien serait-ce l'habitude de te laisser pousser comme par le flot du discours, qui t'a entraîné à l'accorder si vite?

THÉÉTÈTE.

Comment? Pourquoi me fais-tu cette demande?

L'ÉTRANGER.

C'est que véritablement, mon ami, nous en sommes à une question fort épineuse; car paraître et sembler sans être, dire sans rien dire de vrai, tout cela présente un abîme de difficultés, et dans tous les temps, autrefois comme aujourd'hui. Comment prétendre, en effet, qu'il y a réellement des paroles et des pensées fausses, et en s'exprimant ainsi, ne pas tomber en contradiction avec soi-même? c'est ce qu'il n'est pas aisé de comprendre, Théétète.

THÉÉTÈTE.

Et pourquoi?

L'ÉTRANGER.

C'est supposer hardiment que le non-être est ; autrement le faux ne saurait être. Or voici, mon cher enfant, ce que le grand Parménide nous enseignait jadis quand nous étions à ton âge, et au commencement et à la fin de ses leçons, en prose et en vers :

Jamais (dit-il) tu ne comprendras que ce qui n'est pas est : Éloigne ta pensée de cette recherche\*.

Outre ce témoignage, nous pouvons décider la question par le raisonnement, sans même le pousser bien loin. Faisons-en l'expérience, si tu n'y répugnes pas.

THÉÉTÈTE.

Pour moi, je te laisse le maître; tu n'as qu'à choisir la route qui te paraîtra la meilleure, y marcher et me conduire après toi.

L'ÉTRANGER.

C'est ce qu'il faut faire. Dis-moi, ce qui n'est en aucune manière, osons-nous l'exprimer?

THÉÉTÈTE.

Pourquoi pas?

\* Fulleborn, *Fragm. d. Parm.*, p. 98.

L'ÉTRANGER.

Je ne veux ni disputer ni badiner : je suppose quelque auditeur de Parménide obligé de rendre compte, sérieusement et après mûre réflexion, du légitime emploi de ce mot, ce qui n'est pas, croyons-nous qu'il saurait où et à quoi l'appliquer?

THÉÉTÈTE.

Voilà une question difficile, et, je puis dire, tout-à-fait insoluble pour moi.

L'ÉTRANGER.

Toujours est-il certain que le non-être ne doit être attribué à aucun être.

THÉÉTÈTE.

Nécessairement.

L'ÉTRANGER.

Si le non-être ne peut pas être attribué à l'être, il ne devra pas non plus être attribué à quelque chose.

THÉÉTÈTE.

Comment cela?

L'ÉTRANGER.

N'est-il pas évident que ce mot *quelque chose*, nous le disons toujours d'un être; car le prendre seul, séparé de tous les êtres et comme tout nu, cela serait impossible, n'est-il pas vrai?



THÉÉTÈTE.

Impossible.

L'ÉTRANGER.

D'après cela, tu m'accordes donc que, qui dit quelque chose, dit nécessairement une certaine chose?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Car tu conviendras que quelque chose signifie une chose, et quelques choses, deux et plusieurs choses.

THÉÉTÈTE.

Sans contredit.

L'ÉTRANGER.

Et celui qui ne dit pas même quelque chose, il est, ce semble, de toute nécessité qu'il ne dise absolument rien.

THÉÉTÈTE.

C'est incontestable.

L'ÉTRANGER.

Mais alors il ne faut pas accorder que cet homme, qui entreprend d'énoncer le non-être, parle en effet tout en ne disant rien : il faut dire qu'il ne parle pas du tout.

THÉÉTÈTE.

De cette manière, toute difficulté serait levée.

L'ÉTRANGER.

Ne nous vantons pas encore; car, mon ami, voici la première et la plus grande de toutes les difficultés et qui touche au fond même de la question.

THÉÉTÈTE.

Comment cela? Explique-toi, et ne me laisse pas en route.

L'ÉTRANGER.

A un être on peut joindre quelque autre être?

THÉÉTÈTE.

Assurément.

L'ÉTRANGER.

Mais admettrons-nous aussi qu'un être puisse être joint à un non-être?

THÉÉTÈTE.

Impossible.

L'ÉTRANGER.

Reconnaissons-nous tout nombre pour un être?

THÉÉTÈTE.

Sans doute, s'il y a quelque être au monde qu'il faille reconnaître.

L'ÉTRANGER.

Ainsi, nous ne pouvons songer à joindre au non - être aucun nombre, ni pluralité, ni unité.

THÉÉTÈTE.

Ce serait mal fait, à ce qu'il semble, d'après notre raisonnement.

L'ÉTRANGER.

Or comment serait-il possible, sans le nombre, d'énoncer de bouche ou même de concevoir en esprit les non-existences ou le non-être?

THÉÉTÈTE.

Explique-toi.

L'ÉTRANGER.

En disant les non-existences, ne leur attribuons-nous pas la pluralité de nombre?

THÉÉTÈTE.

En effet.

L'ÉTRANGER.

Et en disant le non-être, n'attribuons-nous pas au non-être l'unité?

THÉÉTÈTE.

Cela est évident.

L'ÉTRANGER.

Et pourtant nous avons dit qu'il n'est ni juste ni raisonnable de vouloir associer un être à un non-être.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Tu comprends donc qu'il est impossible, et d'énoncer proprement le non-être, et d'en dire

quelque chose, et de le concevoir en lui-même; qu'il est insaisissable à la pensée et au langage, à la parole et au raisonnement.

THÉÉTÈTE.

Rien de plus exact.

L'ÉTRANGER.

Mais me serais-je trompé en disant tout à l'heure que j'en étais à la plus grande difficulté de notre sujet?

THÉÉTÈTE.

Qu'est-ce donc, en avons-nous quelque autre plus grande encore?

L'ÉTRANGER.

Eh quoi! mon cher, ne vois-tu pas, par ce que nous avons dit, que ce non-être met dans l'embarras celui-là même qui entreprend de le réfuter, et qu'il le force de se contredire lui-même dans sa manière d'en parler?

THÉÉTÈTE.

Voyons; montre-moi cela plus clairement.

L'ÉTRANGER.

Ce n'est pas sur moi qu'il faut compter pour rien trouver de plus clair. En établissant que le non-être n'admet ni la pluralité, ni l'unité, je lui ai attribué l'unité; car j'ai déjà dit le non-être. Comprends-tu?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et il n'y a qu'un instant j'ai dit encore qu'il est insaisissable au langage, à la parole, au raisonnement. Suis-tu bien ?

THÉÉTÈTE.

Très-bien ; nulle difficulté.

L'ÉTRANGER.

Ainsi, en attribuant l'être au non-être, j'ai contredit ce que j'avais précédemment établi ?

THÉÉTÈTE.

Évidemment.

L'ÉTRANGER.

Mais quoi, en lui attribuant et l'être et l'unité, n'en parlais-je point ?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Donc tout en disant qu'on ne pouvait ni en raisonner, ni en parler, ni l'exprimer, j'en raisonnais comme de quelque chose d'un.

THÉÉTÈTE.

Il est vrai.

L'ÉTRANGER.

Et pourtant nous sommes convenus que pour parler avec justesse, il ne faut le désigner ni comme un, ni comme plusieurs, ni même le nommer ; car nommer une chose, c'est déjà la désigner comme une.

THÉÉTÈTE.

Certainement.

L'ÉTRANGER.

S'il en est ainsi, que va-t-on dire de moi? On m'a déjà vu et on me voit encore, maintenant comme tout à l'heure, vaincu dans ce combat que je livre au non-être. Je le répète donc, ne cherchons pas dans ma manière de m'exprimer comment on doit s'y prendre pour parler du non-être avec propriété et justesse; demandons-le à toi-même.

THÉÉTÈTE.

Que veux-tu dire?

L'ÉTRANGER.

Avance avec la hardiesse de ton âge, et rassemble toutes tes forces pour trouver moyen de dire quelque chose de juste sur le non-être, sans lui attribuer ni l'être, ni l'unité, ni la pluralité.

THÉÉTÈTE.

Il me faudrait une audace bien grande et bien déplacée pour me charger d'une entreprise où je te vois succomber.

L'ÉTRANGER.

Eh bien! si tu veux, nous y renoncerons pour ton compte comme pour le mien; et, jusqu'à ce que nous rencontrions quelqu'un en état de faire cette besogne, nous dirons que le sophiste, par

une manœuvre habile, s'est allé retrancher là dans une position inabordable.

THÉÉTÈTE.

C'est tout-à-fait mon avis.

L'ÉTRANGER.

Cependant si, en attendant, nous venons à dire qu'il exerce un art fantasmagorique, lui à son tour pourra facilement nous prendre par nos propres paroles, les retourner contre nous, et nous demander, puisque nous l'appelons faiseur de simulacres, ce que c'est précisément qu'un simulacre. C'est le cas, Théétète, de bien prendre garde à ce que nous répondrons à ce rude adversaire.

THÉÉTÈTE.

Nous lui citerons les simulacres qu'on voit dans l'eau et dans les miroirs, et puis les peintures, les moulures et toutes autres choses du même genre.

L'ÉTRANGER.

Il paraît, Théétète, que tu n'as jamais vu un sophiste.

THÉÉTÈTE.

Comment cela ?

L'ÉTRANGER.

Tu croirais qu'il ferme les yeux ou qu'il n'a pas d'yeux du tout.

THÉÉTÈTE.

Quoi donc?

L'ÉTRANGER.

Si tu lui fais cette réponse, en lui parlant de miroirs et de figures, il rira du langage que tu lui tiens comme s'il y voyait clair; il feindra de ne connaître ni eaux ni miroirs, de ne savoir absolument pas ce que c'est que la vue; et de tout ce que tu lui auras dit, il ne te demandera qu'une seule chose.

THÉÉTÈTE.

Laquelle?

L'ÉTRANGER.

Ce qu'il y a de commun dans tous ces objets que tu as jugé à propos de réunir, comme s'ils formaient une unité, sous le seul nom de simulacre. Explique-toi donc, défends-toi, et ne laisse prendre à ton homme aucun avantage.

THÉÉTÈTE.

Eh bien! étranger, que dire d'un simulacre, sinon que c'est, comparé à l'objet véritable, un autre objet fait à la ressemblance de celui-là?

L'ÉTRANGER.

Par cet autre, entends-tu un objet véritable, ou à quoi le rapportes-tu?

THÉÉTÈTE.

Véritable, pas du tout, mais qui paraît l'être.



L'ÉTRANGER.

Tu entends sans doute par véritable ce qui est réellement?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et le non véritable, c'est le contraire du véritable?

THÉÉTÈTE.

Évidemment.

L'ÉTRANGER.

Si donc tu dis que ce qui paraît être n'est pas véritable, tu dis, par cela même, que c'est un non-être. Et pourtant il est.

THÉÉTÈTE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

Oui, car tu dis que véritablement il n'est pas.

THÉÉTÈTE.

Non, il n'est pas; ce n'est réellement qu'une apparence.

L'ÉTRANGER.

Donc ce que nous appelons réellement une apparence n'est réellement pas un non-être?

THÉÉTÈTE.

Voilà, ce me semble, une complication de l'être et du non-être bien embrouillée et tout-à-fait absurde.

L'ÉTRANGER.

Tout-à-fait. Et tu vois qu'au moyen de ce changement inattendu, notre sophiste aux cent têtes nous a forcés de reconnaître, en dépit de nous-mêmes, le non-être comme étant en quelque manière.

THÉÉTÈTE.

Je ne le vois que trop bien.

L'ÉTRANGER.

Comment nous y prendrons-nous maintenant pour être d'accord avec nous-mêmes en caractérisant son art?

THÉÉTÈTE.

Que veux-tu dire? Quel piège parais-tu redouter?

L'ÉTRANGER.

Quand nous disons que le sophiste en impose par des fantômes, et que c'est un art imposteur que celui qu'il exerce, ne disons-nous pas que notre âme, au moyen de cet art, est induite à se faire de fausses opinions, ou bien l'entendons-nous autrement?

THÉÉTÈTE.

Non, c'est bien cela; nous ne saurions l'entendre autrement.

L'ÉTRANGER.

Or, une fausse opinion est celle qui admet le contraire de ce qui est; n'est-il pas vrai?

THÉÉTÈTE.

Certainement.

L'ÉTRANGER.

Ainsi tu dis qu'une fausse opinion admet ce qui n'est pas?

THÉÉTÈTE.

C'est tout simple.

L'ÉTRANGER.

Est-ce en admettant que ce qui n'est pas n'est pas, ou bien en admettant que ce qui n'est d'aucune manière existe de quelque manière?

THÉÉTÈTE.

C'est en attribuant quelque existence à ce qui n'est pas, quelque légère, d'ailleurs, que l'erreur puisse être, et ne la commît-on qu'une fois.

L'ÉTRANGER.

Et n'est-ce pas aussi en admettant que ce qui est absolument n'est absolument point?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Cela donc est encore une erreur?

THÉÉTÈTE.

Assurément.

L'ÉTRANGER.

Et ce sera une erreur égale de dire que ce

qui est n'est pas, tout aussi bien que de dire que ce qui n'est pas existe.

THÉÉTÈTE.

Comment en serait-il autrement?

L'ÉTRANGER.

En aucune façon, ce semble. C'est pourtant ce dont le sophiste ne conviendra point; et le moyen, pour un homme de bon sens d'en convenir, après que nous avons précédemment reconnu que ce qui n'est pas est insaisissable au langage, à la parole, au raisonnement et à la pensée? Comprends-tu ce qu'il va nous dire, Théétète?

THÉÉTÈTE.

Sans doute; il est clair que le sophiste nous reprochera d'être en contradiction avec nos principes, quand nous osons dire qu'il peut y avoir du faux et dans les opinions et dans les discours; car ainsi nous serions souvent forcés d'attribuer l'être au non-être, après avoir avoué à l'instant même que cela est de toute impossibilité.

L'ÉTRANGER.

Ta mémoire te sert bien. Mais il est temps de nous consulter sur ce que nous devons faire à l'égard du sophiste. Tu vois comme abondent les objections et les difficultés, quand nous le cher-

chons parmi les charlatans et les artisans de mensonges.

THÉÉTÈTE.

Je le vois bien.

L'ÉTRANGER.

Encore n'avons-nous vu qu'une faible partie de ces difficultés, qui sont, à vrai dire, infinies.

THÉÉTÈTE.

S'il en est ainsi, il est impossible, ce me semble, de saisir le sophiste.

L'ÉTRANGER.

Eh quoi! devons-nous perdre courage et quitter la partie?

THÉÉTÈTE.

Non, du moins suivant moi, pour peu qu'il nous reste de ressources pour atteindre notre homme.

L'ÉTRANGER.

Tu auras donc de l'indulgence, et tu voudras bien te contenter, selon ce que tu viens de dire, du peu que nous pourrons tirer d'un sujet si difficile.

THÉÉTÈTE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

En ce cas, voici encore une prière que j'ai à t'adresser.

THÉÉTÈTE.

Laquelle?

L'ÉTRANGER.

C'est de ne pas me prendre pour une espèce de parricide.

THÉÉTÈTE.

Et pourquoi cela?

L'ÉTRANGER.

Pour nous défendre, il nous faudra soumettre à l'examen la maxime de notre père Parménide, et à toute force établir que le non-être existe à certains égards, et qu'à certains égards aussi l'être n'est pas.

THÉÉTÈTE.

En effet, c'est là visiblement ce qu'il nous faut débattre.

L'ÉTRANGER.

Oui, cela est visible, comme on dit, même pour un aveugle; car, jusqu'à ce qu'on soit décidé pour ou contre, on ne pourra guère traiter des discours ou des opinions fausses, des simulacres, des apparences, des imitations et des fantômes, ou bien des arts qui s'en occupent, sans tomber dans le ridicule par la nécessité de se contredire soi-même.

THÉÉTÈTE.

Rien de plus vrai.

L'ÉTRANGER.

Voilà pourquoi il nous faut avoir le courage de porter la main sur la maxime de notre père, ou, si nous en avons quelque scrupule, laisser là toute cette affaire.

THÉÉTÈTE.

Eh bien! nous passerons par-dessus les scrupules.

L'ÉTRANGER.

J'ai encore une petite grâce à te demander; ce sera la troisième.

THÉÉTÈTE.

Parle.

L'ÉTRANGER.

Je disais, tout à l'heure, que dans tous les temps cette entreprise avait surpassé mes forces, et qu'aujourd'hui encore j'en étais incapable.

THÉÉTÈTE.

Oui, tu l'as dit.

L'ÉTRANGER.

Je crains donc, qu'après avoir dit cela, à me voir changer tout d'un coup de position, tu ne me prennes pour un extravagant. Songe que c'est pour l'amour de toi que nous allons essayer de réfuter cette maxime, si toutefois nous pouvons y parvenir.

THÉÉTÈTE.

Pour moi, en vérité, tu ne me paraîtras aucu-

nement blâmable d'entreprendre cette réfutation et cette démonstration ; marche donc avec assurance.

L'ÉTRANGER.

Or çà, par où aborder ce périlleux sujet ? Voici, je crois, mon enfant, le chemin qu'il nous faut prendre de toute nécessité.

THÉÉTÈTE.

Lequel ?

L'ÉTRANGER.

Commençons par examiner les principes dont nous nous croyons bien assurés, pour voir si nous ne nous abusons point à leur égard, et si nous ne nous les accordons pas mutuellement avec plus de facilité qu'il ne faut, comme si nous en avons fait une critique attentive.

THÉÉTÈTE.

Dis-moi plus clairement ce que tu veux dire.

L'ÉTRANGER.

Une matière que Parménide paraît avoir traitée un peu trop à son aise, ainsi que tous ceux qui s'en sont occupés, c'est la distinction des êtres, combien d'espèces il y en a et quelles elles sont.

THÉÉTÈTE.

Comment ?

L'ÉTRANGER.

Il semble que chacun nous ait débité sa fable



comme à des enfans. L'un nous présente les êtres au nombre de trois, se faisant de temps en temps la guerre; d'autres fois, redevenus amis, se mariant, engendrant, nourrissant les fruits de leurs unions\*. Un autre\*\* n'en compte que deux, le sec et l'humide, ou bien le chaud et le froid, et il les marie et les met en ménage. Nos Éléates, à partir de Xénophane et même de plus loin, arrangent leur fable en réduisant à un seul être ce qu'on appelle l'univers. Plus tard des Muses d'Ionie et de Sicile\*\*\* ont pensé qu'il serait plus sûr de combiner les deux opinions, et de dire que l'être est à la fois un et multiple, et qu'il se maintient par la haine et par l'amitié; car tout se sépare et se réunit sans cesse, disent celles de ces Muses qui chantent sur le ton le plus hardi; celles qui le prennent sur un ton plus doux, ne prétendent plus que les choses soient toujours ainsi, mais que tantôt l'univers est un et en bonne harmonie, par l'influence de Vénus, et tantôt, par celle de la discorde, multiple et en guerre avec lui-même. Que tout cela soit vrai

\* Schleiermacher (*Einkl.*, p. 142) pense que ceci se rapporte à quelque philosophe de l'école ionienne.

\*\* Probablement Archelaüs, disciple d'Anaxagoras. Diog., II, 16. Plut., *de plac. philos.*, II, 25.

\*\*\* Héraclite et Empédocle. Simplic., *in Aristot. phys.*, I, p. 11.

ou faux, il serait difficile et téméraire d'en oser décider contre d'anciens et illustres personnages; mais voici du moins ce qu'il est permis de dire.

THÉÉTÈTE.

Quoi?

L'ÉTRANGER.

C'est qu'ils ont montré pour nous autres pauvres gens, confondus dans la foule, trop peu d'égards et d'estime; car ils poursuivent leurs discours sans daigner remarquer si nous pouvons les suivre, ou si nous restons en arrière.

THÉÉTÈTE.

Que veux-tu dire?

L'ÉTRANGER.

Quand l'un de ces philosophes proclame qu'il existe ou qu'il est né ou qu'il naît plusieurs choses, ou deux ou une, qu'il parle du mélange du chaud et de l'humide, ou encore d'autres compositions et décompositions, dis-moi, au nom des dieux, Théétète, si tu y comprends quelque chose. Pour moi, dans ma jeunesse, lorsqu'on venait à parler du non-être, qui nous embarrasse aujourd'hui, je croyais bien comprendre, et à présent tu vois si nous sommes près de sortir d'embarras.

THÉÉTÈTE.

Oui, je le vois.

L'ÉTRANGER.

Peut-être donc, qu'au fond de notre âme, nous n'en savons pas davantage sur l'être; nous nous imaginons comprendre lorsque quelqu'un vient à en parler, tandis que nous avouons ne rien entendre au non-être, et peut-être en sommes-nous pour l'un où nous en sommes pour l'autre.

THÉÉTÈTE.

Peut-être bien.

L'ÉTRANGER.

Disons la même chose des systèmes dont nous parlions tout à l'heure.

THÉÉTÈTE.

Soit.

L'ÉTRANGER.

Nous reviendrons plus tard sur tout le reste, si tu le veux; mais pour le moment examinons ce qu'il y a de plus grand, ce qui tient le premier rang.

THÉÉTÈTE.

De quoi veux-tu parler? Tu penses sans doute qu'il faut nous occuper de l'être, et rechercher ce que ceux qui en ont parlé ont voulu dire par là?

L'ÉTRANGER.

Tu m'as parfaitement compris, Théétète. Maintenant, il nous faut procéder, je crois, comme si

nous avons devant nous les personnages dont il s'agit, et les interroger de la manière suivante : Voyons, vous tous qui prétendez que le chaud et le froid, ou deux autres éléments analogues, sont l'univers, que dites-vous de ces deux éléments, quand vous dites de l'un et de l'autre et de chacun d'eux séparément qu'il est ? Que voulez-vous dire par votre *être* ? Est-ce une troisième chose autre que ces deux-là, et l'univers est-il en tout trois et non plus deux, comme vous le disiez ? Et si vous n'appellez être que l'un des deux éléments, vous ne pouvez plus dire qu'ils sont tous les deux également ; et quel que soit celui que vous appelez être, l'être n'est qu'un, et non pas deux.

THÉÉTÈTE.

D'accord.

L'ÉTRANGER.

Mais sans doute vous voulez appeler être l'un et l'autre ?

THÉÉTÈTE.

Peut-être.

L'ÉTRANGER.

Mais, mes amis, reprendrons-nous, c'est dire encore de la manière la plus claire que les deux ne font qu'un.

THÉÉTÈTE.

Tu as parfaitement raison.

L'ÉTRANGER.

Voyons donc, puisque nous sommes si embarrassés, expliquez-nous vous-mêmes bien nettement ce que vous entendez quand vous dites *être* ; car il ne se peut pas que dès long-temps vous n'en soyez instruits. Quant à nous, nous avons cru d'abord le savoir ; mais à présent nous n'y voyons pas clair. Commencez donc par nous exposer votre opinion, afin que nous n'allions pas croire que nous comprenons vos discours, quand ce serait tout le contraire. Dis-moi, mon enfant, serait-ce de la témérité de notre part que d'adresser cette prière à ces philosophes et à tous ceux qui disent qu'il y a dans l'univers plus qu'une seule chose ?

THÉÉTÈTE.

Pas le moins du monde.

L'ÉTRANGER.

Et ceux qui disent que l'univers est un, ne faut-il pas aussi les presser de toutes nos forces de nous expliquer ce qu'ils entendent par l'être ?

THÉÉTÈTE.

Certainement.

L'ÉTRANGER.

Qu'ils répondent donc aux questions suivantes : Vous dites qu'il n'y a qu'une chose ? Nous le disons, répondront-ils. N'est-il pas vrai ?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Mais quoi, ce que vous appelez être, n'est-ce pas quelque chose?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et ce quelque chose, n'est-ce pas ce que vous appelez aussi un, donnant deux noms à une même chose?

THÉÉTÈTE.

Ici, étranger, quelle réponse pourraient-ils faire?

L'ÉTRANGER.

Il est certain, Théétète, qu'en se renfermant dans une pareille hypothèse, il n'est pas très-facile de répondre à cette question, ni à toute autre.

THÉÉTÈTE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

Accorder qu'il y ait deux noms quand on n'établit qu'une seule chose, ce serait assez ridicule.

THÉÉTÈTE.

Oui, certes.

L'ÉTRANGER.

Il ne serait même pas raisonnable de reconnaître qu'il y eût aucun nom.

THÉÉTÈTE.

Comment ?

L'ÉTRANGER.

Admettre le nom comme autre que la chose, c'est admettre deux choses.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Si, au contraire, on établit que le nom ne fait qu'un avec la chose, alors on sera obligé de dire ou que le nom n'est le nom de rien, ou bien, si on veut absolument qu'il soit le nom de quelque chose, que le nom est le nom d'un nom, et de rien autre.

THÉÉTÈTE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Et que l'unité, n'étant que l'unité de l'unité, n'est à son tour que l'unité d'un nom.

THÉÉTÈTE.

Nécessairement.

L'ÉTRANGER.

Maintenant diront-ils que le tout est autre que l'être un, ou bien qu'il est le même ?

THÉÉTÈTE.

Qu'il est le même, ils le diront et ils le disent.

L'ÉTRANGER.

Mais si le tout est, comme le dit Parménide\*,

« Semblable à une sphère bien arrondie de toutes parts,  
 « Du centre projetant des rayons égaux en tout sens; car  
 qu'il soit plus grand d'un côté,  
 « Ou plus petit de l'autre, cela n'est nullement possible; »

si l'être est tel, il doit avoir un milieu et des extrémités, et dès lors il faut, de toute nécessité, qu'il ait des parties. N'est-il pas vrai?

THÉÉTÈTE.

Assurément.

L'ÉTRANGER.

Cependant rien n'empêche qu'une chose divisée en parties ne participe de l'unité dans toutes ses parties, et qu'ainsi un tout ne soit un.

THÉÉTÈTE.

Sans doute.

L'ÉTRANGER.

Mais n'est-il pas impossible que cette chose qui participe de l'unité soit l'unité elle-même?

THÉÉTÈTE.

Comment?

\* Parmen., v. 97-100; éd. Fülleborn.



L'ÉTRANGER.

A parler à la rigueur, on ne doit reconnaître pour véritablement un que ce qui est absolument sans parties.

THÉÉTÈTE.

Nécessairement.

L'ÉTRANGER.

Or, ce dont nous parlons, cet être à plusieurs parties, ne s'accorde point avec cette définition.

THÉÉTÈTE.

Je comprends.

L'ÉTRANGER.

Mais l'être ne fait-il que participer à l'unité et n'est-il un que de l'unité d'un tout, ou ne devons-nous pas refuser absolument d'admettre que l'être soit un tout?

THÉÉTÈTE.

Tu me proposes là un choix difficile.

L'ÉTRANGER.

Tu as bien raison ; car dès que l'être ne fait que participer à l'unité, il est clair qu'il est différent en quelque manière de l'unité, et alors il y a autre chose dans l'univers que l'unité.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et encore, si l'être n'est pas un tout par lui-

même, puisqu'il ne fait que participer à l'unité, et si le tout est quelque chose en soi, il en résulte que l'être se manque à soi-même.

THÉÉTÈTE.

Sans contredit.

L'ÉTRANGER.

Et, par conséquent, se manquant à lui-même, l'être sera le non-être.

THÉÉTÈTE.

Tout-à-fait.

L'ÉTRANGER.

Et voilà encore une fois l'univers qui comprend plus d'une chose, si l'être et le tout ont chacun leur nature à part.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

D'autre part, si le tout n'existe en aucune façon, ce que nous venons de dire de l'être, subsiste, et de plus, outre qu'il n'est pas, il ne peut pas avoir jamais été.

THÉÉTÈTE.

Pourquoi?

L'ÉTRANGER.

Parce que ce qui arrive à l'existence y arrive toujours formant un tout; en sorte qu'on ne doit reconnaître ni existence ni génération, si l'on ne met pas le tout au nombre des êtres.

THÉÉTÈTE.

Il semble bien , en effet , qu'il en doit être ainsi.

L'ÉTRANGER.

De plus , ce qui n'est pas un tout ne saurait avoir de quantité ; car quelle que soit la quantité d'une chose , elle est nécessairement un tout pour autant qu'elle a de quantité.

THÉÉTÈTE.

Apparemment.

L'ÉTRANGER.

Celui qui dit que l'être est deux ou qu'il n'est qu'un , verrait bientôt s'élever de même à chaque pas des milliers de difficultés insurmontables.

THÉÉTÈTE.

Ce que nous venons seulement d'en entrevoir en est déjà la preuve. D'une conséquence en naît toujours une autre qui nous entraîne dans de plus grandes et de plus inextricables erreurs sur tout ce qui a précédé.

L'ÉTRANGER.

Nous n'avons pourtant pas examiné les opinions de tous ceux qui se sont exercés sur l'être et le non-être. Néanmoins , nous pouvons nous en tenir là. Mais à présent il faut nous adresser à ceux qui professent une tout autre doctrine , afin de nous convaincre de toutes les manières qu'il n'est pas plus aisé d'expliquer l'être que le non-être.

THÉÉTÈTE.

Eh bien ! allons trouver aussi ces derniers.

L'ÉTRANGER.

En vérité, il y a entre eux comme une espèce de gigantomachie, tant ils sont peu d'accord dans leurs idées sur l'être.

THÉÉTÈTE.

Comment cela ?

L'ÉTRANGER.

Les uns\* rabaissent à la terre toutes les choses du ciel et de l'ordre invisible, et ne savent qu'embrasser grossièrement de leurs mains les pierres et les arbres qu'ils rencontrent. Attachés à tous ces objets, ils nient qu'il y ait rien autre que ce que les sens peuvent atteindre. Le corps et l'être sont pour eux une seule et même chose. Ceux qui viennent leur dire qu'il y a quelque chose qui n'a point de corps, excitent leur mépris, et ils n'en veulent pas entendre davantage.

THÉÉTÈTE.

Tu parles là de terribles gens, avec lesquels j'ai eu maintes fois occasion de me rencontrer.

L'ÉTRANGER.

Aussi leurs adversaires s'en vont-ils avec raison, pour les combattre, chercher dans une ré-

\* Les physiiciens de l'école ionienne, et surtout l'école atomistique.

gion supérieure et invisible des formes intelligibles et incorporelles qu'ils les forcent de reconnaître pour les véritables êtres\* ; et quant aux corps et à cette prétendue réalité que les autres admettent seule, ils les réduisent en poussière par leurs raisonnemens, et ne leur accordent, au lieu de l'existence, qu'un perpétuel mouvement pour y arriver. Les deux partis, Théétète, se livrent d'interminables combats.

THÉÉTÈTE.

Il est vrai.

L'ÉTRANGER.

Demandons aux deux partis de nous rendre compte tour à tour de leur manière de voir sur la nature de l'être.

THÉÉTÈTE.

Mais comment obtenir qu'ils le fassent ?

L'ÉTRANGER.

Auprès de ceux qui mettent l'existence dans les idées, la chose est moins difficile, attendu qu'ils sont plus traitables ; mais ce sera fort malaisé, je dirai presque impossible, auprès de ceux qui veulent amener toutes choses de vive force à n'être que des corps ; mais voici, je pense, la manière dont il faut nous y prendre avec eux.

\* L'école de Mégare.

THÉÉTÈTE.

Voyons.

L'ÉTRANGER.

Le mieux serait, s'il était possible, de les rendre plus honnêtes réellement; mais, si cela ne se peut pas, du moins rendons-les tels en paroles, et supposons-leur la volonté de nous répondre avec plus d'égards qu'ils ne sont disposés à le faire; car c'est avec des gens comme il faut qu'il est important de s'entendre. Après tout, ce n'est pas d'eux que nous nous soucions : nous ne cherchons que la vérité.

THÉÉTÈTE.

Très-bien.

L'ÉTRANGER.

Ainsi, prie nos gens de te répondre, puisque les voilà devenus plus obligeants, et charge-toi d'interpréter leurs réponses.

THÉÉTÈTE.

Volontiers.

L'ÉTRANGER.

Lorsqu'ils entendent parler d'un être animé et mortel, croient-ils que ce soit quelque chose?

THÉÉTÈTE.

Comment ne le croiraient-ils pas?

L'ÉTRANGER.

Et ne conviennent-ils pas que c'est un corps où respire une âme?

THÉÉTÈTE.

Sans doute.

L'ÉTRANGER.

Ils mettent donc l'âme au nombre des êtres?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Bien; et ne trouvent-ils pas telle âme juste, telle autre injuste, celle-ci sage, celle-là dépourvue de sagesse?

THÉÉTÈTE.

Sans contredit.

L'ÉTRANGER.

Mais n'avouent-ils pas que c'est par la possession et la présence de la justice, que l'âme devient juste, et par la présence du contraire de la justice qu'elle devient injuste?

THÉÉTÈTE.

Oui, ils l'avouent encore.

L'ÉTRANGER.

Or, ce qui peut être présent à une chose ou en être absent, il faut bien qu'ils conviennent que c'est quelque chose.

THÉÉTÈTE.

En effet, ils en conviennent.

L'ÉTRANGER.

Si donc la justice, la sagesse et les autres vertus, avec leurs contraires, ainsi que l'âme, où elles se

manifestent, ont une existence, nos philosophes disent-ils que quelqu'une de ces choses est visible et tangible, ou bien qu'elles sont toutes invisibles?

THÉÉTÈTE.

Tout cela sûrement est invisible.

L'ÉTRANGER.

Et prétendent-ils que quelqu'une de ces choses ait un corps?

THÉÉTÈTE.

Ici ils ne répondent plus de la même manière sur toutes les parties de ta question. Pour l'âme, il leur semble qu'elle possède un corps. Quant à la sagesse et à tout le reste, ils ont également honte et de leur refuser une place parmi les êtres, et de soutenir que ce sont des corps.

L'ÉTRANGER.

Décidément, Théétète, voilà nos gens qui s'humanisent; car parmi eux, les hommes semés par Cadmus, les vrais fils de la terre, n'auraient honte ni de l'un ni de l'autre de ces deux partis; ils soutiendraient hardiment que tout ce qu'ils ne peuvent palper de leurs mains n'existe en aucune manière.

THÉÉTÈTE.

Telle est aussi à peu près leur pensée.

L'ÉTRANGER.

Continuons donc nos questions. Du moment



qu'ils consentiront à reconnaître quelque chose d'incorporel, si peu que ce soit, cela suffit. En effet, ce qui est incorporel et ce qui est corporel ont en commun quelque chose qui fait dire à nos gens que l'un et l'autre existe. Voilà ce qu'il leur faudra déterminer. Peut-être seront-ils un peu embarrassés, et qui sait si, dans cet embarras, ils n'en viendront pas à admettre cette définition de l'être ?

THÉÉTÈTE.

Laquelle ? Parle, et nous verrons aussitôt.

L'ÉTRANGER.

C'est que tout ce qui possède une puissance quelconque, pour exercer une action quelconque, ou pour en souffrir une, la plus petite et de la chose la plus petite que ce soit, ne fût-ce même que pour une seule fois, tout ce qui possède une semblable puissance est réellement. En un mot, je donne pour définition de l'être que ce n'est autre chose qu'une puissance.

THÉÉTÈTE.

Puisque nos gens n'ont, pour le présent, rien de mieux à proposer, ils acceptent ta définition.

L'ÉTRANGER.

A la bonne heure ; plus tard peut-être ne penserons-nous pas de même ni eux non plus ; mais, en attendant, prenons ce point pour accordé entre eux et nous.

THÉÉTÈTE.

Voilà qui est fait.

L'ÉTRANGER.

Passons aux autres, aux partisans des idées : charge-toi encore d'être leur interprète auprès de nous.

THÉÉTÈTE.

Je le veux bien.

L'ÉTRANGER.

Vous dites donc, n'est-ce pas, qu'il faut distinguer la génération et l'être ?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Que c'est au moyen de la sensation que nous communiquons par le corps avec la génération, et que c'est au moyen de la raison que nous communiquons par l'âme avec la véritable essence, que vous prétendez toujours semblable à elle-même, tandis que la génération est toujours variable ?

THÉÉTÈTE.

C'est encore ce que nous disons.

L'ÉTRANGER.

Mais, chers amis, qu'est-ce donc, dans ces deux cas, que la communication dont vous parlez ? N'est-ce pas ce que nous venons de dire ?

THÉÉTÈTE.

Eh quoi?

L'ÉTRANGER.

Une passion ou une action, résultat d'une puissance de deux objets mis en rapport. Mais peut-être, Théétète, n'entends-tu pas leur réponse là-dessus tout-à-fait aussi bien que moi, qui y suis accoutumé dès long-temps.

THÉÉTÈTE.

Que disent-ils donc?

L'ÉTRANGER.

Ils contestent ce que nous venons d'établir sur l'être avec les enfants de la terre.

THÉÉTÈTE.

Quoi?

L'ÉTRANGER.

Nous avons cru bien définir les êtres par la puissance d'exercer ou de souffrir une action quelconque, si petite qu'elle soit.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

A cela ils disent que, quelle que soit cette double puissance, elle appartient à la génération, mais que ni la puissance passive ni la puissance active ne conviennent à l'être.

THÉÉTÈTE.

N'est-ce pas bien dit?

L'ÉTRANGER.

Nous leur dirons, à notre tour, que nous voudrions bien les voir déclarer plus nettement encore s'ils avouent que l'âme connaît et que l'être est connu.

THÉÉTÈTE.

Sans doute ils l'avoueront.

L'ÉTRANGER.

Eh bien donc, connaître et être connu, est-ce, à votre avis, être actif, ou est-ce être passif, ou est-ce être actif et passif tout ensemble? Ou bien encore, l'un est-il action, l'autre passion? Ou enfin ni l'un ni l'autre ne sont-ils ni action ni passion? Évidemment ils diront que ce ne sont là ni des actions ni des passions; autrement ils diraient le contraire de ce qu'ils ont avancé tout à l'heure.

THÉÉTÈTE.

J'entends.

L'ÉTRANGER.

C'est-à-dire que si connaître était une action, l'objet connu serait nécessairement dans un état de passion; d'où il suivrait que l'être connu par la connaissance serait mû, en tant que connu, puisqu'il serait passif: or, c'est ce qui a été reconnu impossible de l'être essentiellement en repos.

THÉÉTÈTE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Mais quoi, par Jupiter! nous persuadera-t-on si facilement que, dans la réalité, le mouvement, la vie, l'âme, l'intelligence, ne conviennent pas à l'être absolu? que cet être ne vit ni ne pense, et qu'il demeure immobile, immuable, sans avoir part à l'auguste et sainte intelligence?

THÉÉTÈTE.

Ce serait consentir, cher Élèate, à une bien étrange assertion.

L'ÉTRANGER.

Ou bien lui accorderons-nous l'intelligence, en lui refusant la vie?

THÉÉTÈTE.

Cela ne se peut.

L'ÉTRANGER.

Ou bien encore dirons-nous qu'il y a en lui l'intelligence et la vie, mais que ce n'est pas dans une âme qu'il les possède?

THÉÉTÈTE.

Et comment pourrait-il les posséder autrement?

L'ÉTRANGER.

Enfin, que doué d'intelligence, d'âme et de vie, tout animé qu'il est, il demeure dans une complète immobilité?

THÉÉTÈTE.

Tout cela me paraît déraisonnable.

L'ÉTRANGER.

Il faut donc accorder que le mouvement et ce qui est mê existant.

THÉÉTÈTE.

Sans doute.

L'ÉTRANGER.

Car si tout est immobile, il ne peut y avoir aucune connaissance d'aucune chose.

THÉÉTÈTE.

Évidemment.

L'ÉTRANGER.

Et pourtant, si nous reconnaissons que tout est livré à un perpétuel mouvement, nous retranchons du nombre des êtres, par le même raisonnement, cela même que nous venons d'établir.

THÉÉTÈTE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

Penses-tu que sans stabilité il puisse rien y avoir qui soit le même dans ses modes, dans sa durée, dans ses rapports?

THÉÉTÈTE.

Nullement.

L'ÉTRANGER.

Et vois-tu que sans cela quelque connaissance au monde puisse être ou paraître?

THÉÉTÈTE.

Pas davantage.

L'ÉTRANGER.

Et certes il faut combattre avec toutes les armes du raisonnement celui qui, détruisant la science, la pensée, l'intelligence, prétend encore pouvoir affirmer quelque chose de quoi que ce soit.

THÉÉTÈTE.

Assurément.

L'ÉTRANGER.

Ainsi le philosophe, lui qui a pour toutes ces choses là plus haute estime, est absolument forcé de n'écouter ni ceux qui croient le monde immobile, qu'ils le fassent un ou multiple, ni ceux qui mettent l'être dans un mouvement universel. Entre le repos et le mouvement de l'être et du monde, il faut qu'il fasse comme les enfants dans leurs souhaits\*, qu'ils les prennent l'un et l'autre.

THÉÉTÈTE.

Rien de plus vrai.

L'ÉTRANGER.

Eh bien! ne trouves-tu pas que nous avons examiné l'être d'une manière convenable?

\* Les enfants désirent tout, et au lieu de choisir entre deux choses qui leur plaisent, ils les demandent toutes deux.

THÉÉTÈTE.

Oui, parfaitement.

L'ÉTRANGER.

Ah ! Théétète, il me semble que nous en sommes arrivés seulement à reconnaître toute la difficulté de la question !

THÉÉTÈTE.

Qu'est-ce ? Où veux-tu en venir ?

L'ÉTRANGER.

Ne vois-tu pas, mon cher ami, que nous sommes maintenant dans la plus complète ignorance sur notre sujet, tandis que nous pensions en avoir dit quelque chose de raisonnable ?

THÉÉTÈTE.

Pour moi, je m'en flatte, et je ne conçois pas bien en quoi nous nous sommes abusés.

L'ÉTRANGER.

Examine bien si, d'après tout ce que nous venons d'accorder, nous ne pourrions pas, avec juste raison, être pressés à notre tour par les mêmes questions que nous faisons à ceux qui disent que le chaud et le froid sont les éléments de l'univers.

THÉÉTÈTE.

Lesquelles ? Rappelle-les-moi.

L'ÉTRANGER.

Volontiers, et je veux te les adresser direc-



tement, comme je faisais tout à l'heure aux autres, afin que nous avancions ensemble.

THÉÉTÈTE.

Soit.

L'ÉTRANGER.

Eh bien, ne penses-tu pas que le mouvement et le repos sont absolument contraires l'un à l'autre?

THÉÉTÈTE.

Certainement.

L'ÉTRANGER.

Et tu prétends aussi que l'un et l'autre existe également?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Penses-tu, en accordant qu'ils existent, que l'un et l'autre soit mê également?

THÉÉTÈTE.

Non, certes.

L'ÉTRANGER.

Mais, en disant qu'ils existent, veux-tu faire entendre que tous deux sont en repos?

THÉÉTÈTE.

Impossible.

L'ÉTRANGER.

Alors c'est que tu te représentes l'être comme une troisième chose différente de ces deux-là;

et que, considérant le repos et le mouvement comme compris dans l'être et en une sorte de communauté avec lui, dans ce point de vue tu as pu dire que tous deux existent.

THÉÉTÈTE.

Il paraît, en effet, que nous mettons l'être entier quand nous accordons que le mouvement et le repos existent.

L'ÉTRANGER.

Ainsi l'être n'est pas le mouvement et le repos pris ensemble; c'est quelque chose qui en est différent.

THÉÉTÈTE.

Il y a apparence.

L'ÉTRANGER.

Par conséquent l'être, par sa nature, ne se meut ni ne se repose.

THÉÉTÈTE.

Peut-être.

L'ÉTRANGER.

Alors, de quel côté se tourner si l'on veut établir quelque chose de net sur son compte?

THÉÉTÈTE.

De quel côté, en effet?

L'ÉTRANGER.

De toutes parts je ne vois que des difficultés. Car si une chose ne se meut point, comment

n'est-elle pas en repos; ou comment ce qui n'est jamais en repos, ne se meut-il point? Or, l'être nous est apparu comme étranger à ces choses; cela est-il donc possible?

THÉÉTÈTE.

C'est absolument impossible.

L'ÉTRANGER.

Il y a donc une chose qu'il est juste de nous rappeler à ce sujet.

THÉÉTÈTE.

Laquelle?

L'ÉTRANGER.

C'est que quand on nous demandait à quoi appliquer le nom du non-être, nous nous trouvions dans un grand embarras. Tu t'en souviens?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et sommes-nous en ce moment dans un moindre embarras au sujet de l'être?

THÉÉTÈTE.

Il me semble que nous sommes encore plus embarrassés, s'il est possible.

L'ÉTRANGER.

Pour cela, c'est un point que nous pouvons laisser indécis. Mais, puisque l'être et le non-être nous embarrassent également, nous pouvons espérer maintenant que si l'un des deux

se présente à nous avec plus ou moins de confusion, ou de netteté, l'autre se présentera à nous de la même manière; et, dans le cas même où nous ne pourrions voir ni l'un ni l'autre, nous devrions encore les poursuivre tous deux simultanément du mieux qu'il nous serait possible.

THÉÉTÈTE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Éclaircissons donc comment il se fait que nous appelons une même chose de plusieurs noms différents.

THÉÉTÈTE.

Comment? Donne-moi un exemple.

L'ÉTRANGER.

En parlant d'un homme, nous lui appliquons une foule de dénominations; nous le désignons par la couleur, la forme, les dimensions, des vices, des vertus; au moyen de quoi, ainsi que dans mille autres cas, nous disons non-seulement que c'est un homme, mais encore qu'il est bon, ou telle et telle autre chose à l'infini. Et de même en arrive-t-il de tous les autres objets que nous envisageons chacun comme une seule chose tout en lui attribuant une foule de propriétés et de noms divers.

THÉÉTÈTE.

Tu as raison.

L'ÉTRANGER.

En procédant ainsi, nous allons bien régaler, je pense, nos jeunes apprentis et nos vieux entêtés. Le premier venu pourra nous objecter qu'il est impossible que plusieurs soient un, et que un soit plusieurs, et voilà nos gens enchantés de vous apprendre que *homme bon* ne se peut dire, et que, d'une part, l'homme est homme, et, de l'autre, le bon est bon. Tu n'es pas, je crois, Théétète, sans avoir rencontré plus d'une fois des gens qui s'adonnent à de pareilles arguties, et souvent même des vieillards qui, par pauvreté d'esprit et de connaissance, sont en admiration devant ces choses-là et s'imaginent y avoir trouvé des trésors de sagesse.

THÉÉTÈTE.

Oui, j'en ai rencontré.

L'ÉTRANGER.

Eh bien! afin de nous adresser à tous ceux qui ont jamais raisonné d'une manière quelconque sur l'être, convenons que les questions que je vais proposer, seront dirigées contre ces derniers aussi bien que contre tous les autres avec qui déjà nous avons eu affaire.

THÉÉTÈTE.

Quelles questions?

L'ÉTRANGER.

C'est de savoir si nous oterons l'être au mouvement et au repos, et en général si nous excluons toute chose quelconque de toute autre chose, et si nous établirons en principe que chacune est essentiellement inalliable et ne peut participer d'aucune autre; ou bien si nous les mettrons toutes ensemble, comme étant susceptibles d'une certaine communauté entre elles; ou enfin si nous le ferons pour quelques-unes et pour d'autres non? Que pensons-nous, Théétète, que nos sages veuillent choisir de ces trois partis?

THÉÉTÈTE.

A cet égard, je ne saurais répondre pour eux. Que ne te charges-tu toi-même de faire l'une après l'autre chacune de ces trois réponses, pour voir ce qui en pourra résulter?

L'ÉTRANGER.

C'est bien dit. Supposons donc, en premier lieu, si tu le veux, qu'ils nous disent : nulle chose n'a la propriété d'entrer en communication d'une manière quelconque avec nulle autre chose. En ce cas, le mouvement et le repos ne participeront en rien de l'être.

THÉÉTÈTE.

Non, sans doute.

L'ÉTRANGER.

Eh quoi! l'une ou l'autre de ces deux choses pourra-t-elle exister n'ayant rien de commun avec l'être?

THÉÉTÈTE.

Nullement.

L'ÉTRANGER.

Voilà une concession qui, ce me semble, doit tout ébranler de prime abord, aussi bien parmi ceux qui mettent l'univers en mouvement que parmi ceux qui le tiennent en repos comme étant un, et ceux enfin qui, dans le système des idées, veulent que l'être demeure toujours invariable et dans le même état. Car enfin tous impliquent l'être quand ils disent soit qu'il est réellement en mouvement, soit qu'il est réellement en repos.

THÉÉTÈTE.

Cela est évident.

L'ÉTRANGER.

Et ceux encore qui font l'univers tantôt un et tantôt multiple, soit qu'ils distinguent l'unité et l'infini sorti de l'unité, ou bien des éléments finis avec lesquels ils construisent un tout, qu'ils supposent que cette combinaison se renouvelle ou qu'ils la fassent éternelle, tous ces gens-là se trouvent également n'avoir rien dit de raisonnable dès qu'il n'y a aucune communauté entre les choses.

THÉÉTÈTE.

D'accord.

L'ÉTRANGER.

Bien mieux; ceux-là même qui ne veulent pas permettre qu'une chose soit dite d'une autre, en vertu de leur communication réciproque, seront obligés de prendre à partie leur propre langage de la manière la plus plaisante.

THÉÉTÈTE.

Comment cela?

L'ÉTRANGER.

Il faut bien à toute force qu'ils se servent des mots *être, séparément, le même, autre*, et de mille autres du même genre, incapables qu'ils sont de s'empêcher de les mêler dans leurs discours; de sorte qu'ils n'ont besoin de personne qui les réfute, mais qu'ils logent, comme on dit, l'ennemi avec eux, et vont portant partout en eux-mêmes leur contradicteur, comme ce pauvre fou d'Euryclys \*.

THÉÉTÈTE.

En effet, cela se ressemble beaucoup, et tu as bien raison.

L'ÉTRANGER.

Mais quoi! nous laissons à toutes les choses le pouvoir de communiquer entre elles?

\* Euryclys, devin, qui croyait loger dans son ventre un démon qui lui révélait l'avenir. *Aristophane*, Guèpes, v. 1014. *Schol. ad Plat.*



THÉÉTÈTE.

12 Pour cette supposition, je me chargerais de la réfuter moi-même.

L'ÉTRANGER.

Comment?

THÉÉTÈTE.

13 Parce que le mouvement serait en repos, et qu'à son tour le repos serait en mouvement, si l'un et l'autre communiquait entre eux; il est pourtant de la dernière impossibilité que le mouvement soit en repos et que le repos se meuve.

L'ÉTRANGER.

Soit. Reste la troisième supposition.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

14 Il faut bien enfin que l'une de ces trois suppositions soit vraie: que tout peut se mêler, que rien ne le peut, ou qu'il y a des choses qui le peuvent et d'autres qui ne le peuvent pas.

THÉÉTÈTE.

Certainement.

L'ÉTRANGER.

15 Or, nous avons vu que les deux premières sont impossibles:

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Ainsi, c'est à la dernière qu'il faut s'en tenir si l'on veut bien répondre.

THÉÉTÈTE.

Évidemment.

L'ÉTRANGER.

Puisqu'il y a des choses qui peuvent se mêler et d'autres qui ne le peuvent pas, c'est à peu près de même que pour les lettres de l'alphabet, dont les unes s'accordent et les autres ne s'accordent pas ensemble.

THÉÉTÈTE.

Cela est vrai.

L'ÉTRANGER.

Les voyelles ont sur les autres lettres ce privilège de s'interposer entre toutes et de leur servir de lien, tellement que, sans le secours de quelques voyelles, il est impossible de faire accorder les autres lettres entre elles.

THÉÉTÈTE.

Tout-à-fait.

L'ÉTRANGER.

Mais tout le monde sait-il distinguer les lettres qui peuvent être alliées entre elles de celles qui ne le peuvent pas, ou bien faut-il un art pour opérer comme il faut ces alliances?

THÉÉTÈTE.

Il faut un art.

L'ÉTRANGER.

Et quel art?

THÉÉTÈTE.

La grammaire.

L'ÉTRANGER.

Et n'en est-il pas de même à l'égard des sons graves ou aigus? Celui qui possède l'art de connaître les sons qui peuvent ou ne peuvent pas s'accorder, n'est-ce pas un musicien, et celui qui n'y entend rien un homme ignorant en musique?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Autant en pourrions-nous dire pour les autres arts.

THÉÉTÈTE.

Tu as raison.

L'ÉTRANGER.

Eh bien! puisque nous reconnaissons que les genres sont de même susceptibles de mélange, n'est-il pas nécessaire de posséder une certaine science pour conduire son raisonnement, quand on veut démontrer quels sont ceux de ces genres qui s'accordent entre eux et ceux qui ne s'accordent pas, ou rechercher si les genres se tiennent en toutes choses de manière à pouvoir se mêler indistinctement les uns avec les autres,

et réciproquement, en prenant les choses par la division, s'il y a quelque raison opposée de diviser et de séparer les uns des autres tous les genres.

THÉÉTÈTE.

Comment ne faudrait-il pas pour cela une science, et peut-être même la plus haute?

L'ÉTRANGER.

Et de quel nom, Théétète, la nommerons-nous? Par Jupiter! en serions-nous venus, sans nous en douter, à la science des hommes libres, et tout en cherchant le sophiste, aurions-nous d'abord trouvé le philosophe?

THÉÉTÈTE.

Que veux-tu dire?

L'ÉTRANGER.

Diviser par genres, ne pas prendre pour différents ceux qui sont identiques, ni pour identiques ceux qui sont différents, ne dirons-nous pas que c'est l'œuvre de la science dialectique?

THÉÉTÈTE.

Oui, nous le dirons.

L'ÉTRANGER.

Ainsi celui qui est capable de faire ce travail, démêle comme il faut l'idée unique répandue dans une multitude d'individus qui existent séparément les uns des autres; puis une multitude d'idées différentes renfermée dans une idée générale; puis encore une multitude d'idées générales

contenue dans une idée supérieure, et d'un autre côté une multitude d'idées absolument séparées les unes des autres. Voilà ce qui s'appelle savoir discerner, au moyen de la division par genres, ceux qui s'allient ou ne s'allient pas entre eux.

THÉÉTÈTE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Mais cet art de la dialectique, tu ne l'attribueras, si je ne me trompe, à nul autre qu'à celui qui s'applique à la philosophie avec une âme pure et droite.

THÉÉTÈTE.

Oui, car à quel autre pourrait-on l'attribuer?

L'ÉTRANGER.

C'est donc en quelque endroit semblable que nous trouverons le philosophe, soit aujourd'hui, soit plus tard, si nous nous mettons une fois à le chercher, quoique celui-là ne soit pas non plus facile à bien voir. Pourtant la difficulté est ici d'une tout autre sorte que pour le sophiste.

THÉÉTÈTE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

L'un s'enfuit dans les ténèbres du non-être, et s'y établit comme dans une retraite qui lui est familière; c'est l'obscurité du lieu qui le rend difficile à reconnaître, n'est-il pas vrai?

THÉÉTÈTE.

Je le crois.

L'ÉTRANGER.

Mais pour le philosophe, dont la pensée est en commerce perpétuel avec l'idée de l'être, c'est à cause de l'éclat de cette région qu'il n'est nullement aisé à apercevoir ; car, chez la plupart des hommes, les yeux de l'âme ne sont pas de force à soutenir long-temps la vue des choses divines.

THÉÉTÈTE.

Cette explication me paraît aussi probable que l'autre.

L'ÉTRANGER.

Peut-être chercherons-nous tout à l'heure à mieux connaître le philosophe, si le cœur nous en dit encore ; mais, pour le sophiste, il est évident que nous ne devons pas le laisser aller avant de l'avoir suffisamment considéré.

THÉÉTÈTE.

C'est bien dit.

L'ÉTRANGER.

Nous sommes tombés d'accord qu'il y a des genres qui peuvent s'associer entre eux, d'autres qui ne le peuvent pas ; que les uns peuvent s'associer à un petit nombre de genres seulement, d'autres à un grand nombre, d'autres enfin à tous et de toutes les manières. Poursuivons main-

tenant en examinant non pas toutes les idées, de peur de nous perdre dans cette multitude, mais quelques-unes choisies parmi celles que l'on appelle les plus grandes; considérons d'abord ce quelles sont chacune à part, ensuite jusqu'à quel point elles sont susceptibles d'être associées les unes avec les autres, afin que si nous ne pouvons pas obtenir une connaissance parfaitement claire de l'être et du non-être, du moins nous ne nous trouvions pas dans l'impossibilité d'en rendre compte, dans les limites mêmes de la question que nous nous sommes posée, celle de savoir si nous pouvons dire impunément du non-être qu'il est réellement sans existence.

THÉÉTÈTE.

C'est ce qu'il faut faire.

L'ÉTRANGER.

De tous les genres dont nous avons parlé tout à l'heure, les plus grands sont l'être lui-même, le repos et le mouvement.

THÉÉTÈTE.

Sans contredit.

L'ÉTRANGER.

Nous avons dit que les deux derniers ne peuvent pas être mêlés l'un avec l'autre?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Mais l'être peut être mêlé avec tous les deux ;  
car tous deux ils sont.

THÉÉTÈTE.

Sans doute.

L'ÉTRANGER.

Ainsi, cela fait trois.

THÉÉTÈTE.

Certainement.

L'ÉTRANGER.

Et chacun d'eux est autre que les deux autres,  
et le même que soi.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Mais qu'est-ce que nous venons de dire encore,  
l'autre et le même ? Sont-ce deux genres différents  
de ces trois-là, et qui pourtant soient toujours  
nécessairement mêlés avec eux, et cela fait-il en  
tout cinq genres à examiner au lieu de trois ? Ou  
bien ne nous sommes-nous pas aperçus que nous  
ne donnions ces noms de même et d'autre qu'à  
l'un de ces trois genres ?

THÉÉTÈTE.

Peut-être.

L'ÉTRANGER.

Cependant ni le mouvement ni le repos ne  
sont l'autre ni le même.



THÉÉTÈTE.

Comment ?

L'ÉTRANGER.

Ce que nous attribuons en commun au repos et au mouvement, ne peut être ni le repos ni le mouvement.

THÉÉTÈTE.

Et pourquoi ?

L'ÉTRANGER.

C'est qu'alors et le mouvement se mettra en repos et le repos en mouvement ; car si l'un des deux, quel qu'il soit, tient de tous deux, l'autre sera forcé de se changer dans le contraire de sa nature, puisqu'il participe de ce contraire.

THÉÉTÈTE.

Évidemment.

L'ÉTRANGER.

Or tous deux participent du même et de l'autre.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Ne disons donc pas que le mouvement est le même ou l'autre, ni le repos non plus.

THÉÉTÈTE.

Soit.

L'ÉTRANGER.

Mais peut-être devons-nous considérer l'être et le même comme ne faisant qu'un ?

THÉÉTÈTE.

Peut-être.

L'ÉTRANGER.

Mais si l'être et le même ne font qu'un, quand nous dirons que le mouvement et le repos sont tous les deux, nous dirons que tous les deux sont le même, par cela que tous les deux sont.

THÉÉTÈTE.

C'est pourtant une chose impossible.

L'ÉTRANGER.

Ainsi il est impossible que l'être et le même ne fassent qu'un.

THÉÉTÈTE.

A ce qu'il semble.

L'ÉTRANGER.

Poserons-nous donc le même comme une quatrième idée différente des trois autres ?

THÉÉTÈTE.

Certainement.

L'ÉTRANGER.

Mais quoi ? faut-il faire de l'autre une cinquième espèce, ou bien considérer l'autre et l'être comme deux noms d'un seul et même genre ?

THÉÉTÈTE.

Peut-être bien.

L'ÉTRANGER.

Tu m'accorderas, je pense, que parmi tout ce

qui est il y a des choses dont on parle comme étant en elles-mêmes, et des choses dont on ne parle que relativement à d'autres?

THÉÉTÈTE.

Assurément.

L'ÉTRANGER.

Or autre ne se dit que relativement à quelque chose d'autre. N'est-il pas vrai?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

C'est ce qui ne pourrait être si l'être et l'autre n'étaient pas entièrement différents; car si l'autre se disait, comme l'être, de ces deux manières, parmi les choses autres il y en aurait qui seraient autres sans rapport à aucune autre. Mais nous venons de voir qu'en général tout ce qui est autre n'est tel que comme autre que quelque autre chose.

THÉÉTÈTE.

Tu as raison.

L'ÉTRANGER.

Il faut donc considérer l'autre comme la cinquième des idées que nous avons choisies.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et nous dirons qu'elle est répandue dans tou-

tes; car chacune est autre que tout le reste, non par sa nature propre, mais parce qu'elle participe à l'idée de l'autre.

THÉÉTÈTE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Voici donc ce que nous dirons de ces cinq idées, en les reprenant une à une.

THÉÉTÈTE.

Voyons.

L'ÉTRANGER.

D'abord que le mouvement est absolument différent du repos. N'est-ce pas?

THÉÉTÈTE.

D'accord.

L'ÉTRANGER.

Ainsi, il n'est point le repos.

THÉÉTÈTE.

En aucune manière.

L'ÉTRANGER.

Mais il est, par participation à l'être.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

D'un autre côté, le mouvement est aussi différent du même.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Il n'est donc pas le même.

THÉÉTÈTE.

Non.

L'ÉTRANGER.

Et pourtant il est le même, parce que tout participe au même.

THÉÉTÈTE.

Soit.

L'ÉTRANGER.

Il faut donc reconnaître que le mouvement est le même et n'est pas le même, et ne pas s'effaroucher de cela ; car quand nous disons qu'il est le même et qu'il n'est pas le même, ce n'est pas dans le même sens. Quand nous disons qu'il est le même, c'est à cause de sa participation à l'idée du même ; quand nous disons qu'il n'est pas le même, c'est par rapport à ce qu'il a de commun avec l'autre, qui le distingue du même et fait qu'il est autre que le même, de sorte qu'on peut aussi dire justement qu'il n'est pas le même.

THÉÉTÈTE.

Tout-à-fait.

L'ÉTRANGER.

En ce sens, s'il se pouvait faire que le mouvement participât du repos, il n'y aurait rien de déraisonnable à l'appeler stable.

THÉÉTÈTE.

Ce serait en mieux ; mais nous sommes convenus qu'il y a des genres qui peuvent être mêlés les uns avec les autres, et d'autres qui ne le peuvent pas.

L'ÉTRANGER.

Oui ; c'est ce que nous avons démontré avant d'en venir où nous en sommes maintenant : nous avons prouvé que c'est une distinction fondée dans la nature.

THÉÉTÈTE.

Sans doute.

L'ÉTRANGER.

Continuons. Le mouvement est autre que l'autre, comme nous venons de faire voir qu'il est différent du même et du repos.

THÉÉTÈTE.

Nécessairement.

L'ÉTRANGER.

Il est autre en un sens, et en un autre il ne l'est pas, suivant notre observation précédente.

THÉÉTÈTE.

C'est juste.

L'ÉTRANGER.

Quoi de plus ? Dirons-nous que le mouvement est différent de ces trois idées et non de la quatrième, après être convenus que les idées que

nous avons choisies pour les examiner, sont au nombre de cinq?

THÉÉTÈTE.

Non; nous ne pouvons réduire maintenant le nombre que nous venons de reconnaître.

L'ÉTRANGER.

Persistons donc à déclarer sans crainte et soutenons contre tout venant que le mouvement est autre que l'être.

THÉÉTÈTE.

Sans la moindre crainte.

L'ÉTRANGER.

Ainsi, il est clair que le mouvement n'est réellement pas, et qu'il est, en tant qu'il participe de l'être.

THÉÉTÈTE.

Cela est parfaitement clair.

L'ÉTRANGER.

Il y a donc nécessairement du non-être et dans le mouvement et dans tous les genres; car la nature de l'autre, répandue en tout, rendant chaque chose autre que l'être, en fait du non-être; et en ce sens on est en droit de dire que tout est non-être, tandis que dans un autre sens, en tant que tout participe de l'être, on peut dire que tout est être.

THÉÉTÈTE.

Il y a apparence.

L'ÉTRANGER.

Ainsi, en chaque idée, il y a beaucoup d'être et infiniment de non-être.

THÉÉTÈTE.

Il semble.

L'ÉTRANGER.

Ne faut-il pas dire aussi de l'être qu'il est autre que tout le reste?

THÉÉTÈTE.

Nécessairement.

L'ÉTRANGER.

Par conséquent, autant il y a de choses différentes de l'être, autant de fois l'être n'est pas. Car n'étant pas toutes ces choses, il est lui-même un, mais il n'est pas tout le reste, en nombre infini.

THÉÉTÈTE.

Il paraît.

L'ÉTRANGER.

Il ne faut pas s'effaroucher de cela, attendu que les genres sont susceptibles d'être associés les uns aux autres. Si on refuse de nous accorder notre dernière proposition, qu'on nous persuade d'abord sur les principes, on nous persuadera facilement sur les conséquences.

THÉÉTÈTE.

Rien de plus juste.

L'ÉTRANGER.

Voyons encore ceci.



THÉÉTÈTE.

Et quoi?

L'ÉTRANGER.

Lorsque nous disons le non-être, nous ne parlons pas, je crois, du contraire de l'être, mais seulement de quelque chose d'autre.

THÉÉTÈTE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

Par exemple, quand nous disons quelque chose qui n'est pas grand, voit-on que nous désignons par cette expression le petit plutôt que le moyen?

THÉÉTÈTE.

Nullement.

L'ÉTRANGER.

Ainsi nous n'admettrons pas qu'une négation signifie le contraire, mais seulement quelque chose de différent des noms qui la suivent, ou, pour mieux dire, des choses auxquelles s'appliquent les noms que la négation précède.

THÉÉTÈTE.

A merveille.

L'ÉTRANGER.

Voyons si tu seras encore d'accord avec moi sur ce point-ci.

THÉÉTÈTE.

Lequel?

L'ÉTRANGER.

L'idée de l'autre me paraît divisée en quantité de parties comme la science.

THÉÉTÈTE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

La science est aussi une en quelque manière; mais chacune de ses parties appliquée à un objet quelconque, forme une division à part et reçoit un nom particulier. De là cette foule de sciences et d'arts diversement nommés.

THÉÉTÈTE.

Sans doute.

L'ÉTRANGER.

Eh bien! n'en est-il pas de même des parties de l'idée de l'autre, qui pourtant est une?

THÉÉTÈTE.

Peut-être, mais voyons comment cela se fait.

L'ÉTRANGER.

N'y a-t-il pas une partie de l'autre qui est opposée au beau?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Est-ce une chose sans nom, ou qui a un nom?

THÉÉTÈTE.

Une chose qui a un nom; ce que nous appe-

lons non-beau, c'est ce qui est particulièrement autre que le beau.

L'ÉTRANGER.

Maintenant dis-moi ceci.

THÉÉTÈTE.

Quoi ?

L'ÉTRANGER.

Le non-beau ne vient-il pas d'une chose qu'on tire d'un des genres des êtres, et que derechef on oppose à quelque autre être ?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Le non-beau consiste donc, à ce qu'il paraît, dans une opposition d'un être avec un être.

THÉÉTÈTE.

Très bien.

L'ÉTRANGER.

Mais quoi ! de cette manière avons-nous moins de raisons pour mettre le non-beau au nombre des êtres que pour y mettre le beau ?

THÉÉTÈTE.

Point du tout.

L'ÉTRANGER.

On doit donc dire du non grand qu'il est, tout aussi bien que du grand lui-même.

THÉÉTÈTE.

Tout aussi bien.

L'ÉTRANGER.

Ainsi, le non juste doit être assimilé au juste sous ce rapport que l'un n'existe pas moins que l'autre.

THÉÉTÈTE.

Évidemment.

L'ÉTRANGER.

Et nous en dirons autant du reste, dès que l'autre nous a paru être au nombre des êtres; s'il existe, il faut admettre que ses parties n'existent pas moins.

THÉÉTÈTE.

Nécessairement.

L'ÉTRANGER.

Ainsi apparemment l'opposition entre une partie de l'autre et l'être, mis en regard l'un de l'autre, n'existe pas moins, si j'ose le dire, que l'être lui-même, et cette opposition ne représente point le contraire de l'être, mais seulement quelque chose d'autre que lui.

THÉÉTÈTE.

Rien de plus clair.

L'ÉTRANGER.

Or, quel nom lui donnerons-nous?

THÉÉTÈTE.

Évidemment c'est là le non-être que nous cherchions en cherchant le sophiste.

L'ÉTRANGER.

Est-il vrai, comme tu le disais, qu'il ne le cède du

côté de l'être à aucune autre chose ? Faut-il soutenir hardiment que le non-être existe réellement ayant sa nature à lui, et comme nous avons vu que le grand est grand, que le beau est beau, que le non-grand est non-grand et que le non-beau est non-beau, de même avons-nous dû et devons-nous encore dire que le non-être existe à l'état de non-être, et qu'il est au nombre des êtres comme une de leurs espèces ? Ou bien, Théétète, nous reste-t-il encore quelque doute sur son existence ?

THÉÉTÈTE.

Aucun.

L'ÉTRANGER.

Sais-tu que nous avons transgressé la défense de Parménide, et bien au-delà ?

THÉÉTÈTE.

En quoi ?

L'ÉTRANGER.

Nous avons poussé notre démonstration plus loin qu'il ne nous permettrait d'étendre même notre examen.

THÉÉTÈTE.

Et comment ?

L'ÉTRANGER.

Ne nous dit-il pas :

Tu ne comprendras jamais que ce qui n'est pas soit ;  
Éloigne ta pensée de cette recherche \*.

\* Voyez p. 223.

THÉÉTÈTE.

Ce sont en effet ses paroles.

L'ÉTRANGER.

Nous, nous n'avons pas seulement démontré que le non-être est, nous avons fait voir quelle est l'idée du non-être ; car, après avoir démontré que l'autre existe, et qu'il est partagé entre tous les êtres comparés les uns aux autres, nous avons osé dire que c'est chacune de ses parties dans son opposition à l'être, qui est réellement le non-être.

THÉÉTÈTE.

Et je crois, étranger, que nous avons eu parfaitement raison.

L'ÉTRANGER.

Qu'on ne vienne donc pas nous reprocher qu'après avoir présenté le non-être comme le contraire de l'être, nous osons affirmer son existence ; car, quant à un contraire de l'être, il y a long-temps que nous avons renoncé à discuter s'il y en a ou s'il n'y en a pas, et si l'on peut ou non l'expliquer. Mais pour la définition que nous venons de donner du non-être, qu'on nous prouve en nous réfutant qu'elle est fautive ; ou tant qu'on ne pourra le faire, il faut qu'on dise ce que nous avons dit, que les genres se mêlent les uns avec les autres, que l'être et l'autre pénètrent dans tous, et aussi l'un dans l'autre ; que l'autre, participant à l'être, est par cette par-

ticipation, et n'est pourtant pas ce à quoi il participe, mais quelque chose d'autre; qu'étant autre que l'être, il ne peut évidemment être que le non-être; que l'être à son tour participant à l'autre est autre que tous les autres genres; qu'étant autre qu'eux tous, il n'est pas chacun d'eux ni eux tous à la fois, et n'est que lui-même; en sorte qu'incontestablement il y a mille choses que l'être n'est pas, par rapport à mille choses, et on peut dire de même de chacun des autres genres et de tous à la fois qu'ils sont de plusieurs manières, et que de plusieurs manières ils ne sont pas.

THÉÉTÈTE.

Cela est vrai.

L'ÉTRANGER.

Et si quelqu'un refuse son assentiment à ces contradictions, celui-là n'a qu'à y bien regarder et à nous offrir quelque solution meilleure. Si, au contraire, croyant avoir fait merveille, on se complaît à tirer ces raisonnements tantôt dans un sens, tantôt dans un autre, on y prendra bien plus de peine que cela ne vaut, comme nous le voyons maintenant. Car tout cela n'est ni fort spirituel ni difficile à trouver; mais ce qui est à la fois difficile et beau, le voici.

THÉÉTÈTE.

Qu'est-ce?

L'ÉTRANGER.

Ce dont nous avons parlé précédemment, savoir, de laisser de côté tout cela, et d'être en état de suivre pas à pas, le plus possible, en les réfutant, ceux qui viennent dire que ce qui est autre est le même, ou ce qui est le même autre en un certain sens, en le prenant dans ce sens même et sous le point de vue dans lequel ils veulent qu'il en soit ainsi. Mais de prouver vaguement que le même est autre, l'autre identique, le grand petit, le semblable dissemblable, et de s'amuser à faire comparaître de la sorte les contraires dans son discours, ce n'est pas là une véritable méthode dialectique; c'est celle d'un novice qui commence à peine à faire connaissance avec les êtres.

THÉÉTÈTE.

Certainement.

L'ÉTRANGER.

En effet, mon cher, cette manie de séparer toutes choses les unes des autres, absurde en elle-même, annonce un esprit étranger aux Muses et à la philosophie.

THÉÉTÈTE.

Pourquoi?

L'ÉTRANGER.

Parce que le moyen le plus sûr d'anéantir tout



discours, c'est de disloquer ainsi toutes choses : car c'est à l'enchaînement des idées entre elles que nous devons le langage.

THÉÉTÈTE.

Il est vrai.

L'ÉTRANGER.

Vois combien nous nous y sommes pris à propos pour combattre ceux qui ont cette prétention, et les forcer de consentir au mélange d'une chose avec une autre.

THÉÉTÈTE.

Mais dans quel but ?

L'ÉTRANGER.

C'est que le langage humain est aussi un des genres qui existent. Si nous en étions privés, le plus grave résultat serait d'abord pour nous d'être privés de toute philosophie : mais ici il faut en outre que nous nous entendions un peu sur ce que c'est que le langage. Si nous le supprimons absolument, nous ne pourrions plus rien dire : or ce serait le supprimer absolument que d'accorder qu'il n'y a aucun mélange d'une chose avec une autre chose.

THÉÉTÈTE.

Pour ceci, c'est fort juste ; mais je ne vois pas bien pourquoi nous avons besoin de nous entendre sur ce qu'est le langage.

L'ÉTRANGER.

Tu le verras mieux sans doute en me suivant par ici.

THÉÉTÈTE.

Par où?

L'ÉTRANGER.

Le non-être nous est apparu comme l'un de ces genres dont nous parlions, et répandu dans tous les êtres.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Or, il nous reste à considérer s'il se mêle à l'opinion et au discours.

THÉÉTÈTE.

Pourquoi?

L'ÉTRANGER.

S'il ne s'y mêle point, il s'ensuit que tout sera vrai; s'il s'y mêle, l'opinion et le discours seront faux; car penser ou dire le non-être, c'est proprement ce qui fait le faux dans l'esprit et dans le discours.

THÉÉTÈTE.

Il est vrai.

L'ÉTRANGER.

Or, s'il y a du faux, il y a aussi de l'erreur.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et s'il y a de l'erreur, il faut que tout soit mêlé d'apparences, de simulacres et de fantômes.

THÉÉTÈTE.

Sûrement.

L'ÉTRANGER.

Eh bien ! notre sophiste, ne disions-nous pas que tout en se réfugiant dans cette région, il nous soutenait hardiment que le faux n'est point, attendu que ce qui n'est pas ne se peut ni concevoir ni exprimer, et que le non-être ne participe jamais en rien de l'être ?

THÉÉTÈTE.

En effet.

L'ÉTRANGER.

Mais à présent nous savons qu'il en participe ; de sorte que notre homme pourrait bien renoncer à se défendre sur ce point ; mais il pourrait nous dire qu'il y a des espèces qui participent du non-être, et d'autres qui n'en participent pas, et que le discours et l'opinion sont du nombre de ces dernières. Ainsi il pourrait soutenir que cet art de faire des simulacres et des fantômes, que nous lui avons attribué, n'existe point, dès que l'opinion et le discours n'ont rien de commun avec le non-être ; car dès qu'il n'y a plus entre eux rien de commun, il ne saurait y avoir

de faux. C'est pour cela que nous devons d'abord rechercher ce que c'est que discours, opinion, imagination, afin qu'après avoir bien connu toutes ces choses, nous puissions voir clairement ce qu'elles ont de commun avec le non-être, qu'après l'avoir vu nous démontrions l'existence du faux, et qu'après l'avoir démontrée nous emprisonnions le sophiste dans le faux, s'il le mérite, ou qu'au contraire nous le relâchions, pour le chercher ailleurs.

## THÉÉTÈTE.

Vraiment, étranger, il paraît que nous avons bien raison de dire en commençant que le sophiste est une espèce difficile à saisir : il ne lui manque pas de barricades, qu'il faut enlever à mesure qu'il les élève, avant de pouvoir arriver jusqu'à lui. A peine avons-nous forcé celle de la non-existence du non-être, qu'il nous en oppose une autre, et que nous voilà obligés de démontrer que le faux existe et dans le discours et dans l'opinion ; après cela ce sera quelque autre difficulté, puis une autre encore ; il semble que nous n'en verrons jamais la fin.

## L'ÉTRANGER.

Il faut avoir bon courage, Théétète, quand on avance toujours, ne fût-ce que pas à pas. Si on se décourage en pareille circonstance, que sera-ce en d'autres où l'on ne pourra faire un

pas en avant, et où même on se verra forcé de reculer ? Fiez-vous à de pareilles gens pour prendre jamais une ville, comme dit le proverbe. Mais maintenant, mon cher, dès que nous aurons franchi la difficulté dont tu viens de parler, nous serons maîtres du plus fort retranchement ; le reste sera plus facile et de moindre conséquence.

THÉÉTÈTE.

A la bonne heure.

L'ÉTRANGER.

Examinons donc, comme nous l'avons dit, le discours et l'opinion, afin de tirer à clair la question de savoir s'ils sont l'un et l'autre en contact avec le non-être, ou s'ils sont toujours vrais, et jamais faux ni l'un ni l'autre.

THÉÉTÈTE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Eh bien donc faisons pour les mots le même examen que nous avons déjà fait pour les espèces et pour les lettres de l'alphabet : c'est, je crois, par là que nous trouverons ce que nous cherchons.

THÉÉTÈTE.

Qu'est-ce donc que nous devons considérer dans les noms ?

L'ÉTRANGER.

S'ils peuvent tous être associés les uns aux autres, ou si au contraire il n'y en pas qui puissent être mêlés, ou si enfin les uns le peuvent et les autres ne le peuvent pas.

THÉÉTÈTE.

Évidemment il y en a qui le peuvent, et il y en a d'autres qui ne le peuvent point.

L'ÉTRANGER.

Tu veux dire, peut-être, que ceux-là peuvent être associés qui, prononcés de suite, représentent quelque chose à l'esprit, et que ceux-là ne le peuvent dont l'assemblage ne signifie rien.

THÉÉTÈTE.

Que dis-tu là ?

L'ÉTRANGER.

Ce que j'avais cru être ton idée, quand tu m'as fait une réponse qui s'accorde avec ma propre opinion. En effet, nous avons deux espèces de signes pour représenter ce qui est au moyen de la voix.

THÉÉTÈTE.

Comment ?

L'ÉTRANGER.

Ce qu'on appelle les noms et ce qu'on appelle les verbes.

THÉÉTÈTE.

Explique-nous les uns et les autres.

L'ÉTRANGER.

Nous appelons verbe le signe représentatif des actions.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et nom le signe vocal qu'on applique à ceux qui font ces actions.

THÉÉTÈTE.

Certainement.

L'ÉTRANGER.

Maintenant des noms seuls prononcés de suite ne forment pas un discours, et il en est de même d'une suite de verbes sans aucun mélange de noms.

THÉÉTÈTE.

Je ne savais pas cela.

L'ÉTRANGER.

Alors il est clair que tu avais quelque autre motif de me faire tout à l'heure cette réponse qui se trouvait conforme à ma pensée; car c'était là précisément ce que je voulais dire, que les mots de l'une ou de l'autre espèce, prononcés ainsi de suite, ne font pas un discours.

THÉÉTÈTE.

Comment cela ?

L'ÉTRANGER.

Par exemple, *marche*, *court*, *dort*, et tous les autres mots qui signifient des actions, les pro-

nonçât-on tous à la suite les uns des autres, n'en formeront pas davantage un discours.

THÉÉTÈTE.

C'est impossible.

L'ÉTRANGER.

De même si on dit de suite *lion, cerf, cheval*, et tous les noms qu'on a donnés à ceux qui font des actions, un pareil assemblage ne fait pas non plus un discours. Soit qu'on assemble les mots de la première ou de la seconde de ces deux espèces, ils ne représentent ni action ni inaction, ni existence d'un être non plus que d'un non-être, tant qu'on ne mêle pas les verbes aux noms. Mais dès qu'on les mêle, ils s'accordent, et il en résulte aussitôt un discours, la première combinaison, le premier et le plus petit de tous les discours.

THÉÉTÈTE.

Qu'entends-tu par là?

L'ÉTRANGER.

Lorsqu'on dit *l'homme apprend*, n'est-ce pas proférer un discours, le plus simple et le plus petit possible?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

En effet, on désigne là quelque chose qui est, fut ou sera, et ce n'est pas là seulement nommer,



c'est déterminer quelque chose en unissant les noms aux verbes. Aussi nous appelons cela discours et non pas seulement nommer, et nous avons donné à cette union le nom de discours.

THÉÉTÈTE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Et comme il y a des choses qui s'accordent et d'autres qui ne s'accordent pas entre elles, de même il y a des signes vocaux qui ne s'accordent pas les uns avec les autres, et ceux qui s'accordent forment le discours.

THÉÉTÈTE.

J'en conviens.

L'ÉTRANGER.

Encore cette petite observation.

THÉÉTÈTE.

Laquelle ?

L'ÉTRANGER.

Un discours, quand il est, doit nécessairement être dit de quelque chose, et il serait impossible qu'il ne le fût de rien.

THÉÉTÈTE.

Soit.

L'ÉTRANGER.

Il faut aussi que ce discours ait telle ou telle qualité.

THÉÉTÈTE.

Assurément.

L'ÉTRANGER.

Prenons-nous nous-mêmes pour exemples.

THÉÉTÈTE.

Volontiers.

L'ÉTRANGER.

Je vais te proposer un discours dans lequel j'unirai un sujet à une action par l'emploi d'un nom et d'un verbe, et tu me diras de quoi ce discours aura parlé.

THÉÉTÈTE.

Je le veux bien, autant qu'il me sera possible.

L'ÉTRANGER.

Théétète est assis; voilà, j'espère, un discours qui n'est pas long.

THÉÉTÈTE.

Non, il est d'une longueur fort modérée.

L'ÉTRANGER.

C'est à toi de me dire sur quoi et de quoi parle ce discours.

THÉÉTÈTE.

Il est clair que c'est sur moi et de moi.

L'ÉTRANGER.

Et maintenant cet autre discours?

THÉÉTÈTE.

Lequel?

L'ÉTRANGER.

Théétète, avec lequel je m'entretiens, vole.

THÉÉTÈTE.

Tout le monde reconnaît que c'est aussi sur moi et de moi qu'il parle.

L'ÉTRANGER.

Et chaque discours, avons-nous dit, doit nécessairement avoir telle ou telle qualité.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et quelle est la qualité de chacun de ces deux discours ?

THÉÉTÈTE.

C'est sans doute que l'un est vrai et l'autre faux.

L'ÉTRANGER.

Et le vrai dit ce qui est, comme étant, sur ton compte.

THÉÉTÈTE.

Précisément.

L'ÉTRANGER.

Le faux dit autre chose que ce qui est.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Il dit comme étant ce qui n'est pas.

THÉÉTÈTE.

A peu près.

L'ÉTRANGER.

C'est-à-dire ce qui est autre que ce qui est sur ton compte. Car nous avons dit qu'il y a pour chaque chose beaucoup d'être et beaucoup de non-être.

THÉÉTÈTE.

Sans doute.

L'ÉTRANGER.

Quant au second discours que j'ai prononcé sur ton compte, d'abord, d'après les éléments que nous avons trouvés dans la définition du discours, il est impossible qu'il y en ait un plus bref.

THÉÉTÈTE.

Nous en sommes tombés d'accord.

L'ÉTRANGER.

Ensuite il parlait de quelque chose.

THÉÉTÈTE.

Oui, certes.

L'ÉTRANGER.

Et si ce n'est de toi, ce n'est assurément de personne.

THÉÉTÈTE.

Sans contredit.

L'ÉTRANGER.

Mais si ce n'était de rien, ce ne serait pas un

discours; car nous avons établi comme impossible que ce qui est un discours ne soit dit de rien.

THÉÉTÈTE.

Cela est parfaitement juste.

L'ÉTRANGER.

Mais ce qui est autre par rapport à toi, affirmé de toi comme étant le même, ce qui n'est pas affirmé de toi comme étant, un pareil assemblage de noms et de verbes a tout l'air d'être réellement et véritablement un discours faux.

THÉÉTÈTE.

Rien de plus vrai.

L'ÉTRANGER.

Que dire de la pensée, de l'opinion et de l'imagination? N'est-il pas maintenant évident que toutes ces choses nous viennent dans l'esprit tantôt vraies, tantôt fausses?

THÉÉTÈTE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

C'est ce que tu comprendras plus aisément quand tu auras commencé par observer ce que sont ces diverses choses, et en quoi elles diffèrent les unes des autres.

THÉÉTÈTE.

Voyons, apprends-le-moi.

L'ÉTRANGER.

Je dis donc que pensée et discours c'est la même chose, avec cette seule différence que le dialogue intérieur de l'âme avec elle-même, et sans la voix, s'appelle pensée.

THÉÉTÈTE.

A merveille.

L'ÉTRANGER.

Tandis que ce qui vient de la pensée par la bouche, avec des sons articulés, s'appelle discours.

THÉÉTÈTE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

De plus, il y a quelque chose que nous savons être contenu dans le discours.

THÉÉTÈTE.

Quoi?

L'ÉTRANGER.

L'affirmation et la négation.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et quand cela se fait en silence dans l'âme par la pensée, n'est-ce pas opinion qu'il faut l'appeler ?

THÉÉTÈTE.

Assurément.

L'ÉTRANGER.

Quand, au contraire, cet état de l'âme n'est pas l'ouvrage de la pensée, mais de la sensation, comment le qualifier justement d'un autre nom que de celui d'imagination?

THÉÉTÈTE.

D'aucun autre.

L'ÉTRANGER.

Par conséquent, puisque nous avons admis un discours vrai et faux, puisque ensuite nous avons trouvé que la pensée est comme le dialogue de l'âme avec elle-même, l'opinion, le terme auquel aboutit la pensée, enfin l'imagination un mélange de sensation et d'opinion, il en résulte que toutes ces diverses choses étant en quelque sorte de la même famille que le discours, doivent quelquefois pouvoir être fausses.

THÉÉTÈTE.

Cela est certain.

L'ÉTRANGER.

Tu vois donc bien que le faux, dans l'opinion et dans le discours, n'a pas été aussi difficile à trouver que nous l'imaginions quand nous appréhendions d'avoir fait, en nous mettant à sa recherche, une entreprise que nous ne pourrions mettre à fin.

THÉÉTÈTE.

Je le vois.

L'ÉTRANGER.

Ainsi ne perdons pas courage pour le reste. Après avoir éclairci ce point, rappelons-nous les divisions par espèces que nous avons faites antérieurement.

THÉÉTÈTE.

Lesquelles ?

L'ÉTRANGER.

Nous avons distingué deux espèces dans l'art de faire des simulacres, l'art de copier, et l'art que nous avons appelé fantasmagorique.

THÉÉTÈTE.

Il est vrai.

L'ÉTRANGER.

Et nous disions que nous ne savions auquel rapporter le sophiste.

THÉÉTÈTE.

Précisément.

L'ÉTRANGER.

Et comme nous étions dans cette incertitude, les ténèbres ont redoublé à l'apparition de cette maxime, tant débattue par tout le monde, qu'il n'y a pas d'image, de simulacre ni de fantôme quelconque, attendu qu'il est impossible qu'il y ait jamais du faux de quelque manière et en quoi que ce soit.



THÉÉTÈTE.

C'est bien cela.

L'ÉTRANGER.

Or, maintenant que nous avons trouvé le faux, et dans le discours et dans l'opinion, il est possible qu'il y ait des imitations des êtres, et par conséquent un art de tromper.

THÉÉTÈTE.

Cela est possible.

L'ÉTRANGER.

Et nous sommes convenus précédemment que le sophiste appartient à l'une des espèces dont nous venons de parler.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Recommençons donc la division du genre dont nous sommes partis, et en prenant toujours à droite, suivons le sophiste dans les espèces dont il participe, jusqu'à ce que l'ayant dépouillé de tout ce qu'il a de commun avec d'autres que lui, nous ne laissions à part que sa nature propre, pour la connaître d'abord nous-mêmes, et pour la faire connaître ensuite à ceux dont la tournure d'esprit se prête le mieux à suivre cette méthode.

THÉÉTÈTE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Nous avons commencé par la division de l'art de faire et de l'art d'acquérir.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et notre homme nous est apparu d'abord dans l'art d'acquérir, et, de division en division, dans la chasse, dans le combat, dans le négoce, et autres espèces du même genre.

THÉÉTÈTE.

Tout-à-fait.

L'ÉTRANGER.

Mais maintenant qu'il est contenu dans l'art d'imiter, c'est l'art de faire qu'il nous faut diviser d'abord : car imiter c'est faire; seulement c'est l'art de faire des simulacres, et non pas les choses elles-mêmes. N'est-il pas vrai?

THÉÉTÈTE.

Très-vrai.

L'ÉTRANGER.

Or l'art de faire a deux parties.

THÉÉTÈTE.

Lesquelles?

L'ÉTRANGER.

L'une divine, l'autre humaine.

THÉÉTÈTE.

Je n'entends pas encore.

**L'ÉTRANGER.** Si nous nous rappelons bien ce que nous avons dit en commençant, nous avons appelé puissance capable de faire toute puissance qui est cause que ce qui n'était pas arrive à l'être.

**THÉÉTÈTE.** Nous nous le rappelons.

**L'ÉTRANGER.** Tous les êtres vivants mortels, les végétaux qui croissent, soit d'une racine, soit d'une semence, à la surface de la terre, les corps inanimés fusibles et non fusibles contenus dans son sein, est-ce à quelque autre cause qu'à une puissance divine que nous attribuerons de les avoir fait passer du non-être à l'être? Ou bien nous en tiendrons-nous à la doctrine et au langage du vulgaire?

**THÉÉTÈTE.** Quelle doctrine?

**L'ÉTRANGER.** Que la nature engendre toutes ces choses en vertu d'une certaine cause mécanique et dépourvue d'intelligence. Disons-nous, au contraire, que cette cause est douée de raison et d'une science divine qui provient d'un Dieu?

**THÉÉTÈTE.** J'avoue qu'il m'arrive souvent, peut-être par

la faute de mon âge, de varier entre ces deux opinions; mais à présent que je t'observe et que je te soupçonne de croire que tout cela est l'ouvrage d'un Dieu, je me déciderai aussi dans ce sens.

L'ÉTRANGER.

Fort bien, Théétète. Si tu nous paraissais pouvoir jamais adopter le sentiment contraire, nous ne manquerions pas de faire tous nos efforts pour t'amener à notre opinion par le raisonnement et pour forcer ta conviction; mais, je connais assez ton naturel pour être persuadé que, sans le secours de mes raisonnements, tu es porté de toi-même vers cette doctrine à laquelle tu te prétends entraîné en ce moment; je ne perdrai donc pas le temps en discours superflus; je me borne à établir que les choses que l'on dit être produites par la nature, sont l'œuvre d'un art divin; que celles que les hommes composent avec celles-là, sont l'œuvre d'un art humain, et que par conséquent il y a deux manières de faire, l'une humaine, l'autre divine.

THÉÉTÈTE.

C'est juste.

L'ÉTRANGER.

Maintenant partage en deux chacun de ces deux arts.

THÉÉTÈTE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

Cet art de faire que tu as divisé tout à l'heure dans le sens de la largeur, divise-le maintenant en longueur.

THÉÉTÈTE.

Soit.

L'ÉTRANGER.

Tu obtiendras de la sorte quatre parties en tout, deux qui nous appartiennent; les arts humains, et deux qui appartiennent aux dieux, ou les arts divins.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

La seconde division que nous avons faite dans l'autre sens; nous donne dans chacune des deux premières parties deux membres distincts; l'art de faire les choses mêmes, et ce qu'on peut appeler l'art de faire des simulacres; c'est là la deuxième division qu'on peut introduire dans l'art de faire.

THÉÉTÈTE.

A quoi rapportes-tu ces deux dernières divisions?

L'ÉTRANGER.

Nous, les autres animaux et les éléments dont

se composent les corps, le feu, l'eau, et tous les êtres frères de ceux-là, nous savons que Dieu en est l'artisan et le père. N'est-il pas vrai?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Or chacune de ces choses a ses simulacres qui ne sont pas elle, mais qui sont aussi l'œuvre d'un art divin.

THÉÉTÈTE.

Quels simulacres?

L'ÉTRANGER.

Ceux que nous offrent les songes, et ceux qui nous apparaissent le jour et que nous nommons fantômes naturels, comme les ombres qui se forment dans le feu, et l'image réfléchie, quand la lumière propre à un corps, rencontrant une lumière étrangère sur une surface brillante et polie, produit une image qui fait sur la vue un effet contraire à l'effet ordinaire\*.

THÉÉTÈTE.

Ainsi cela fait deux sortes d'ouvrages de l'art

\* Traduction littérale de ce passage, fort obscur, et qu'aucun des critiques n'a pu encore expliquer. Tout ce que Heindorf déclare en comprendre, c'est qu'il s'agit du renversement des objets de droite à gauche dans un miroir. On verra dans le Timée un passage non moins obscur sur le même sujet.

divin, savoir la chose même, et l'image qui l'accompagne.

L'ÉTRANGER.

Venons à notre art humain. Ne disons-nous pas qu'il fait une véritable maison au moyen de l'architecture, et que, par la peinture, il en fait une autre, qui est une espèce de songe de notre composition à l'usage des gens éveillés ?

THÉÉTÈTE.

Sans doute.

L'ÉTRANGER.

Toutes nos œuvres peuvent être rapportées ainsi à nos deux manières de faire; la chose même à notre art de faire les choses, le simulacre à notre art de faire les simulacres.

THÉÉTÈTE.

Je commence à comprendre. J'établis dans l'art de faire deux divisions, l'une le partage en art divin et art humain, l'autre le partage en art de produire les choses et art de produire des ressemblances.

L'ÉTRANGER.

Or, rappelons-nous que dans l'art de faire des simulacres, nous avons dû distinguer deux espèces, l'art de copier et l'art de la fantasmagorie, si le faux est réellement le faux et doit être mis au nombre des êtres.

THÉÉTÈTE.

Il est vrai.

L'ÉTRANGER.

Nous l'avons reconnu, et par conséquent nous ne devons faire aucune difficulté de compter ces deux espèces.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Maintenant il faut remarquer deux parties dans la fantasmagorie.

THÉÉTÈTE.

Lesquelles?

L'ÉTRANGER.

L'une où l'on se sert d'instruments étrangers, l'autre où l'on est à soi-même son propre instrument.

THÉÉTÈTE.

Comment cela?

L'ÉTRANGER.

Comme, par exemple, si quelqu'un se sert de son propre corps ou de sa propre voix pour contrefaire ta voix ou ta figure : cette partie de la fantasmagorie s'appellera la mimique.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Appelons-la donc de ce nom de mimique.



Quant à l'autre, pour le prendre à notre aise, nous la laisserons de côté, abandonnant à quelque autre le soin d'en former un ensemble et de lui donner un nom convenable.

THÉÉTÈTE.

Soit dit ainsi de la première, et passons-nous de la seconde.

L'ÉTRANGER.

Mais la première, Théétète, mérite encore une distinction. Penses-y bien.

THÉÉTÈTE.

Voyons.

L'ÉTRANGER.

Parmi ceux qui imitent, les uns savent ce qu'ils imitent, et les autres ne le savent pas. Et quelle distinction plus importante pourrions-nous établir que celle de la connaissance et de l'ignorance?

THÉÉTÈTE.

Aucune.

L'ÉTRANGER.

Or l'imitation dont je parlais tout à l'heure est de celles qui supposent la connaissance de ce qu'on imite; car on ne saurait imiter ta figure et ta personne sans te connaître.

THÉÉTÈTE.

Non, assurément.

L'ÉTRANGER.

Mais en est-il de même pour l'image de la justice, et en général de toutes les vertus? N'y a-t-il pas beaucoup de gens qui, tout en ignorant ce que c'est réellement, et ne s'en formant qu'une opinion, s'appliquent à paraître posséder ces qualités telles qu'ils se les figurent, en les imitant de leur mieux dans leurs discours et dans leurs actions?

THÉÉTÈTE.

Oui, certes, il y en a beaucoup.

L'ÉTRANGER.

Mais est-ce qu'ils échouent tous dans leurs efforts pour paraître justes sans l'être en effet, ou n'est-ce pas le contraire?

THÉÉTÈTE.

Tout le contraire, certainement.

L'ÉTRANGER.

Nous devons donc distinguer ce nouvel imitateur qui ignore l'objet de son imitation, de l'autre qui le connaît.

THÉÉTÈTE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Mais où prendre pour chacun d'eux un nom qui leur convienne? Il est évident que ce sera difficile, parce qu'il y avait apparemment chez les hommes d'autrefois pour la division des

genres en espèces je ne sais qu'elle aversion ancienne et irréfléchie qui faisait que personne n'entreprenait de diviser ; d'où il est arrivé que nous ne sommes pas riches en noms. Cependant, pour mieux distinguer, dût notre innovation passer pour téméraire, nous appellerons imitation selon l'opinion, celle qui n'est que l'expression d'une opinion dans l'imitateur, et imitation savante celle qui est faite avec science.

THÉÉTÈTE.

Soit.

L'ÉTRANGER.

C'est de la première qu'il faut nous servir ; car nous n'avons pas trouvé que le sophiste fût de ceux qui connaissent, mais plutôt de ceux qui s'en donnent l'apparence.

THÉÉTÈTE.

Oui, vraiment.

L'ÉTRANGER.

Eh bien ! considérons l'imitateur selon l'opinion comme nous ferions un morceau de fer, pour voir s'il est tout d'une pièce ou s'il y a quelque soudure.

THÉÉTÈTE.

Voyons.

L'ÉTRANGER.

Il y en a une et très visible. Entre les imitateurs selon l'opinion, il y a des gens simples qui

croient savoir, ce dont ils n'ont qu'une opinion. Il y en a d'autres qui laissent assez voir, par la versatilité de leurs discours, qu'ils soupçonnent et appréhendent fort eux-mêmes de ne rien savoir de ce qu'ils font semblant de savoir auprès des autres.

THÉÉTÈTE.

Nul doute qu'il n'existe de part et d'autre des gens tels que tu les décris.

L'ÉTRANGER.

Eh bien ! ne nommerons-nous pas les uns imitateurs simples, les autres imitateurs ironiques ?

THÉÉTÈTE.

Cela paraît très raisonnable.

L'ÉTRANGER.

Maintenant le dernier de ces deux genres est-il un ou double ?

THÉÉTÈTE.

Vois toi-même.

L'ÉTRANGER.

Je regarde et j'y distingue deux espèces : les uns exercent leur ironie en public dans de longs discours adressés à la multitude ; les autres l'exercent dans le particulier par discours entrecoupés, en forçant leur interlocuteur de se contredire lui-même.

THÉÉTÈTE.

Tu as raison.

L'ÉTRANGER.

Comment nommerons-nous l'homme aux longs discours, politique ou bien discoureur public?

THÉÉTÈTE.

Appelons-le discoureur public.

L'ÉTRANGER.

Et quel sera le nom de l'autre, sage ou sophiste?

THÉÉTÈTE.

Pour sage, c'est impossible : nous sommes convenus qu'il ne sait point; mais, puisque c'est un imitateur du sage, il est naturel qu'il en tire son nom; et j'aperçois maintenant que voilà celui que nous devons appeler légitimement le vrai sophiste.

L'ÉTRANGER.

Et maintenant ne voulons-nous donc pas, comme précédemment, faire une chaîne des titres du sophiste, en les entrelaçant les uns dans les autres, depuis le premier jusqu'au dernier?

THÉÉTÈTE.

Très volontiers.

L'ÉTRANGER.

Ainsi, dans la contradiction, l'imitation selon l'opinion dans le genre ironique, imitation dépendante de la fantasmagorie, comprise elle-même dans l'art de faire des simulacres, non pas l'art divin, mais l'art humain, qui produit

des prestiges à l'aide des discours, telle est « la race et le sang<sup>\*</sup> » du vrai sophiste : on peut le dire en toute assurance.

THÉÉTÈTE.

Cela est certain.

\* Homère, *Iliade*, VI, 211.

**LE POLITIQUE,**

**ou**

**DE LA ROYAUTE.**





---

# LE POLITIQUE.

---

*Interlocuteurs :*

SOCRATE, THÉODORE, L'ÉTRANGER, LE  
JEUNE SOCRATE.

---

SOCRATE.

En vérité, je te dois beaucoup de remerciements, Théodore, pour m'avoir fait faire la connaissance de Théétète, ainsi que celle de l'étranger.

THÉODORE.

Tu m'en devras peut-être trois fois autant, Socrate, quand ils t'auront défini le politique et le philosophe.

SOCRATE.

Oui; mais, mon cher Théodore, est-ce bien là le langage d'un homme si habile dans les calculs et la géométrie?

THÉODORE.

Comment, Socrate?

SOCRATE.

Quoi ! mettre sur le même rang deux hommes, entre lesquels il y a une différence de mérite au-dessus de toutes les proportions de votre art !

THÉODORE.

A merveille, par notre dieu Ammon ! tu as bien raison de m'y faire penser, Socrate, et de me reprocher cette erreur de calcul ; je te le revaudrai une autre fois. Pour toi, étranger, ne te lasse pas de nous obliger ; continue, et, soit que tu préfères parler d'abord du politique ou du philosophe, choisis et poursuis ton discours.

L'ÉTRANGER.

C'est ce qu'il faut faire, Théodore. Puisque nous avons une fois commencé, il ne faut plus nous arrêter que nous ne soyons arrivés à la fin. Mais Théétète que voici, que faut-il que j'en fasse ?

THÉODORE.

Que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER.

Ne le laisserons-nous pas respirer en prenant à sa place ce jeune Socrate, son compagnon dans tous ses exercices ? Qu'en penses-tu ?

THÉODORE.

Prends-le à sa place comme tu le dis. Ils sont jeunes, et peuvent supporter toute espèce de

travail, pourvu qu'on les laisse se reposer de temps en temps.

SOCRATE.

D'ailleurs, ô étranger ! il semble qu'il y ait entre eux et moi une sorte de lien de famille. L'un me ressemble, dites-vous, par les traits du visage ; et quant à l'autre, la communauté de nom établit entre nous une espèce de parenté. Or on doit toujours être jaloux d'apprendre à connaître ses parents en conversant ensemble. Je suis déjà entré moi-même hier en conversation avec Théétète, et je viens de l'entendre te répondre. Mais, pour Socrate, je ne le connais ni de l'une ni de l'autre manière. Il faut cependant l'éprouver à son tour. Il aura affaire à moi une autre fois ; pour aujourd'hui qu'il te réponde.

L'ÉTRANGER.

Soit. Eh bien, Socrate, entends-tu Socrate ?

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et consens-tu à ce qu'il dit ?

LE J. SOCRATE.

De tout mon cœur.

L'ÉTRANGER.

Il ne paraît pas qu'il y ait d'empêchement de ta part, et il siérait encore moins qu'il y en eût de la

mienne. Voyons donc. Après le sophiste, il nous faut, ce me semble, chercher le politique. Et dis-moi, devons-nous aussi le considérer comme un homme de science, ou autrement?

LE J. SOCRATE.

Comme un homme de science.

L'ÉTRANGER.

Il faut donc diviser les sciences comme lorsque nous nous occupions du premier.

LE J. SOCRATE.

Peut-être bien.

L'ÉTRANGER.

Mais, Socrate, il me semble qu'ici la division ne doit plus être la même.

LE J. SOCRATE.

Non, sans doute.

L'ÉTRANGER.

Il en faut une autre.

LE J. SOCRATE.

A ce qu'il semble.

L'ÉTRANGER.

Où donc trouver la route de la science politique? Il faut découvrir cette route, et après l'avoir séparée des autres, lui donner pour enseigne une seule et unique idée; puis, désignant encore sous une seule et unique idée toutes les directions qui s'écartent de celle-là, amener notre esprit à concevoir toutes les sciences comme formant deux espèces.

LE J. SOCRATE.

C'est, je crois, ton affaire, étranger, et non la mienne.

L'ÉTRANGER.

Il faut cependant, Socrate, que ce soit aussi la tienne quand nous serons parvenus à y voir clair.

LE J. SOCRATE.

Tu as raison.

L'ÉTRANGER.

Eh bien donc, l'arithmétique et quelques autres sciences de la même famille ne sont-elles pas étrangères à la pratique, et ne se bornent-elles pas à la pure connaissance?

LE J. SOCRATE.

Cela est vrai.

L'ÉTRANGER.

Au contraire, l'art de bâtir et tous les arts manuels possèdent une science qui a, pour ainsi dire, sa racine dans la pratique, et ils produisent des choses qui leur doivent l'existence et qui n'étaient pas auparavant.

LE J. SOCRATE.

Comment le nier?

L'ÉTRANGER.

Divise donc par là toutes les sciences, en nommant les unes sciences pratiques et les autres sciences spéculatives.

LE J. SOCRATE.

Que ce soient donc là comme deux divisions de la science, une dans sa généralité.

L'ÉTRANGER.

Maintenant le politique, le roi, le maître d'esclaves, et même le chef de famille, considérerons-nous tout cela comme une seule et même chose, ou dirons-nous qu'il y a là autant d'arts que nous avons prononcé de noms? Ou plutôt, suis-moi de ce côté.

LE J. SOCRATE.

Par où?

L'ÉTRANGER.

Par ici. Supposons un homme capable de donner des conseils à un de ceux qui font profession publique de la médecine, quoique simple particulier lui-même, ne devra-t-on pas le nommer du nom de cet art tout autant que celui qu'il conseille?

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Mais dis-moi, celui qui est capable, tout simple citoyen qu'il est, de guider de ses avis le roi d'un pays, ne dirons-nous pas qu'il possède la science que le chef lui-même devrait posséder?

LE J. SOCRATE.

Nous le dirons.

L'ÉTRANGER.

Or la science d'un véritable roi est une science royale.

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et celui qui la possède, chef ou particulier, ne méritera-t-il pas tout-à-fait d'être appelé royal, du nom de cette science ?

LE J. SOCRATE.

Cela est juste.

L'ÉTRANGER.

Et le chef de famille et le maître d'esclaves, c'est la même chose.

LE J. SOCRATE.

Certainement.

L'ÉTRANGER.

Et, dis-moi, entre une grande maison et une petite ville y a-t-il quelque différence pour le gouvernement ?

LE J. SOCRATE.

Aucune.

L'ÉTRANGER.

Ainsi nous voyons clairement ce que nous examinions à l'instant même : c'est qu'il n'y a qu'une seule science pour tout cela. Maintenant qu'on l'appelle royale, politique, économique, ne disputons pas sur le mot.

LE J. SOCRATE.

A quoi cela servirait-il ?

L'ÉTRANGER.

Une autre chose évidente, c'est que, pour un roi, les mains et tout le reste du corps ne servent que fort peu à conserver le commandement, en comparaison de l'intelligence et de la force de l'âme.

LE J. SOCRATE.

Il est vrai.

L'ÉTRANGER.

Veux-tu donc que nous disions que la science royale se rapproche plus de la spéculation que des arts manuels et de la pratique en général ?

LE J. SOCRATE.

Sans doute.

L'ÉTRANGER.

Enfin le politique et la science du politique, le roi et la science du roi, tout cela nous le réunirons ensemble comme une seule et même chose.

LE J. SOCRATE.

Évidemment.

L'ÉTRANGER.

Le premier pas que nous avons à faire après cela, n'est-ce pas de diviser la science spéculative ?

LE J. SOCRATE.

Oui.



L'ÉTRANGER.

Fais donc attention si nous n'y découvri-  
pas quelque solution de continuité.

LE J. SOCRATE.

Laquelle?

L'ÉTRANGER.

Nous avons dit que le calcul est une science.

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et nous le plaçons, je pense, parmi les sciences  
spéculatives?

LE J. SOCRATE.

Le moyen du contraire?

L'ÉTRANGER.

Le calcul ayant pour objet la connaissance de  
la différence dans les nombres, lui attribuerons-  
nous encore une autre fonction que de prononcer  
sur ce qu'il doit connaître?

LE J. SOCRATE.

Comment le pourrions-nous?

L'ÉTRANGER.

Un architecte ne travaille pas lui-même, mais  
il commande aux ouvriers.

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Il prête sa science et non son bras.

LE J. SOCRATE.

Comme tu le dis.

L'ÉTRANGER.

Il serait donc vrai de dire que la science de l'architecte est une science spéculative.

LE J. SOCRATE.

Tout-à-fait.

L'ÉTRANGER.

Mais lorsqu'il a porté son jugement, il ne lui sied pas, je pense, de s'en tenir là et de se retirer, comme faisait le calculateur; il faut encore qu'il commande à chacun des ouvriers ce qui est convenable, jusqu'à ce que ses ordres aient été accomplis.

LE J. SOCRATE.

C'est juste.

L'ÉTRANGER.

N'en résulte-t-il pas que si toutes les sciences de cette sorte sont spéculatives, comme celles qui dépendent du calcul, il y a là cependant deux espèces de sciences qui diffèrent en ce que les unes jugent et les autres commandent?

LE J. SOCRATE.

Accordé.

L'ÉTRANGER.

Si donc nous divisons la totalité de la science spéculative en deux parties, et que nous nommions l'une science de commandement et l'autre

science de jugement, nous pourrons dire que nous l'avons convenablement divisée.

LE J. SOCRATE.

Oui, selon moi.

L'ÉTRANGER.

Mais il doit suffire, à ceux qui font quelque chose en commun, d'être du même avis.

LE J. SOCRATE.

Nécessairement.

L'ÉTRANGER.

Eh bien ! tant que nous serons tous deux d'accord, laissons là, sans en prendre souci, les opinions des autres.

LE J. SOCRATE.

Soit.

L'ÉTRANGER.

Dis-moi donc dans laquelle de ces deux classes nous devons ranger le roi. Dans celle du jugement, comme un simple théoricien ? Ou ne le regarderons-nous pas plutôt comme appartenant à l'art du commandement, puisqu'il exerce un empire ?

LE J. SOCRATE.

Comment ne pas préférer ce dernier parti ?

L'ÉTRANGER.

Mais il faut voir si l'art du commandement n'est pas à son tour susceptible d'une division. Il l'est, ce me semble, par cet endroit : il y a entre l'espèce des rois et celle des hérauts la

même différence qu'entre le métier du simple revendeur et celui du marchand fabricant.

LE J. SOCRATE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

Les revendeurs, après s'être procuré les produits des autres, qu'on leur vend d'abord à eux-mêmes, les vendent une seconde fois.

LE J. SOCRATE.

Oui, vraiment.

L'ÉTRANGER.

Ainsi les hérauts obéissent d'abord, et c'est après avoir reçu les pensées d'un autre, qu'ils commandent à d'autres à leur tour et en second lieu.

LE J. SOCRATE.

Cela est très-vrai.

L'ÉTRANGER.

Quoi donc? Confondrons-nous la science du roi avec celles de l'interprète, de l'ordonnateur, du devin, du héraut, et tant d'autres de la même famille, qui toutes se rapportent au commandement? Ou bien veux-tu que les ressemblances que nous venons d'apercevoir\*, nous les représentions dans un nom nouveau, puisqu'il n'y a pas, ce semble, de nom pour désigner la classe de ceux qui commandent d'eux-mêmes?

\* C'est-à-dire les ressemblances entre le roi, le marchand fabricant, l'architecte, etc.

veux-tu que nous fassions cette nouvelle division, que nous rapportions l'espèce des rois à la classe de ceux qui commandent d'eux-mêmes, sans nous occuper davantage de tout le reste, laissant à qui le voudra le soin de donner à chacune de ces choses un nom différent? car l'objet de nos recherches, c'est celui qui gouverne, et non pas son contraire.

LE J. SOCRATE.

Sans aucun doute.

L'ÉTRANGER.

Maintenant donc que voilà cette classe convenablement distinguée des autres, et que ce qui lui est étranger a été séparé de ce qui lui est propre, n'est-il pas nécessaire de la diviser à son tour, si elle se prête par quelque endroit à cette opération?

LE J. SOCRATE.

Certainement.

L'ÉTRANGER.

Et il me semble que nous avons un tel endroit; mais suis-moi bien et divise avec moi.

LE J. SOCRATE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

Imaginons tous les chefs qu'il nous plaira dans l'exercice du commandement, ne trouverons-nous pas que, s'ils commandent, c'est pour que quelque chose vienne à l'être?

LE J. SOCRATE.

Sans doute.

L'ÉTRANGER.

Et il n'est nullement difficile de partager en deux espèces tout ce qui vient à l'être.

LE J. SOCRATE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

Tout ce qui vient au monde est ou animé ou inanimé.

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Eh bien ! si nous voulons diviser cette partie de la science spéculative, qui a pour objet le commandement, c'est de cette manière que nous la diviserons.

LE J. SOCRATE.

De quelle manière?

L'ÉTRANGER.

En préposant une de ses espèces à la production des êtres inanimés et une autre à celle des êtres animés ; ainsi le tout se trouvera divisé en deux.

LE J. SOCRATE.

A la bonne heure.

L'ÉTRANGER.

Maintenant de ces deux parties laissons l'une, prenons l'autre, et partageons en deux ce nouveau tout.

LE J. SOCRATE.

Laquelle des deux dis-tu qu'il faut prendre?

L'ÉTRANGER.

Nécessairement celle qui commande aux êtres animés; car la science royale ne règne pas, comme l'architecture, sur des choses sans vie; elle est plus relevée; elle s'occupe des êtres animés : c'est là qu'est son empire.

LE J. SOCRATE.

Bien.

L'ÉTRANGER.

Or, dans la production et l'éducation des êtres animés, on peut distinguer d'abord l'éducation individuelle, puis l'éducation commune pour ceux qui vivent en troupeaux.

LE J. SOCRATE.

Soit.

L'ÉTRANGER.

Mais nous ne trouverons pas le politique livré à l'éducation d'un individu, comme celui qui n'élève qu'un bœuf ou un cheval; nous le trouverons plutôt semblable à un bouvier ou à un chef de haras.

LE J. SOCRATE.

Je le vois, maintenant que tu viens de le dire.

L'ÉTRANGER.

Mais cette partie de l'art d'élever les êtres animés, qui consiste à en nourrir un grand nombre

réunis ensemble, comment la nommerons-nous : éducation des troupeaux ou éducation commune?

LE J. SOCRATE.

Indifféremment, suivant le mot qui se présentera dans le discours.

L'ÉTRANGER.

Très bien, Socrate; si tu te gardes de t'inquiéter trop des mots, tu en seras plus riche en sagesse dans tes vieux jours. Il s'agit maintenant de faire ce que tu conseilles. Imagines-tu comment, après avoir montré que l'art d'élever des troupeaux a deux parties, on pourrait faire que ce qu'on cherchait tout à l'heure dans les deux moitiés confondues, on le cherche maintenant dans l'une d'elles seulement?

LE J. SOCRATE.

J'y ferai de mon mieux. Il me semble à moi qu'il y a d'un côté l'éducation des hommes et de l'autre celle des bêtes.

L'ÉTRANGER.

Voilà qui est promptement et hardiment diviser. Cependant prenons garde, autant que possible, que cela ne nous arrive une seconde fois.

LE J. SOCRATE.

Quoi?

L'ÉTRANGER.

Ne détachons pas une petite partie pour l'opposer à d'autres grandes et nombreuses, et que



ce ne soit pas une simple partie au lieu d'une espèce, mais que la partie soit une espèce en même temps. C'est une très-belle chose de séparer sur-le-champ de tout le reste ce que l'on cherche, si l'on rencontre juste, comme toi, tout à l'heure, qui, pensant tenir la vraie division, t'es empressé de décider, quand tu as vu que le discours allait droit aux hommes. Cependant il n'est pas sûr, mon cher, de passer tout d'abord au plus menu; il l'est davantage de s'en aller divisant successivement par moitiés : on trouve mieux ainsi les espèces; or c'est là ce qui importe par-dessus tout en toute recherche.

LE J. SOCRATE.

Comment dis-tu cela, étranger?

L'ÉTRANGER.

Il faut essayer de m'expliquer encore plus clairement pour l'amour de toi, Socrate. Quant à présent, il est impossible de te donner sur ce point une démonstration complète : il faut tâcher d'aller encore un peu plus en avant pour l'éclaircir.

LE J. SOCRATE.

Qu'est-ce donc que tu trouves à reprendre dans notre division de tout à l'heure?

L'ÉTRANGER.

C'est que nous avons fait comme celui qui, voulant diviser en deux parts le genre humain, ferait sa division à la manière de la plupart de vos

Athéniens, qui distinguent les Grecs de toutes les autres nations, comme formant une race à part, et puis appellent toutes ces autres nations, infinies en nombre, sans rapport entre elles, d'un seul et même nom, les barbares, s'imaginant, à cause de cette communauté de nom, qu'elles ne forment véritablement qu'une seule et même race. Ou bien encore nous faisons comme celui qui croirait bien diviser le nombre en deux espèces en mettant à part dix mille, comme une espèce, et en donnant à tout le reste un seul nom, dans la persuasion qu'à cause de ce nom, il a réellement une seconde espèce différente de l'autre. Mais ne ferait-on pas plus sagement, et ne diviserait-on pas mieux par espèces et par moitiés, si l'on partageait le nombre en pair et impair, la race humaine en mâle et femelle, et si on n'en venait à opposer les Lydiens, les Phrygiens ou quelque autre peuple à tous les autres, que lorsqu'on ne verrait plus moyen de diviser par espèces et par parties tout à la fois ?

LE J. SOCRATE.

Parfaitement; mais cette espèce même et cette partie, étranger, comment reconnaître clairement qu'elles ne sont pas une même chose, mais qu'elles diffèrent l'une de l'autre ?

L'ÉTRANGER.

O le meilleur des hommes ! ce n'est pas peu de chose que ce que tu me demandes là, Socrate ; mais nous nous sommes déjà par trop écartés de la question, et toi tu veux que nous nous en éloignions encore davantage. Revenons sur nos pas, il en est temps : une autre fois, dans un moment de loisir, nous suivrons plus loin ces traces. En attendant, garde-toi bien d'aller jamais t'imaginer m'avoir entendu expliquer ceci clairement.

LE J. SOCRATE.

Quoi donc ?

L'ÉTRANGER.

Que l'espèce et la partie sont deux choses différentes.

LE J. SOCRATE.

Comment ?

L'ÉTRANGER.

L'espèce est nécessairement une partie de ce dont on dit qu'elle est une espèce ; tandis qu'il n'est nullement nécessaire que la partie soit espèce en même temps. N'oublie jamais, Socrate, que je cherche à diviser de cette manière \* plutôt que de l'autre \*\*.

LE J. SOCRATE.

Je ne l'oublierai pas.

\* Par espèces et par parties.

\*\* Par parties seulement.

L'ÉTRANGER.

Dis-moi donc après cela.

LE J. SOCRATE.

Quoi?

L'ÉTRANGER.

De quel point notre digression nous a-t-elle entraînés jusqu'ici? Je pense fort que c'est de l'endroit où, t'ayant demandé comment il faut diviser l'art d'élever les troupeaux, tu me répondis avec un peu de promptitude qu'il y avait deux espèces d'êtres animés, les hommes d'un côté, et de l'autre toutes les bêtes ensemble.

LE J. SOCRATE.

Il est vrai.

L'ÉTRANGER.

Tu me parais croire alors qu'une partie une fois séparée, tout ce que tu laissais ne formait qu'une seule espèce, parce que tu avais le même nom à leur donner à tous, celui de bêtes.

LE J. SOCRATE.

Cela est encore vrai.

L'ÉTRANGER.

Mais, ô le plus brave des hommes! si parmi les autres animaux il en est un qui soit doué d'intelligence, comme il semble de la grue ou de quelque autre semblable, peut-être distribuerait-il les noms, comme tu viens de le faire, opposant les grues comme une espèce à part au

reste des êtres animés, et se faisant ainsi honneur à lui-même, tandis qu'il confondrait tous les autres êtres, y compris les hommes, en une seule et même espèce, à laquelle il ne donnerait peut-être pas d'autre nom que celui de bêtes. Tâchons, nous, de nous préserver de cette faute.

LE J. SOCRATE.

Comment ?

L'ÉTRANGER.

Ne nous bornons pas à une seule division de la race animale tout entière, de peur de tomber dans une semblable erreur.

LE J. SOCRATE.

Il faut bien nous en garder.

L'ÉTRANGER.

C'est pourtant ce que nous avons fait au commencement.

LE J. SOCRATE.

Comment donc ?

L'ÉTRANGER.

Toute cette partie de la science spéculative, que nous avons nommée science du commandement, avait pour objet l'éducation des animaux, et des animaux qui vivent en troupeaux. N'est-ce pas ?

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Nous avons donc déjà divisé le genre animal

tout entier en deux espèces, les animaux sauvages et ceux qui s'appriivoisent; car ceux qui sont de nature à vivre en société, on les appelle apprivoisés, et les autres sauvages.

LE J. SOCRATE.

Bien.

L'ÉTRANGER.

Quant à la science que nous cherchons, elle s'occupait et elle s'occupe en effet des animaux qui s'appriivoisent, et c'est du côté de ceux qui vivent en troupes qu'il faut la chercher.

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Ne faisons donc pas comme tout à l'heure, une seule division du tout, et ne nous pressons pas pour arriver vite à la science politique; car il en est résulté qu'il nous arrive maintenant ce que dit le proverbe.

LE J. SOCRATE.

Quoi donc?

L'ÉTRANGER.

Que pour nous être trop hâtés dans notre division, nous arrivons plus tard.

LE J. SOCRATE.

Et nous l'avons bien mérité.

L'ÉTRANGER.

Soit. Reprenons donc dès le commencement, et

essayons de diviser l'éducation commune. Peut-être la suite du discours nous amènera-t-elle d'elle-même au but que tu veux atteindre. Dis-moi donc.

LE J. SOCRATE.

Quoi?

L'ÉTRANGER.

Ce que tu as dû souvent entendre dire; car je ne sache pas que tu l'aies observé par toi-même; je veux parler de la manière dont s'apprivoisent et vivent ensemble les poissons du Nil et ceux des lacs du grand roi. Mais peut-être l'auras-tu vu toi-même dans les poissons des fontaines.

LE J. SOCRATE.

Oui, pour ceux-ci je les ai vus de mes yeux, et quant aux autres j'en ai entendu parler plusieurs fois.

L'ÉTRANGER.

Et les troupes de grues et d'oies, quoique tu n'aies pas parcouru toi-même les plaines de Thessalie, tu en as entendu parler et tu y crois.

LE J. SOCRATE.

Sans doute.

L'ÉTRANGER.

Pourquoi t'ai-je demandé tout cela? C'est que parmi les animaux qui vivent en troupes les uns habitent dans l'eau, les autres sur la terre ferme.

LE J. SOCRATE.

Cela est vrai.

L'ÉTRANGER.

Ne te semble-t-il pas aussi qu'on doit diviser en deux parties l'éducation en commun, rapporter à chacune des deux espèces l'une des deux parties, nommer l'une de celles-ci éducation des animaux aquatiques, et l'autre éducation des animaux terrestres?

LE J. SOCRATE.

Il me le semble.

L'ÉTRANGER.

Quant à la science royale, nous ne cherchons pas à son tour dans laquelle des deux parties elle est comprise. La chose est évidente pour tout le monde.

LE J. SOCRATE.

Assurément.

L'ÉTRANGER.

Tout le monde aussi divisera de cette manière la partie de l'éducation commune, que nous avons appelée éducation des animaux terrestres.

LE J. SOCRATE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

En distinguant ceux qui volent et ceux qui marchent.

LE J. SOCRATE.

Sans contredit.



L'ÉTRANGER.

Mais quoi ? Est-il besoin d'examiner si c'est aux animaux qui marchent que se rapporte la science politique ? Ne penses-tu pas que ce serait l'avis même du plus insensé, pour ainsi dire ?

LE J. SOCRATE.

Je le pense.

L'ÉTRANGER.

Mais l'éducation des animaux qui marchent, il faut la diviser aussi comme un nombre pair, et y montrer deux parties.

LE J. SOCRATE.

Évidemment.

L'ÉTRANGER.

Il me semble voir deux routes qui mènent vers la partie où tend notre commune recherche : l'une, plus courte, qui oppose une petite partie à une grande ; l'autre qui remplit mieux la condition dont nous avons parlé précédemment, savoir : qu'il faut, autant que possible, diviser par la moitié ; mais en revanche c'est la route la plus longue. Nous sommes libres de prendre celle que nous voudrons.

LE J. SOCRATE.

Et toutes les deux, cela est-il donc impossible ?

L'ÉTRANGER.

Ensemble, oui, mon merveilleux ami ; mais séparément, il est évident que cela est possible.

LE J. SOCRATE.

Eh bien donc, je les prends toutes deux séparément.

L'ÉTRANGER.

Cela est fort aisé; car ce qui reste est assez court. Au commencement du voyage, ou même au milieu, ce que tu demandes eût été pénible; mais maintenant, puisque tu l'aimes mieux ainsi, commençons par prendre la route la plus longue; car nous la ferons aisément, tandis que nous sommes frais et dispos : voici donc la division.

LE J. SOCRATE.

Dis.

L'ÉTRANGER.

Tous les animaux apprivoisés qui marchent et qui vivent en troupe, sont naturellement divisés en deux espèces.

LE J. SOCRATE.

Quelles espèces?

L'ÉTRANGER.

Celle qui n'a pas de cornes et celle qui en a.

LE J. SOCRATE.

Cela est clair.

L'ÉTRANGER.

Maintenant en divisant l'éducation des animaux qui marchent, sers-toi, pour désigner chaque partie, de circonlocutions; car si tu voulais don-

ner un nom à chacune, ce serait pour toi un embarras superflu.

LE J. SOCRATE.

Comment donc faut-il dire?

L'ÉTRANGER.

Comme ceci : l'éducation des animaux qui marchent étant divisée en deux parties, l'une comprend l'espèce des animaux vivant en troupe qui porte des cornes, et l'autre celle qui n'en a pas.

LE J. SOCRATE.

Tenons cela pour dit; c'est un point suffisamment éclairci.

L'ÉTRANGER.

Et le Roi, il nous est tout aussi évident qu'il mène un troupeau qui n'a pas de cornes.

LE J. SOCRATE.

Oui, certes.

L'ÉTRANGER.

Démembrons donc cette espèce, et tâchons de lui rendre ce qui lui appartient.

LE J. SOCRATE.

Volontiers.

L'ÉTRANGER.

Comment veux-tu la diviser? d'après la nature du pied, suivant qu'il est fendu ou qu'il ne l'est pas, ou bien d'après la génération, selon qu'elle a lieu entre espèces différentes; ou seu-

lement entre individus de même espèce? Tu entends, je suppose.

LE J. SOCRATE.

Quoi?

L'ÉTRANGER.

Que les chevaux et les ânes, par exemple, engendrent les uns avec les autres.

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Tandis que les autres espèces d'animaux apprivoisés vivant en troupe ne se mêlent pas les uns avec les autres.

LE J. SOCRATE.

Cela est vrai.

L'ÉTRANGER.

Eh bien, l'espèce dont le politique prend soin, est-elle de celles qui se mêlent à d'autres, ou de celles qui ne se reproduisent qu'entre elles?

LE J. SOCRATE.

Évidemment c'est une espèce qui ne se mêle pas à d'autres.

L'ÉTRANGER.

Et cette espèce, il nous faut, à ce qu'il me semble, la diviser en deux parties comme ce qui a précédé.

LE J. SOCRATE.

Sans doute, il le faut.

L'ÉTRANGER.

Voilà donc tous les animaux apprivoisés vivant en troupe, à peu près complètement divisés; il ne nous reste plus que deux espèces à distinguer l'une de l'autre; car celle des chiens ne doit pas être comptée parmi celles qui vivent en troupe.

LE J. SOCRATE.

Non certes; mais comment diviserons-nous ces deux espèces?

L'ÉTRANGER.

Comme il vous appartient de les diviser, à Théétète et à toi, puisque vous vous occupez de géométrie.

LE J. SOCRATE.

Comment donc?

L'ÉTRANGER.

Par la diagonale, et puis par la diagonale de la diagonale.

LE J. SOCRATE.

Comment dis-tu?

L'ÉTRANGER.

L'état naturel de notre espèce, à nous autres hommes, n'est-il pas, quant à la faculté de marcher, comme la diagonale sur laquelle peut se construire un carré de deux pieds?

LE J. SOCRATE.

Tout-à-fait.

L'ÉTRANGER.

Et l'état de l'autre espèce n'est-il pas comme la diagonale du carré de notre carré, puisqu'elle a deux fois deux pieds?

LE J. SOCRATE.

Comment en serait-il autrement? Je comprends à peu près ce que tu veux démontrer.

L'ÉTRANGER.

Mais, en outre, ne remarquons-nous pas, Socrate, qu'il nous est encore arrivé dans notre division quelque chose de ridicule?

LE J. SOCRATE.

Et quoi?

L'ÉTRANGER.

Voilà notre espèce humaine réunie et courant de compagnie avec l'espèce la plus noble à la fois et la plus agile\*.

LE J. SOCRATE.

Oui, et je vois combien cela était déplacé.

L'ÉTRANGER.

N'est-il pas naturel que le plus lent arrive le dernier?

LE J. SOCRATE.

Très naturel en effet.

L'ÉTRANGER.

Et ne sentons-nous pas que c'est une chose plus risible encore, que le roi courant avec tout

\* Voir les notes à la fin du volume.

son troupeau et fournissant la carrière à côté de l'homme le mieux exercé au métier de coureur?

LE J. SOCRATE.

Tout-à-fait risible, en vérité.

L'ÉTRANGER.

C'est maintenant, Socrate, que devient plus évident ce qui a été dit dans nos recherches au sujet du Sophiste.

LE J. SOCRATE.

Quoi donc?

L'ÉTRANGER.

Que cette méthode ne s'inquiète pas plus de ce qui est plus noble que de ce qui l'est moins, et ne méprise pas plus le petit que le grand, mais qu'elle va toujours, autant qu'il est en elle, à ce qui est le plus vrai.

LE J. SOCRATE.

Il me le semble.

L'ÉTRANGER.

Maintenant, pour que tu ne me préviennes pas en me demandant quel était tout à l'heure ce chemin le plus court qui menait à la définition du Roi, si je te devançais?

LE J. SOCRATE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Je dis donc qu'il aurait fallu distinguer dès l'abord l'espèce qui marche en bipèdes et en qua-

drupèdes, et ne voyant que les oiseaux seuls conformes en ce point aux hommes, distinguer dans les bipèdes qui vivent en troupe, l'espèce nue de celle qui porte des plumes; puis, cette division terminée, et lorsque enfin l'art d'élever les hommes paraîtrait à découvert, montrer le Roi et le Politique à la tête de cet art, et lui remettre les rênes de l'État comme au légitime possesseur de cette science.

LE J. SOCRATE.

Voilà une discussion dont tu t'es acquitté loyalement envers moi, comme d'une vraie dette, en ajoutant, pour la compléter, cette digression en guise d'intérêt.

L'ÉTRANGER.

Eh bien, continuons, et résumons en reprenant du commencement jusqu'à la fin notre définition du nom de la science du Politique.

LE J. SOCRATE.

Volontiers.

L'ÉTRANGER.

Nous avons commencé par prendre dans la science spéculative la partie du commandement, et dans cette partie l'art de celui qui commande en son propre nom; dans cet art même nous avons distingué l'éducation des animaux, qui n'en est pas l'espèce la moins importante; dans l'éducation des animaux, l'éducation des ani-



maux qui vivent en troupe; dans l'éducation des animaux qui vivent en troupe, l'éducation des animaux qui marchent; dans l'éducation des animaux qui marchent, nous avons considéré principalement l'art d'élever les animaux dépourvus de cornes. Ici la partie qu'il faut prendre n'est rien moins que triple\*, si on la réunit tout entière sous un seul nom, en l'appelant l'art de conduire les races qui ne se mêlent pas. En divisant encore, il nous est resté enfin, dans l'éducation des bipèdes, l'art de conduire les hommes; c'est là ce que nous cherchions, ce que nous avons appelé la science royale et politique.

LE J. SOCRATE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Est-il vrai, Socrate, que nous ayons fait comme tu viens de le dire?

LE J. SOCRATE.

Quoi donc?

L'ÉTRANGER.

Que nous ayons traité la question dans son entier, et suffisamment? Ou plutôt notre recherche n'est-elle pas fort défectueuse, en ce que nous avons donné une sorte de définition, mais non une définition complète et approfondie?

\* Γενέσεως ἀμίκτου νομοθετικῆ peut passer pour un seul mot à trois parties.

LE J. SOCRATE.

Comment dis-tu ?

L'ÉTRANGER.

Je vais tâcher d'expliquer encore plus clairement ma pensée.

LE J. SOCRATE.

Dis, je te prie.

L'ÉTRANGER.

La politique n'était-elle pas l'un de ces arts d'élever les troupeaux qui se sont offerts à nous en foule, et ne s'occupait-elle pas d'une espèce particulière de troupeaux ?

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et elle a été définie un art d'élever en commun non point des chevaux ou d'autres bêtes, mais des hommes.

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Considérons maintenant la différence qu'il y a entre les autres pasteurs et les rois.

LE J. SOCRATE.

Quelle est-elle ?

L'ÉTRANGER.

Ne se trouvera-t-il pas quelque autre personnage, empruntant son nom d'un autre art, qui

prétende hautement concourir à l'entretien du troupeau?

LE J. SOCRATE.

Comment dis-tu?

L'ÉTRANGER.

Les marchands, par exemple, les laboureurs et tous ceux qui s'occupent du blé et des vivres, et d'un autre côté les maîtres de gymnastique et les médecins, tous ces gens-là, sois-en sûr, le disputeront par mille raisonnements à ceux qui dirigent les sociétés humaines, et que nous avons nommés les politiques; ils prétendront que ce sont eux qui veillent au salut des hommes, non-seulement de chacun des hommes qui composent le troupeau, mais encore des chefs eux-mêmes.

LE J. SOCRATE.

N'auraient-ils donc pas raison?

L'ÉTRANGER.

Peut-être : c'est ce qu'il faudra examiner. Ce que nous savons, au moins, c'est que nul ne le disputera au bouvier sur rien de tout cela. Le bouvier élève seul ses bœufs; il en est le seul médecin; lui seul s'entremet pour leur union; et, pour le travail de l'enfantement et les fruits qui en naissent, lui seul connaît et remplit les fonctions d'accoucheur. Même pour les amusements et la musique, dans la mesure où ceux

qu'il élève sont capables d'y prendre part, nul autre ne sait mieux leur plaire et les apprivoiser en exécutant, soit sur un instrument, soit avec la bouche seulement, la musique qui convient à son troupeau. Il en est aussi de même des autres pasteurs, n'est-ce pas ?

LE J. SOCRATE.

Cela est très vrai.

L'ÉTRANGER.

Comment donc ce que nous avons dit du Roi paraîtra-t-il juste et vrai, quand nous le proclamons seul pasteur et nourricier du troupeau des hommes, au milieu de mille autres qui lui disputent ce titre ?

LE J. SOCRATE.

Cela est impossible.

L'ÉTRANGER.

Nos craintes n'étaient-elles donc pas fondées, il y a quelques instants, quand nous soupçonnions que si nous rencontrions quelques traits du caractère royal, nous n'aurions pas pour cela une définition complète du politique, jusqu'à ce que, écartant ceux qui se pressent autour de lui et qui lui disputent une part dans l'éducation des hommes, nous le séparions d'eux tous pour le montrer seul dans toute sa pureté ?

LE J. SOCRATE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

C'est donc là, Socrate, ce qu'il nous faut faire, si à la fin de notre discours nous ne voulons pas avoir à en rougir.

LE J. SOCRATE.

Évitons à tout prix cette honte.

L'ÉTRANGER.

Il faut donc recommencer encore une fois, en prenant par une autre route.

LE J. SOCRATE.

Laquelle?

L'ÉTRANGER.

En entremêlant ici une sorte de badinage. Il s'agit de prendre une partie considérable d'une très longue fable, et ensuite, en séparant toujours, comme dans nos recherches précédentes, une partie d'une autre partie, de trouver au bout ce que nous cherchons. Ne le ferons-nous pas?

LE J. SOCRATE.

Sans aucun doute.

L'ÉTRANGER.

Prête donc toute ton attention à ma fable, comme les enfants. Aussi bien tu n'es pas si loin encore des années de l'enfance.

LE J. SOCRATE.

Dis, je te prie.

L'ÉTRANGER.

Parmi tant d'autres traditions antiques qui

subsistent aujourd'hui et qui subsisteront dans l'avenir, se trouve celle du prodige qui survint dans la fameuse querelle d'Atrée et de Thyeste. Tu as sans doute appris, et tu te rappelles ce qui arriva, dit-on, en cette occasion ?

LE J. SOCRATE.

Tu parles peut-être du prodige de la brebis d'or \* ?

L'ÉTRANGER.

Non pas, mais du changement du coucher et du lever du soleil et des autres astres; ils se couchaient alors dans l'endroit où ils se lèvent maintenant, et se levaient du côté opposé. C'est la divinité qui pour donner un signe de sa présence à Atrée, changea cet ordre en celui qui existe aujourd'hui.

LE J. SOCRATE.

Oui, on raconte aussi cela.

L'ÉTRANGER.

Un autre récit que nous avons entendu souvent répéter, c'est celui du règne de Cronos.

LE J. SOCRATE.

Très souvent en effet.

L'ÉTRANGER.

Et cet autre, que les anciens hommes étaient fils de la terre, et ne naissaient pas les uns des autres.

\* Euripide, *Oreste*, v. 809; et le Scoliaсте.

LE J. SOCRATE.

C'est encore là une des anciennes traditions.

L'ÉTRANGER.

Tous ces prodiges tiennent à un même état de choses, ceux-là et mille autres plus étonnants encore. Mais à cause du long espace de temps, les uns sont tombés dans l'oubli, les autres ont été détachés de l'ensemble qu'ils formaient, et se racontent séparément. Mais pour l'événement qui est la cause de tout cela, personne n'en a parlé, et il faut le faire en ce moment. Le récit en sera utile pour la définition du Roi.

LE J. SOCRATE.

Voilà qui est bien dit : parle sans rien omettre.

L'ÉTRANGER.

Écoute donc. Tantôt Dieu lui-même fait mouvoir en cercle cet univers, en le dirigeant dans son cours; tantôt il l'abandonne, quand ses révolutions ont rempli la mesure du temps marqué. Le monde alors se meut par lui-même, et décrit un cercle en sens contraire; car il est animé et il a reçu l'intelligence de celui qui l'a ordonné dans le principe. Quant à cette marche rétrograde, elle a une cause nécessaire qui est innée en lui, et que voici.

LE J. SOCRATE.

Laquelle donc?

Subsister toujours également et de la même manière, être toujours le même, n'appartient qu'aux êtres les plus divins; mais la nature du corps n'est pas d'un ordre si élevé. Or cet être que nous avons nommé le ciel et le monde a reçu, il est vrai, de son auteur beaucoup de qualités admirables, mais en même temps il participe du corps. C'est pour cela qu'il lui est absolument impossible d'échapper à la loi du changement; mais du moins, autant que possible, il se meut dans le même lieu, dans le même sens et d'un même mouvement; aussi le mouvement qui lui est naturel est le circulaire, c'est-à-dire celui qui s'écarte le moins du mouvement de ce qui se meut soi-même. Se mouvoir éternellement soi-même n'est guère possible qu'à l'être seul qui dirige tout ce qui se meut, et cet être ne saurait mouvoir tantôt d'une manière, tantôt d'une manière opposée. D'après tout cela, il ne faut dire ni que le monde se meut éternellement soi-même, ni qu'il reçoit éternellement de la divinité seule ses deux mouvements contraires, ni enfin qu'il est mû par deux divinités de volontés opposées; mais selon notre explication de tout à l'heure, la seule qui reste, disons que tantôt, dirigé par une cause divine étrangère à lui, il rentre en possession de la vie, et reçoit des mains du



céleste artisan une immortalité nouvelle; tantôt, quand il est laissé à soi seul, il se meut de lui-même, ainsi abandonné, pendant un temps suffisant pour accomplir plusieurs milliers de révolutions rétrogrades, parce que sa masse immense, également suspendue de toutes parts, ne tourne que sur un point d'appui très étroit.

LE J. SOCRATE.

Tout ce que tu viens de raconter semble vraiment fort probable.

L'ÉTRANGER.

Considérons maintenant la circonstance que nous avons dit être la cause de tous les prodiges : c'est celle-ci.

LE J. SOCRATE.

Laquelle?

L'ÉTRANGER.

Celle du mouvement de l'univers, qui décrit un cercle, tantôt dans le sens suivant lequel il tourne présentement, tantôt dans le sens contraire.

LE J. SOCRATE.

Comment cela?

L'ÉTRANGER.

On doit croire que ce changement est le plus grand et le plus complet qui arrive dans le ciel.

LE J. SOCRATE.

Cela est vraisemblable.

L'ÉTRANGER.

Il faut donc penser que c'est alors aussi que s'opèrent les plus grands changements pour nous qui habitons au sein de ce monde.

LE J. SOCRATE.

Cela est encore probable.

L'ÉTRANGER.

Mais ne savons-nous pas que la nature des animaux supporte difficilement des changements graves, nombreux et divers ?

LE J. SOCRATE.

Qui l'ignore ?

L'ÉTRANGER.

Alors nécessairement de grands désastres fondent sur les animaux : bien peu d'hommes survivent, et ceux-ci même éprouvent toutes sortes de choses étranges et nouvelles ; mais voici la plus extraordinaire, celle qui résulte immédiatement de la rétrogradation du monde, lorsqu'au mouvement semblable à celui qui s'exécute aujourd'hui, succède le mouvement contraire.

LE J. SOCRATE.

Qu'est-ce donc ?

L'ÉTRANGER.

C'est que d'abord l'âge qu'avait chacun des êtres animés, s'arrêta. Tout ce qui était mortel cessa de s'acheminer vers la vieillesse, et, changeant en sens contraire, redevint, pour ainsi dire,

plus jeune et plus délicat. Aux vieillards, les cheveux blancs noircissaient; les joues de ceux qui avaient de la barbe, perdant leur rudesse, les rendaient tous à leur jeunesse passée; les membres des jeunes gens, devenant chaque jour et chaque nuit plus délicats et plus petits, reprenaient la forme d'un enfant nouveau-né, et l'âme changeait comme le corps. Puis, s'amoindrissant de plus en plus, ils finissaient par disparaître entièrement. Pour ceux qui avaient péri de mort violente au moment du changement, leurs corps passaient par les mêmes états avec une rapidité qui ne permettait pas de les reconnaître, et peu de jours suffisaient pour les anéantir.

LE J. SOCRATE.

Mais qu'était-ce alors, ô étranger, que la propagation des êtres animés, et comment se reproduisaient-ils les uns les autres?

L'ÉTRANGER.

Il est évident, Socrate, que la reproduction des uns par les autres n'était pas dans la nature d'alors, mais que les hommes revenaient du sein de la terre qui les avait reçus; c'est là ce qu'il faut entendre par cette race de fils de la terre, dont le souvenir s'est conservé et nous a été transmis par nos premiers ancêtres, voisins du temps où finit la révolution précédente et nés au commencement de celle-ci; c'est d'eux que nous tenons cette

tradition à laquelle beaucoup de gens refusent aujourd'hui d'ajouter foi, mais à tort; car il faut, ce me semble, faire cette réflexion : si les vieillards revenaient aux formes de l'enfance, c'en était une suite que ceux qui étaient morts et ensevelis dans la terre, suivissent, en ressuscitant et en revenant à la vie, le mouvement général qui ramenait en sens contraire la génération, et que de leur origine on les nommât fils de la terre; tous ceux du moins que la divinité n'éleva pas à une autre destinée.

LE J. SOCRATE.

En effet, c'est une conséquence naturelle de ce qui précède; mais ce genre de vie que tu rapportes au règne de Cronos, appartient-il à cet autre ordre de choses, ou bien à celui d'aujourd'hui? Car, pour le changement du cours des astres et du soleil, il est évident qu'il a dû avoir lieu dans l'une et dans l'autre des deux périodes.

L'ÉTRANGER.

Tu as fort bien suivi mon récit. Quant au temps dont tu me parles, où tout naissait de soi-même pour les hommes, il n'appartient pas au cours présent du monde, mais bien, comme le reste, à celui qui a précédé. Car alors Dieu dirigeait le mouvement circulaire de l'ensemble; toutes les différentes parties du monde étaient di-

visées, comme aujourd'hui, par régions, entre des dieux qui les gouvernaient; les animaux mêmes étaient tombés en partage, par genres et par troupes, à des démons qui leur servaient comme de divins pasteurs, et dont chacun suffisait à tous les besoins de son troupeau; en sorte qu'il n'y avait point d'animaux qui fussent féroces, qu'ils ne se dévoraient point entre eux, et qu'on ne voyait ni guerre ni querelle d'aucune espèce: enfin, tous les biens qui naissaient d'un si bel état de choses seraient infinis à redire. Quant à ce qu'on raconte de la vie des hommes pour qui tout naissait de soi-même, voici quelle en est la cause. Dieu lui-même, placé à la tête de l'humanité, la conduisait, comme aujourd'hui l'homme, en qualité d'animal de nature différente et plus divine, conduit les races inférieures. Or, sous ce gouvernement, il n'y avait ni cité, ni mariage, ni famille; les hommes ressuscitaient du sein de la terre, sans se rappeler rien de ce qui avait précédé; toutes ces choses leur étaient étrangères. Ils recueillaient sur les chênes et sur beaucoup d'autres arbres des fruits abondants, que la culture n'avait pas fait naître et que la terre donnait d'elle-même. Ils vivaient la plupart du temps nus, errants et sans abris: car la température modérée des saisons ne pouvait les faire souffrir, et ils trouvaient un lit moelleux

dans l'épais gazon qui sortait de la terre. Telle était, Socrate, la vie des hommes au temps de Cronos. Quant à celle à laquelle préside, dit-on, Jupiter, c'est celle de notre temps, et tu la connais par expérience. Pourrais-tu bien maintenant et voudrais-tu décider quelle est la plus heureuse des deux ?

LE J. SOCRATE.

En aucune façon.

L'ÉTRANGER.

Veux-tu donc que j'essaie de décider ?

LE J. SOCRATE.

Très volontiers.

L'ÉTRANGER.

Eh bien donc, si les nourrissons de Cronos, en possession d'un si grand loisir, et avec la faculté de communiquer par la parole, non-seulement avec les hommes, mais aussi avec les animaux, profitèrent de tous ces avantages pour la philosophie, conversant entre eux ou avec les bêtes, et interrogeant tous les êtres pour savoir si quelqu'un d'entre eux, par quelque faculté particulière, n'aurait pas observé quelque chose de plus que les autres qui ajoutât à la science, il est aisé de décider que ceux d'alors jouissaient d'une félicité mille fois plus grande que ceux d'aujourd'hui. Mais si c'était seulement après s'être rassasiés de nourriture et de boisson, qu'ils s'en-

tretenaient entre eux et avec les animaux, dans le langage de ces fables où ils figurent encore aujourd'hui, la question, à ce qu'il me semble, est encore très facile à décider. Cependant laissons cela, jusqu'à ce qu'il s'offre à nous quelque révélateur capable de nous apprendre de laquelle de ces deux manières les hommes d'alors montraient leur goût pour la science et pour la parole; et expliquons pour quelle raison nous avons été réveiller cette fable, afin qu'ensuite nous puissions aller en avant.

Quand cette première époque fut accomplie, et qu'il fallut que la révolution s'opérât, quand toute la race sortie de la terre se fut éteinte, quand chaque âme eut rempli le nombre de ses générations et livré à la terre autant de germes qu'il lui avait été prescrit, alors celui qui régit cet univers, comme un pilote qui abandonne le gouvernail, se retira dans un lieu d'observation, et le monde fut encore une fois emporté en sens contraire, suivant les lois de la nécessité et son penchant inné. Les dieux qui gouvernaient les régions diverses de concert avec la Divinité suprême, s'apercevant de ce qui venait d'arriver, abandonnèrent tous à leur tour les parties du monde confiées à leurs soins. Dans son nouveau mouvement en arrière, le monde poussé à la fois dans les deux directions contraires du mouvement

qui commence et de celui qui finit, s'agita longtemps avec violence sur lui-même, et causa ainsi une nouvelle destruction de toutes les races d'animaux. Puis, lorsque avec le temps son agitation et ses mouvements tumultueux se furent apaisés et qu'il revint à la tranquillité, il recommença sa course accoutumée et régulière, et reprit l'empire et le gouvernement de tout ce qui était en lui et à lui, se rappelant de son mieux les enseignements de son auteur et de son père. Au commencement il s'y conformait avec exactitude, mais sur la fin avec plus de négligence. La cause en était dans l'élément matériel de sa constitution, enfant de l'antique et primitive nature, et qui était plein de confusion avant d'en venir à cet ordre que nous voyons. Car tout ce que le monde a de beau, il le tient de celui qui l'a formé; mais tout ce qui arrive dans le ciel de mauvais et d'injuste, c'est de cet état antérieur qu'il le reçoit, et le transmet aux êtres animés. Tant qu'il eut son guide avec lui pour le diriger dans le gouvernement des êtres animés qu'il renferme, il produisit peu de maux et de grands biens; mais quand son guide l'abandonne, il continue bien d'abord à gouverner tout sagement; mais à mesure que le temps s'avance et que l'oubli survient, l'ancien désordre domine en lui davantage, et sur la fin il se déve-



loppe à ce point que ne mêlant plus que très peu de bien à beaucoup de mal, le monde en vient à courir le risque d'une entière destruction de lui-même et de tout ce qui est en lui. Alors, celui qui l'a formé, le voyant en cette extrémité, et ne voulant point qu'assailli et dissous par le désordre il s'abîme dans l'espace infini de la dissemblance, Dieu revient s'asseoir au gouvernail, répare ce qui s'est altéré ou détruit, en imprimant de nouveau le mouvement qui s'était accompli précédemment sous sa direction, réforme, ordonne le monde, et l'affranchit de la mort et de la vieillesse. C'est ici que se termine tout ce qu'on raconte. Mais ce que nous venons de dire, rattaché à ce qui a été dit tout à l'heure, suffira pour la définition du Roi. En effet, lorsque le monde fut rentré dans la voie que suit aujourd'hui la génération, l'âge s'arrêta encore une fois, et reprit une marche contraire à celle qu'il venait de suivre. Les êtres qui, à force de diminuer, s'étaient presque réduits à rien, se mirent à grandir; ceux qui venaient de sortir de la terre, blanchirent de vieillesse, moururent de nouveau et retournèrent à la terre. Tout le reste changea de même, à l'imitation et par une suite des changements de l'univers. Les lois de la conception, de la naissance et de la nourriture des êtres, suivirent aussi nécessairement le sort gé-

néral de toutes choses. Il n'était plus possible qu'aucun animal naquît de la terre par l'agglomération de substances étrangères; mais de même qu'il avait été prescrit au monde d'être lui-même le modérateur de son cours, par un ordre semblable, il fut ordonné à ses parties de se reproduire, de s'enfanter et de se nourrir à elles seules, autant qu'il serait possible. Mais nous voici enfin au point pour lequel nous nous sommes engagés dans tout ce discours: car de discuter, pour tous les autres animaux, de quel état et par quelles causes chacun a passé à un état nouveau, cela demanderait beaucoup de temps et de paroles; mais ce qui concerne les hommes est plus court et tient de plus près à notre sujet. Délaiés du Dieu qui était leur maître et leur pasteur, au milieu de tant d'animaux qui, de sauvages étaient devenus féroces, les hommes, faibles et sans défense, étaient déchirés par eux. Et dans ces premiers temps, ils n'avaient ni industrie ni art, leurs aliments étant venus à cesser tout à coup de naître d'eux-mêmes, sans que la nécessité les eût jamais contraints d'apprendre à se les procurer. Tout cela les mettait dans une grande détresse. C'est pourquoi ces présents, dont parlent les anciennes traditions, nous furent apportés par les dieux, avec l'instruction et les enseignements nécessai-

res, le feu par Prométhée, les arts par Vulcain et la déesse compagne de ses travaux, les semences et les plantes par d'autres divinités. Et ce fut là ce qui fit inventer tout ce qui est à l'usage ordinaire de la vie, quand la protection divine, comme il vient d'être dit, vint à manquer aux hommes, et qu'ils durent prendre eux-mêmes le soin de se conduire et de satisfaire leurs besoins, comme le fait l'univers, à l'exemple et à la suite duquel nous naissons et nous vivons, tantôt d'une manière et tantôt d'une autre. Terminons donc ici notre récit, et faisons-le servir à nous convaincre combien nous nous sommes mépris dans ce que nous avons dit précédemment du Roi et du Politique.

LE J. SOCRATE.

En quoi donc? Et quelle est cette grande erreur dont tu parles?

L'ÉTRANGER.

Elle est légère en un sens, mais en un autre très grave, et beaucoup plus grande et plus considérable que celle de tout à l'heure.

LE J. SOCRATE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

On nous demandait le Roi et le Politique dans le cours présent du monde et de la génération, et nous sommes allés chercher dans l'âge où tout

marchait en sens contraire, le pasteur de la race humaine de ce temps-là, et un Dieu au lieu d'un mortel ; c'est nous être extrêmement égarés. En suite, en déclarant qu'il gouverne l'État tout entier, sans expliquer en quelle façon, nous avons énoncé une chose vraie, mais sans rien dire de complet ni de clair. Ici donc nous avons encore fait une faute, quoique plus légère que la première.

LE J. SOCRATE.

Cela est vrai.

L'ÉTRANGER.

Ainsi, à ce qu'il semble, ce n'est qu'après avoir défini ce que c'est que le gouvernement de l'État, que nous pourrons croire avoir exposé complètement ce que c'est que le Politique.

LE J. SOCRATE.

Rien de mieux.

L'ÉTRANGER.

Si nous avons fait entrer ici cette fable, ce n'est pas seulement pour qu'elle servît à nous prouver que tout le monde dispute à celui que nous cherchons maintenant, l'honneur de l'éducation des troupeaux, mais afin que nous distinguions plus clairement celui qui, suffisant tout seul à l'entretien de l'espèce humaine, comme les bergers et les bouviers à l'entretien de leurs troupeaux, est le seul aussi qui soit digne du titre en question.

LE J. SOCRATE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Mais je suis d'avis, Socrate, que cette image du divin pasteur est trop au-dessus d'un Roi, et que les politiques d'aujourd'hui sont bien plus semblables, par leur nature, à ceux qu'ils gouvernent, et s'en rapprochent davantage par l'instruction et l'éducation qu'ils ont reçues.

LE J. SOCRATE.

Sans doute.

L'ÉTRANGER.

Mais qu'ils soient faits de cette sorte ou de l'autre, il ne nous faut ni plus ni moins rechercher leur vraie définition.

LE J. SOCRATE.

Évidemment.

L'ÉTRANGER.

Reprenons donc encore ceci. L'art que nous avons nommé l'art de commander de soi-même aux animaux, et qui s'occupe, non pas de quelques individus isolés, mais d'un grand nombre réunis, nous l'avons aussitôt appelé l'art d'élever les troupeaux. Tu t'en souviens ?

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Eh bien, nous avons commis là quelque er-

reur. Car nous n'avons ni saisi ni nommé le Politique, et nous ne nous sommes pas aperçus qu'il nous échappait sous le nom que nous lui donnions.

LE J. SOCRATE.

Comment ?

L'ÉTRANGER.

Nourrir son troupeau est un devoir commun à tous les autres pasteurs, mais qui ne regarde pas le Politique, à qui nous avons ainsi imposé un nom qui ne s'applique pas à lui, tandis qu'il fallait en choisir un qui fût commun à tous les pasteurs.

LE J. SOCRATE.

Tu as raison, s'il s'en trouve un pareil.

L'ÉTRANGER.

Par exemple, n'est-ce pas une chose commune à tous les pasteurs que le service de leurs troupeaux en général, sans spécifier ni la nourriture, ni aucune autre besogne en particulier ? En disant donc l'art de garder les troupeaux, de les servir, d'en avoir soin, ou tout autre mot qui pût s'appliquer à tous, nous pouvions comprendre le Politique avec les autres, puisque la discussion nous a montré que c'est cela qu'il faut faire.

LE J. SOCRATE.

Très bien, mais ensuite comment se serait faite la division ?

L'ÉTRANGER.

De la même manière que précédemment,

quand nous avons successivement distingué, dans l'art de nourrir les troupeaux, celui de nourrir les animaux terrestres, sans plumes, sans cornes, et qui ne se mêlent qu'entre eux; de même, en divisant l'art de garder les troupeaux en ces mêmes espèces, nous aurions également compris dans notre discours et la royauté d'aujourd'hui et celle du temps de Cronos.

LE J. SOCRATE.

Cela est clair; mais je cherche ce qui serait venu ensuite.

L'ÉTRANGER.

Il est évident qu'une fois la royauté nommée l'art de garder les troupeaux, personne ne serait venu nous soutenir qu'elle n'est nullement un art de prendre soin de quelque chose, comme on soutenait tout à l'heure et avec raison qu'il n'y a aucun art humain qui mérite le nom de nourricier, et que, quand il y en aurait, ce ne serait pas à l'art du Roi que conviendrait ce titre, mais à beaucoup d'autres auparavant et avec plus de justice.

LE J. SOCRATE.

Bien.

L'ÉTRANGER.

Pour le soin à prendre de la société humaine, nul art humain ne peut le disputer à l'art royal, ni pour la puissance, ni pour la douceur.

LE J. SOCRATE.

Tu as raison.

L'ÉTRANGER.

Après cela, Socrate, ne voyons-nous pas à quel point nous nous sommes trompés à la fin même de nos divisions ?

LE J. SOCRATE.

En quoi ?

L'ÉTRANGER.

En ce que, fussions-nous arrivés à reconnaître qu'il existe un art de nourrir les troupeaux d'animaux à deux pieds, nous n'en devons pas plus pour cela le proclamer aussitôt l'art du Roi et du Politique, comme si la définition en était achevée.

LE J. SOCRATE.

Et pourquoi pas ?

L'ÉTRANGER.

Il fallait d'abord, comme nous l'avons dit, corriger le nom et parler plutôt de soin que de nourriture ; ensuite, il fallait diviser ce soin lui-même : car il se pourrait qu'il fût encore susceptible de divisions assez importantes.

LE J. SOCRATE.

Lesquelles ?

L'ÉTRANGER.

D'abord, la distinction que nous établissions entre le pasteur divin et le simple mortel qui prend soin d'un troupeau.



LE J. SOCRATE.

Bien.

L'ÉTRANGER.

Puis cet art de prendre soin que nous avions mis à part, il serait nécessaire de le diviser lui-même en deux parties.

LE J. SOCRATE.

Et sous quel rapport ?

L'ÉTRANGER.

Sous celui de la violence ou de la libre volonté.

LE J. SOCRATE.

Comment ?

L'ÉTRANGER.

Oui, c'est encore une nouvelle simplicité où nous sommes tombés précédemment, que de confondre ensemble le roi et le tyran qui sont si différens et en eux-mêmes et dans leur manière de gouverner.

LE J. SOCRATE.

Il est vrai.

L'ÉTRANGER.

Maintenant donc, corrigeons-nous encore une fois, et, comme je viens de le dire, partageons l'art de prendre soin de la société humaine, suivant la distinction de la contrainte et de la volonté.

LE J. SOCRATE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Et donnant à l'art de gouverner par la force le nom de tyrannie, et le nom de politique à l'art de gouverner de gré à gré les animaux bipèdes vivant en troupe, proclamons celui qui exerce ce dernier art, le vrai Roi et le vrai Politique.

LE J. SOCRATE.

Il semble, étranger, que notre définition du Politique se trouve ainsi achevée.

L'ÉTRANGER.

Cela serait heureux, Socrate; mais il faut qu'il le semble ainsi, non pas à toi seul, mais à moi comme à toi. Or, à mon avis, notre politique ne nous apparaît pas encore sous une forme accomplie; mais, comme les statuaires, en voulant quelquefois se presser mal à propos, se retardent au contraire, en faisant prématurément des parties trop grandes et en trop grand nombre; ainsi, nous-mêmes, pour montrer promptement et d'une manière éclatante, l'erreur de notre précédente division, et dans la pensée qu'il convenait de comparer le Roi aux plus grands modèles, nous avons soulevé la masse immense de cette fable, et nous avons été contraints d'en mettre en usage une partie plus grande qu'il ne fallait. Par là, nous avons fait notre démonstration trop longue,

et nous n'avons pas pu achever le récit; en sorte que véritablement notre dissertation ressemble à une peinture d'un animal, dont les contours extérieurs paraîtraient suffisamment indiqués, mais qui n'aurait pas reçu le mélange de teintes qui donne le relief et la lumière. Et cependant la parole et le discours sont encore préférables au dessin et à toute espèce de procédé manuel pour la représentation d'un animal quelconque, quand on a affaire à des gens capables d'entendre; pour les autres, il vaut mieux employer la main.

LE J. SOCRATE.

Cela est bien dit, mais montre-nous ce que tu ne trouves pas suffisamment expliqué.

L'ÉTRANGER.

Il est difficile, ô mon cher, d'exposer avec une clarté suffisante de grandes choses, sans se servir d'exemples; car chacun de nous sait tout, ce semble, comme en un rêve, mais ne sait rien à l'état de veille.

LE J. SOCRATE.

Comment dis-tu cela?

L'ÉTRANGER.

Mais je suis bien mal avisé, à ce qu'il me semble, de remuer ici la question de la manière dont nous acquérons la science.

LE J. SOCRATE.

Comment ?

L'ÉTRANGER.

Mon exemple lui-même, cher Socrate, a besoin d'un exemple.

LE J. SOCRATE.

Eh bien, dis, et que ce ne soit pas moi qui t'arrête en rien.

L'ÉTRANGER.

Il faut parler, puisque te voilà si disposé à me suivre. Nous savons que les enfants, lorsqu'ils en sont encore à apprendre à lire...

LE J. SOCRATE.

Quoi donc ?

L'ÉTRANGER.

Reconnaissent assez bien chacune des lettres dans les syllabes les plus courtes et les plus faciles, et sont capables d'en parler avec justesse.

LE J. SOCRATE.

Sans doute.

L'ÉTRANGER.

Mais s'ils rencontrent ces mêmes lettres dans d'autres syllabes, ils restent incertains, et ils en jugent et parlent faussement.

LE J. SOCRATE.

Cela est très vrai.

L'ÉTRANGER.

Mais ne serait-ce pas la chose du monde la plus

facile, et en même temps la plus belle, que de s'y prendre de cette manière pour les conduire à ce qu'ils ne savent pas encore ?

LE J. SOCRATE.

De quelle manière ?

L'ÉTRANGER.

Il faudrait d'abord les ramener aux mots où ils ont dit juste sur ces mêmes lettres, et, en les y ramenant, placer à côté les mots qu'ils ne connaissent pas encore; puis leur montrer, par la comparaison, que dans les deux composés tout est semblable et de même nature; jusqu'à ce que les endroits où ils prononcent juste, étant mis ainsi à côté de tous ceux où ils hésitent et devenant autant d'exemples, leur apprennent pour chacune de ces lettres, dans quelques syllabes qu'elles se trouvent, à désigner comme autre que tout le reste, ce qui est autre, et comme toujours le même et identique à soi-même, ce qui est véritablement le même.

LE J. SOCRATE.

Oui en vérité.

L'ÉTRANGER.

N'est-il pas assez clair pour nous maintenant qu'il y a exemple, lorsque ce qui est le même est justement reconnu comme tel dans deux choses séparées, et lorsque bien entendu et considéré comme un dans ces deux cas distincts,

mais analogues, il devient l'objet d'une seule et même opinion vraie ?

LE J. SOCRATE.

Cela me paraît clair.

L'ÉTRANGER.

Devons-nous donc nous étonner que notre âme, qui est naturellement dans le même état pour les éléments de toutes choses, trouve quelquefois la vérité sur chaque élément particulier dans certains composés et s'y attache; puis, qu'elle tombe dans l'erreur sur tous ces éléments considérés en d'autres sujets; qu'elle se forme une opinion juste sur certains éléments quand elle les rencontre en certains tous, et les méconnaisse entièrement transportés dans les compositions et pour ainsi dire dans les syllabes longues et difficiles que constituent les choses ?

LE J. SOCRATE.

Non, il n'y a rien là d'étonnant.

L'ÉTRANGER.

En effet, mon cher, comment serait-il possible, en partant d'une opinion fautive, d'atteindre même à la moindre partie de la vérité, et d'en acquérir l'intelligence ?

LE J. SOCRATE.

La chose n'est guère possible.

L'ÉTRANGER.

Si donc il en est ainsi, nous ne ferions pas mal,

toi et moi, de considérer d'abord le type général dans quelque petit exemple particulier, et de nous élever ensuite à l'idée du Roi qui, pour être très grande, n'en sera pas moins la même que nous avons d'abord examinée sous une forme plus humble, et de reconnaître ainsi méthodiquement, au moyen d'un exemple, ce que c'est que le soin des choses de l'état, afin que nous passions du rêve à la veille.

LE J. SOCRATE.

A merveille.

L'ÉTRANGER.

Il faut donc reprendre encore une fois ce que nous avons dit plus haut, que mille autres disputant à l'espèce des rois le soin de l'État, il faut les écarter tous et ne conserver que le Roi seul; et pour cela même nous avons trouvé qu'il nous faut un exemple.

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Quel exemple pourrait-on prendre qui représentât dans des proportions aussi petites que possible, l'art politique, et nous conduisît à notre but? Par Jupiter, Socrate, veux-tu, si nous n'avons rien autre chose sous la main, que nous choissions l'art du tisserand? Et même, si c'est ton avis, ne prenons pas l'art dans son entier :

peut-être nous aurons assez de l'art de tisser la laine, et cette seule partie nous montrera ce que nous voulons.

LE J. SOCRATE.

Pourquoi pas?

L'ÉTRANGER.

Eh bien, puisque précédemment nous avons procédé par division, en séparant toutes les parties les unes des autres, que ne faisons-nous encore de même maintenant pour l'art de tisser? Et que ne parcourons-nous le sujet tout entier à la hâte et le plus brièvement possible, pour revenir à ce qui peut nous servir dans la présente recherche?

LE J. SOCRATE.

Comment dis-tu?

L'ÉTRANGER.

L'exposé même sera ma réponse.

LE J. SOCRATE.

C'est bien dit.

L'ÉTRANGER.

Toutes les choses que nous pouvons fabriquer ou posséder, sont de deux sortes : les unes sont des instrumens pour agir, les autres des préservatifs pour ne pas souffrir. Les préservatifs, ce sont les remèdes, soit divins, soit humains, et les instrumens de défense. Les instrumens de défense, à leur tour, ce sont ou les armures pour la guerre, ou les abris. De ces abris, les uns nous



cachent aux yeux, les autres nous protègent contre le froid et la chaleur. Parmi ceux qui nous protègent, les uns sont des toits, les autres des étoffes. Ces étoffes sont ou des tapis, ou des vêtemens. Ces vêtemens sont ou d'une seule pièce, ou composés de parties. Parmi ceux qui sont composés de parties, les uns ont des ouvertures; dans les autres les parties sont réunies ensemble sans ouverture. De ceux qui n'ont pas d'ouverture, les uns sont faits de nerfs des plantes de la terre; les autres, de poils. Parmi ceux qui sont faits de poils, les uns sont agglutinés avec de l'eau et de la terre, les autres sont simplement tissés. Or, à ces préservatifs et à ces étoffes ainsi composées de matières qui se tiennent entre elles et par elles seules, nous avons donné le nom d'habits; et quant à l'art qui s'occupe spécialement des habits, de même que nous avons tout à l'heure nommé politique la science du gouvernement, appelons-le, du nom de la chose même, l'art de l'habillement\*; et disons que l'art du tisserand, occupant le premier rang dans la confection des habits, ne diffère que par le nom de l'art de l'habillement lui-même, comme tout à l'heure encore l'art du Roi de celui du Politique.

\* Impossible de rendre en français les analogies de πολιτικὴ et de πόλις, de ἱμάτια et de ἱματιουργικὴ.

LE J. SOCRATE.

Parfaitement juste.

L'ÉTRANGER.

Songez maintenant que l'art de tisser les habits pourrait paraître suffisamment défini, mais à ceux-là seuls qui ne seraient pas capables de s'apercevoir que, pour l'avoir séparé de beaucoup d'arts de la même famille, nous ne l'avons pas encore distingué d'autres arts voisins qui s'exercent de concert avec lui.

LE J. SOCRATE.

De quels arts l'avons-nous séparé?

L'ÉTRANGER.

Tu n'as pas suivi ce que j'ai dit, à ce qu'il paraît. Il faut donc, je le vois bien, revenir sur nos pas, en reprenant par où nous avons fini. Ainsi, si tu fais attention aux rapports de famille, nous avons tout à l'heure séparé de cet art la fabrication des tapis, en distinguant ce dont on s'enveloppe de ce qu'on étend sous les pieds.

LE J. SOCRATE.

J'entends.

L'ÉTRANGER.

Nous avons encore écarté les arts qui travaillent le lin, la sparte, et ce que tout à l'heure nous avons nommé avec raison les nerfs des plantes. Nous avons en outre éloigné l'art de fouler la laine, et les métiers où il faut percer et

coudre, métiers dont celui du cordonnier forme la partie la plus importante.

LE J. SOCRATE.

Très bien.

L'ÉTRANGER.

Nous avons écarté également l'art du pelletier, qui apprête des couvertures d'une seule pièce, la construction des abris, et tous les arts qui, dans l'architecture ou l'art de bâtir en général, comme dans tous les autres, servent à nous garantir des eaux. Nous avons encore laissé de côté tous les arts de clôture dont les ouvrages nous défendent contre le vol et les actes de violence, ceux qui fabriquent les couvercles et donnent aux portes leur solidité, et qui sont des divisions de l'art de clouer. Nous avons aussi retranché la fabrication des armes, qui est une partie de l'art si vaste et si divers de préparer des moyens de défense. La cuisine elle-même, qui se rapporte à la confection des remèdes, nous l'avons dès l'abord mise toute entière à l'écart, et nous n'avons conservé, du moins on pourrait le croire, que cet art unique, objet de nos recherches, qui nous garantit des intempéries de l'air, en nous fournissant un rempart de laine, et dont le nom est l'art du tisserand.

LE J. SOCRATE.

Oui, certes, on peut bien le croire.

L'ÉTRANGER.

Cependant, mon enfant, cette exposition n'est pas encore complète, car évidemment celui qui met le premier la main à la confection des vêtements, fait tout le contraire d'un tissu.

LE J. SOCRATE.

Comment ?

L'ÉTRANGER.

Le propre d'un tissu c'est de réunir.

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Le propre de cette autre opération, c'est de séparer ce qui est réuni et pressé ensemble.

LE J. SOCRATE.

Quelle opération ?

L'ÉTRANGER.

Celle du cardeur. Oserions-nous bien appeler du même nom l'art de carder et celui de tisser, et nommer le cardeur un tisserand ?

LE J. SOCRATE.

Non certes.

L'ÉTRANGER.

De même encore, si l'on appelle art de tisser la confection de la chaîne et de la trame, on se sert d'une dénomination fautive et impropre.

LE J. SOCRATE.

Qui pourrait le nier ?

L'ÉTRANGER.

Et dis-moi, l'art de fouler en général et celui de coudre, prétendrons-nous qu'ils ne donnent ni attention ni soin aux vêtemens, ou dirons-nous aussi que ce sont autant d'arts de tisser ?

LE J. SOCRATE.

Non sans doute.

L'ÉTRANGER.

Et pourtant ils entreront tous en contestation avec l'art du tisserand, sur le soin et la confection des vêtemens, lui accordant, il est vrai, la part principale, mais s'en attribuant aussi à eux-mêmes une très grande.

LE J. SOCRATE.

Tout-à-fait.

L'ÉTRANGER.

Enfin, outre tous ces arts, il faut encore s'attendre à ce que ceux qui fabriquent les instrumens par lesquels s'accomplissent les travaux du tisserand, prétendent aussi concourir à la confection de toute espèce de tissu.

LE J. SOCRATE.

Cela est très vrai.

L'ÉTRANGER.

La définition de l'art du tisserand, c'est-à-dire de la partie que nous avons choisie, sera-t-elle satisfaisante, si nous le nommons l'art le plus beau et le plus grand des arts relatifs aux vêtemens

de laine? Ou bien, malgré sa vérité, ce langage restera-t-il obscur et incomplet, tant que nous n'aurons pas distingué les autres arts de celui-là?

LE J. SOCRATE.

Tu as raison.

L'ÉTRANGER.

Et n'est-ce pas là ce que nous avons à faire maintenant, pour que notre discours marche avec suite?

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Commençons donc par distinguer en tout ce qu'on fait deux arts différents.

LE J. SOCRATE.

Quels arts?

L'ÉTRANGER.

Celui qui aide à la production et celui même qui produit.

LE J. SOCRATE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

Tous les arts qui, sans fabriquer la chose elle-même, procurent à ceux qui la fabriquent des instruments, sans lesquels ce qu'on demande à chacun de ces arts ne s'exécuterait jamais, ceux-là ne sont que des aides; ceux qui exécutent la

chose elle-même sont les véritables producteurs.

LE J. SOCRATE.

Cela est raisonnable.

L'ÉTRANGER.

Maintenant tous les arts qui fabriquent les fuseaux, les battans, et les autres instrumens qui concourent à la production des vêtemens, nommons-les des aides; et ceux qui travaillent les vêtemens et les fabriquent eux-mêmes, nommons-les les arts producteurs.

LE J. SOCRATE.

Très bien.

L'ÉTRANGER.

Parmi ces derniers, il serait très convenable de réunir ensemble, sous le nom de l'art du foulon, l'art de laver, celui de raccommoder, et tous ceux enfin qui s'occupent de soins pareils, et qui font partie de l'art si étendu de l'ornement.

LE J. SOCRATE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Et d'un autre côté, l'art de carder, celui de filer, et tous ceux qui concourent à cette confection des vêtemens dont nous nous occupons, ne forment qu'un seul et même art, celui que tout le monde nomme l'art de préparer la laine.

LE J. SOCRATE.

Sans aucun doute.

L'ÉTRANGER.

L'art de préparer la laine a deux divisions, et chacune d'elles fait à la fois partie de deux arts.

LE J. SOCRATE.

Comment ?

L'ÉTRANGER.

L'art de carder, la moitié du travail du battant, et tout ce qui sépare ce qui était réuni, tout cela, pour le nommer d'un seul nom, fait partie de l'art de préparer la laine ; or, nous avons trouvé qu'en toute chose il y a deux grandes divisions, l'art qui réunit et celui qui divise.

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

A celui qui divise appartient ici l'art de carder et tous les arts dont nous venons de parler ; car les différens noms que nous avons énumérés tout à l'heure, sont ceux de différentes parties de l'art qui divise, s'exerçant sur la laine et les fils, soit avec le battant soit avec la main.

LE J. SOCRATE.

Cela est vrai.

L'ÉTRANGER.

Maintenant, au contraire, prenons une partie de l'art de réunir qui soit aussi une partie de l'art de préparer les laines ; laissons de côté toutes les



autres subdivisions de l'art de diviser, et distinguons dans l'art de préparer les laines deux parties, l'art de diviser et celui de réunir.

LE J. SOCRATE.

Admettons cette division.

L'ÉTRANGER.

Maintenant donc, Socrate, il te faut diviser dans l'art de préparer les laines l'art de réunir, si nous voulons sérieusement arriver jusqu'à cet art du tisserand dont il était question tout à l'heure.

LE J. SOCRATE.

Il le faut.

L'ÉTRANGER.

Sans aucun doute. Disons donc qu'il y a ici une partie qui consiste à tordre et une autre qui consiste à entrelacer.

LE J. SOCRATE.

Ai-je bien compris ? Il me semble que tu parles de cette torsion qui a lieu dans la confection du fil de la chaîne.

L'ÉTRANGER.

Non pas de la chaîne seulement, mais de la trame aussi. Connâtrions-nous quelque moyen de la former sans torsion ?

LE J. SOCRATE.

Non.

L'ÉTRANGER.

Distingue encore chacune de ces deux parties;

car cette distinction ne te sera peut-être pas inutile.

LE J. SOCRATE.

Comment cela ?

L'ÉTRANGER.

Le voici. Les produits de l'art de carder, qui offrent à la fois longueur et largeur, prennent le nom de filasse.

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et cette filasse, quand on l'a tournée au fuseau et qu'elle est devenue un fil solide, on la nomme fil de la chaîne, et l'art de former ce fil s'appelle l'art de préparer la chaîne.

LE J. SOCRATE.

Certainement.

L'ÉTRANGER.

D'un autre côté, tous les fils auxquels on donne une faible torsion, et qui, entrelacés dans la chaîne, deviennent, sous l'épine du foulon, doux et lisses, nous les nommons la trame, et l'art préposé à ce soin s'appelle l'art de préparer la trame.

LE J. SOCRATE.

Cela est vrai.

L'ÉTRANGER.

Eh bien, la partie de l'art du tisserand, qui a

été l'objet de nos recherches, est maintenant entièrement en évidence. Car lorsque la partie de l'art de préparer les laines, qui consiste à réunir, a produit un tissu par l'entrelacement perpendiculaire de la trame et de la chaîne, nous nommons ce tissu un vêtement de laine, et l'art qui l'a fabriqué la tisseranderie.

LE J. SOCRATE.

Très vrai encore.

L'ÉTRANGER.

A la bonne heure; mais pourquoi donc n'avons-nous pas répondu tout d'abord que l'art du tisserand est celui d'entrelacer la chaîne et la trame, au lieu de tourner en cercle en faisant tant de divisions inutiles?

LE J. SOCRATE.

Pour moi, ô étranger, rien de ce qui a été dit ne m'a paru inutile.

L'ÉTRANGER.

Je ne m'en étonne pas; mais peut-être, mon cher, qu'une autre fois tu en jugeras autrement, et il se pourrait bien que par la suite ce mal te revînt plus d'une fois; cela n'aurait rien d'étonnant non plus; écoute donc un raisonnement qui s'applique à tous les cas de ce genre.

LE J. SOCRATE.

Dis.

L'ÉTRANGER.

Considérons d'abord l'excès et le défaut en général, afin de savoir louer et blâmer à propos tout ce qu'on dit de trop ou de trop peu dans des entretiens semblables à celui-ci.

LE J. SOCRATE.

Voyons.

L'ÉTRANGER.

Voici ce qu'il serait, ce me semble, convenable d'examiner.

LE J. SOCRATE.

Quoi ?

L'ÉTRANGER.

La longueur et la brièveté, l'excès et le défaut en général; car c'est de tout cela que s'occupe l'art de mesurer.

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Divisons cet art en deux parties; car nous en avons besoin pour arriver où nous voulons.

LE J. SOCRATE.

Et pour cette division, dis-moi, comment s'y prendre ?

L'ÉTRANGER.

Le voici. L'une des deux parties considérera la grandeur et la petitesse dans leurs rapports, l'autre absolument et en elles-mêmes.

LE J. SOCRATE.

Comment dis-tu ?

L'ÉTRANGER.

Ne te semble-t-il pas naturel que le plus grand ne soit dit plus grand que par rapport à ce qui est plus petit, et que le plus petit ne soit appelé plus petit que relativement à cela seul qui est plus grand ?

LE J. SOCRATE.

Il me le semble.

L'ÉTRANGER.

De plus : ce qui dans les discours et dans les actions dépasse le juste milieu ou reste en deçà, ne dirons-nous pas encore que cela aussi est réellement, et que c'est même ce qui distingue principalement parmi nous les bons et les méchants ?

LE J. SOCRATE.

Évidemment.

L'ÉTRANGER.

Il nous faut donc poser cette double nature de la grandeur et de la petitesse, et ce double jugement ; il ne faut pas nous borner à prendre le grand et le petit dans leur rapport l'un avec l'autre ; il faut plutôt, comme nous venons de le dire, reconnaître deux sortes de mesures du grand et du petit, selon qu'on les compare entre eux ou au milieu. Et voulons-nous savoir pourquoi ?

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Si on ne permettait de comparer la nature du plus grand à rien autre chose qu'au plus petit, on n'aurait jamais recours au milieu : n'est-ce pas ?

LE J. SOCRATE.

Non, assurément.

L'ÉTRANGER.

Mais, avec une pareille méthode, ne détruirions-nous pas les arts eux-mêmes et leurs ouvrages, et n'anéantirions-nous pas aussi et la politique qui est maintenant l'objet de nos recherches, et cet art du tisserand dont nous avons parlé ? Car tous les arts de cette sorte ne supposent pas que l'excès et le défaut n'ont pas d'existence ; ils les admettent si bien qu'ils s'en défendent comme d'un danger dans leurs opérations ; et c'est, par ce moyen, en conservant la mesure, qu'ils produisent tous leurs chefs-d'œuvre.

LE J. SOCRATE.

Qui peut le nier ?

L'ÉTRANGER.

Mais si nous anéantissons la politique, nos recherches sur la science royale ne seront-elles pas désormais impraticables ?

LE J. SOCRATE.

Sans contredit.

L'ÉTRANGER.

Eh bien donc, de même que nous avons prouvé dans le Sophiste que le non-être est, parce que c'est le seul moyen de sauver le discours, ne prouverons-nous pas semblablement ici que le plus et le moins sont commensurables, non-seulement entre eux, mais aussi avec un milieu réel? Car on n'admettra pas qu'il puisse y avoir ni un politique ni nul homme habile dans les choses pratiques, tant que ce point ne sera pas accordé.

LE J. SOCRATE.

Il faut donc absolument nous en occuper sur l'heure.

L'ÉTRANGER.

Cette nouvelle affaire, Socrate, est encore plus considérable que l'autre; et pourtant nous n'avons pas oublié combien celle-ci a été longue. Mais au moins il est de toute justice de supposer ici une chose.

LE J. SOCRATE.

Laquelle?

L'ÉTRANGER.

Qu'il ne serait pas seulement besoin de ce que nous venons de dire pour la définition de l'exactitude, mais que même pour arriver à la dé-

monstration claire et complète de l'objet de notre présente recherche, nous trouverons un secours merveilleux dans cette idée, qu'on ne peut admettre l'existence d'aucun art sans reconnaître celle d'un plus et d'un moins susceptibles d'être mesurés non-seulement entre eux, mais avec un milieu réellement existant. Si ce milieu existe, le plus et le moins existent aussi, et si le plus et le moins existent, ce milieu existe aussi, et si l'un des deux termes n'existe pas, aucun des deux ne peut exister.

LE J. SOCRATE.

Voilà qui est bien, mais ensuite?

L'ÉTRANGER.

Il est évident que pour diviser l'art de mesurer, comme nous l'avons dit, nous aurons à y distinguer deux parties, dont l'une contiendra tous les arts dans lesquels le nombre, la longueur, la profondeur, la largeur et l'épaisseur se mesurent par leurs contraires, et l'autre, tous ceux qui prennent pour mesure le milieu, le convenable, l'à-propos, le nécessaire, et tout ce qui se trouve également éloigné des deux extrêmes.

LE J. SOCRATE.

Tu parles là de deux divisions bien vastes et bien différentes l'une de l'autre.



Oui, Socrate, et ce que beaucoup de doctes personnages avancent quelquefois comme une sage sentence, que l'art de mesurer s'étend à tout ce qui arrive dans le monde, c'est précisément ce que nous disons maintenant. En effet, tous les ouvrages de l'art participent en quelque sorte de la mesure. Mais faute d'être habitué à considérer les objets en les divisant par espèces, on s'empresse de réunir ensemble des choses aussi distinctes que celles-ci, on s'imagine qu'elles sont semblables, et en retour on divise par parties des choses qui ne sont pas différentes. Au lieu de cela, il faudrait, après avoir reconnu dans plusieurs objets un caractère commun, ne pas les abandonner avant d'avoir découvert sous cette ressemblance toutes les différences qui peuvent se trouver dans des espèces diverses; et pour les différences qu'on peut apercevoir dans une foule d'objets, il faudrait qu'on fût incapable de se lasser de cette vue, avant d'avoir réuni tous les objets de la même famille, sous une ressemblance commune, et de les avoir renfermés dans l'unité essentielle d'un genre. Mais en voilà assez sur ce point, et sur l'excès et le défaut. Prenons garde seulement que nous avons trouvé deux espèces de l'art de

mesurer, et rappelons-nous ce que nous avons dit de ces divisions.

LE J. SOCRATE.

Nous nous le rappellerons.

L'ÉTRANGER.

A ces considérations ajoutons-en encore une autre sur l'objet même de notre recherche, et sur tout ce qui se passe en général dans les discussions du même genre.

LE J. SOCRATE.

Que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER.

Quelle serait notre réponse à celui qui nous demanderait, au sujet de ceux qui se réunissent pour apprendre leurs lettres, si nous pensons que lorsqu'on interroge l'un d'eux sur les lettres dont se compose un mot quelconque, son but est de satisfaire à la seule question qui lui a été faite, ou bien plutôt de devenir plus habile sur toutes les questions semblables qu'on pourrait lui proposer ?

LE J. SOCRATE.

Il est évident que c'est pour devenir plus habile sur toutes.

L'ÉTRANGER.

Et nos recherches présentes sur le Politique, nous les sommes-nous proposées pour le Poli-

tique lui-même, ou plutôt pour devenir plus habiles dialecticiens sur tous les sujets ?

LE J. SOCRATE.

Il est aussi très évident que c'est pour être plus habiles sur toute espèce de sujets.

L'ÉTRANGER.

Certes il n'y a pas un homme de sens qui voulût rechercher la définition de l'art du tisserand pour cette définition même. Mais ce qui a échappé, ce me semble, au plus grand nombre, c'est que pour certaines choses il y a des images sensibles, aisées à comprendre, qu'il est commode de présenter lorsque quelqu'un demande la raison d'une chose et qu'on veut la lui faire connaître sans aucune peine et même sans aucune explication raisonnée; mais qu'au contraire pour les choses grandes et relevées il n'existe point de ces simulacres qui mettent l'évidence sous les yeux des hommes, et qu'il suffise de présenter à celui qui vous interroge, quand vous voulez le satisfaire, en s'adressant à quelqu'un de ses sens. Il faut donc travailler à nous rendre capables d'expliquer et de comprendre nous-mêmes toute chose par la raison. Car c'est par la raison seulement, et par aucun autre moyen, que se manifestent clairement les choses incorporelles, qui sont aussi les plus grandes et les plus belles; et

c'est à elles que se rapporte tout ce que nous disons ici. Mais il est beaucoup plus aisé de s'exercer sur de petites choses que sur de plus grandes.

LE J. SOCRATE.

Tu parles fort juste.

L'ÉTRANGER.

Souvenons-nous bien pourquoi nous avons dit tout ceci.

LE J. SOCRATE.

Pourquoi ?

L'ÉTRANGER.

C'est surtout à cause de l'impatience que nous a fait éprouver la longueur de nos discours sur l'art du tisserand, et auparavant sur la révolution du monde, et de ceux que nous avons tenus dans le Sophiste sur l'existence du non-être. Nous nous sommes persuadés qu'en tout cela nous nous étions trop étendus, et nous nous sommes accusés nous-mêmes, craignant de dire des choses à la fois trop longues et superflues. Souviens-toi donc que c'est pour ne plus retomber, à l'avenir, dans la même erreur, que nous venons de dire ce qui précède.

LE J. SOCRATE.

Je le ferai, continue seulement.

L'ÉTRANGER.

Je dis donc qu'il faut que toi et moi, gardant

la mémoire de ce que nous avons dit tout à l'heure, nous ne prenions plus désormais pour règle de notre blâme ou de notre approbation, de la longueur ou de la brièveté de nos discours, la longueur relative, mais que nous nous servions de cette partie de l'art de mesurer qu'il ne faut pas, avons-nous dit alors, perdre de vue, celle qui compare les choses à ce qui est convenable.

LE J. SOCRATE.

Bien.

L'ÉTRANGER.

Mais il ne faut pas non plus tout sacrifier à cette mesure. Nous ne nous ferons pas faute d'une longueur qui pourrait donner du plaisir, à moins qu'elle ne soit hors de propos. Quant à la considération de la plus grande facilité et de la plus grande vitesse possible dans la solution du problème cherché, la raison nous recommande de ne la mettre qu'en seconde ligne et non pas en première, mais d'estimer bien davantage et par-dessus tout la méthode qui nous met à même de diviser par espèces; et si une discussion prolongée rend l'auditeur plus pénétrant et plus inventif, de nous y livrer, sans nous impatienter de cette longueur, ou si, au contraire, il faut être court, d'y consentir de même. Enfin, outre tout cela, si quelqu'un, dans ces sortes de con-

versations, blâme les longueurs du discours et n'approuve pas ces cercles dans lesquels on tourne, il ne faut pas laisser cet homme s'en aller là-dessus bien vite, sans avoir rien fait que de trouver trop long ce qui a été dit; il lui reste à faire voir comment la discussion, si on l'eût abrégée, aurait rendu ceux qui y prenaient part, plus habiles dialecticiens et plus capables de démontrer les choses par le raisonnement. Quant aux autres éloges ou reproches, il faut ne nous en inquiéter en rien, et ne paraître même pas les entendre. Mais en voilà assez sur ce point, si toutefois c'est aussi ton avis. Revenons au Politique, et appliquons-lui l'exemple de l'art du tisserand dont nous venons de parler.

LE J. SOCRATE.

Rien de plus sage; faisons comme tu le dis.

L'ÉTRANGER.

Nous avons déjà séparé le Roi de la foule des arts qui s'occupent d'élever et de nourrir, ou plutôt de tous ceux qui s'occupent des troupeaux. Restent maintenant, disons-nous, ceux qui dans l'État produisent ou aident à produire, et il faut commencer par les distinguer entre eux.

LE J. SOCRATE.

Bien.

L'ÉTRANGER.

Sais-tu qu'il est difficile de les diviser en deux

parts? Mais quelle en est la cause, c'est, je crois, ce que nous verrons mieux quand nous serons allés plus avant.

LE J. SOCRATE.

Faisons-le donc.

L'ÉTRANGER.

Eh bien; divisons-les par membres, comme on fait les victimes, puisque nous ne pouvons les séparer en deux; car il faut toujours choisir le nombre le plus près de celui-là.

LE J. SOCRATE.

Comment allons-nous faire ici?

L'ÉTRANGER.

Comme tout à l'heure, quand nous rangions tous les arts qui fournissent des instruments au tisserand, dans la classe des arts qui aident à produire.

LE J. SOCRATE.

Soit.

L'ÉTRANGER.

Il nous faut faire maintenant la même chose; cela est encore plus nécessaire qu'alors. Tous les arts qui fabriquent dans l'État un instrument quelconque, petit ou grand, doivent être considérés comme des aides; car sans eux il ne pourrait exister ni État ni Politique. Cependant nous ne dirons d'aucun d'eux que ce soit à la science royale de s'en occuper.

LE J. SOCRATE.

Non, certes.

L'ÉTRANGER.

C'est une entreprise difficile que d'essayer de séparer des autres espèces celle que je vais dire. Prétendre que tout ce qui existe sert d'instrument pour quelque autre chose, cela semble une proposition fort probable; cependant il est une chose dont nous dirons qu'elle diffère, à cet égard, de tout ce qu'on possède dans l'État.

LE J. SOCRATE.

Laquelle?

L'ÉTRANGER.

Une chose qui n'a pas cette même vertu; qui, en effet, n'est pas faite, comme un instrument, pour produire, mais pour conserver ce qui a été produit.

LE J. SOCRATE.

Et quelle est-elle?

L'ÉTRANGER.

C'est toute cette espèce, de mille formes diverses, composée de matières sèches et humides, avec et sans le secours du feu, que d'un seul mot nous appelons vases; espèce fort étendue, et qui, à ce que je crois, n'a absolument rien de commun avec la science qui est l'objet de nos recherches.



LE J. SOCRATE.

Cela est évident.

L'ÉTRANGER.

Il y a une troisième espèce de choses, étrangère à celles-là, et très compréhensive, qu'il faut aussi considérer. Elle est sur la terre et sur l'eau, toujours en mouvement et toujours en repos, à la fois noble et vile; mais elle n'a qu'un seul nom, parce qu'elle n'a qu'un unique objet, qui est de nous fournir en tout temps des sièges pour nous asseoir.

LE J. SOCRATE.

Quelle est-elle?

L'ÉTRANGER.

C'est ce que nous appelons des voitures. Ce n'est certainement pas l'ouvrage de la politique, mais bien plutôt de l'art du charpentier, du potier et du forgeron.

LE J. SOCRATE.

Je comprends.

L'ÉTRANGER.

Enfin, faut-il encore parler d'une quatrième espèce, différente des autres, dans laquelle rentrent la plupart des choses dont nous avons parlé précédemment, tous les vêtements en général, la plupart des armes, les murs, et tous les remparts en terre et en pierre, et mille autres encore? Toutes ces choses étant faites pour servir à nous

protéger, on pourrait, à très juste titre, les réunir en un tout, sous le nom d'abris, et la plus grande partie en sera considérée comme l'œuvre de la charpenterie et de la tisseranderie, bien plutôt que de la politique.

LE J. SOCRATE.

Sans contredit.

L'ÉTRANGER.

Ne voudrions-nous pas ranger encore dans une cinquième espèce les arts d'ornement, et la peinture, et toutes les imitations qui s'accomplissent par la peinture et la musique, que l'on n'exécute que pour nos plaisirs, et qu'on pourrait avec justice comprendre sous un seul nom?

LE J. SOCRATE.

Lequel?

L'ÉTRANGER.

Je veux dire celui de divertissement.

LE J. SOCRATE.

Pourquoi non?

L'ÉTRANGER.

Eh, c'est de ce nom unique qu'il conviendra de les nommer tous. En effet, aucun de ces ouvrages n'est fait dans une intention sérieuse, et ils ont tous pour but de divertir.

LE J. SOCRATE.

Je comprends encore assez bien cela.

L'ÉTRANGER.

Mais cette autre espèce qui fournit à chacun des arts dont nous venons de parler, les corps avec lesquels et sur lesquels ils opèrent, cette espèce si variée, née elle-même de beaucoup d'autres arts, n'en ferons-nous pas une sixième division ?

LE J. SOCRATE.

De quoi veux-tu parler ?

L'ÉTRANGER.

L'or, l'argent, et tout ce que travaille la métallurgie, tout ce que l'art du bûcheron et l'art de tailler, en général, fournit à la charpenterie et à la vannerie, l'art qui enlève aux plantes leur écorce, et celui du corroyeur qui dépouille de leur peau les corps des animaux, tous ceux qui s'occupent de soins semblables et nous préparent du liège, du papyrus et des liens ; tout cela fournit des genres simples à travailler pour en former des espèces composées. Nommons tout cela du même nom, possessions de l'homme simples et primitives : certes elles ne sont en rien l'œuvre de la science royale.

LE J. SOCRATE.

Bien.

L'ÉTRANGER.

Enfin, l'acquisition des aliments, et tout ce qui, en s'incorporant à nous, a la vertu de for-

tifier par ses parties les parties de notre corps, nous donnera une septième espèce, que nous désignerons tout entière par le nom de nourricière, si nous n'en avons pas de plus beau à lui donner. C'est à l'agriculture, à la chasse, à la gymnastique, à la médecine et à la cuisine, que nous la rapporterons tout entière, avec plus de raison qu'à la politique.

LE J. SOCRATE.

Évidemment.

L'ÉTRANGER.

Je pense que tout ce qui est objet de possession, à la réserve des animaux privés, a été à peu près compris dans ces sept espèces. Vois, en effet : d'abord les matières premières qu'il eût été très juste de placer au commencement, ensuite les instruments, les vases, les voitures, les abris, les choses d'agrément et la nourriture. Nous négligeons ici les objets de peu d'importance que nous avons pu oublier, et qui pourraient se rapporter à quelque'une de ces grandes divisions, comme les monnaies, les cachets et toutes les empreintes. Car toutes ces choses ne forment pas un grand genre qui puisse prendre place à côté des genres que nous venons d'énumérer; les unes rentreront dans les ornements, les autres dans les instruments, un peu par force, il est vrai, mais après avoir été tirées vigoureusement d'un

côté ou d'un autre, elles s'y accommoderont. Quant à la possession des animaux privés, il est évident, qu'à l'exception des esclaves, l'art d'élever des troupeaux, que nous avons déjà divisé plus haut, les embrasse tous.

LE J. SOCRATE.

Sans aucun doute.

L'ÉTRANGER.

Reste donc l'espèce des esclaves et des serviteurs en général, parmi lesquels je prévois que vont apparaître ceux qui le disputent au Roi sur la confection du tissu même qu'il doit faire, comme le disputaient tout à l'heure aux tisserands ceux qui s'occupent à filer, à carder, et à tout ce que nous avons dit. Pour tous les autres que nous avons considérés comme des aides, ils ont été écartés avec les ouvrages dont nous venons de parler, et leurs occupations ont été séparées de celles du Roi et du Politique.

LE J. SOCRATE.

Il me le semble du moins.

L'ÉTRANGER.

Voyons donc, considérons ceux qui restent, et approchons-nous d'eux pour les mieux voir.

LE J. SOCRATE.

Approchons.

L'ÉTRANGER.

D'abord nous trouvons que les serviteurs les

plus remarquables, à en juger d'ici, ont des occupations et une condition contraires à ce que nous avions pensé.

LE J. SOCRATE.

Qui sont-ils ?

L'ÉTRANGER.

Ce sont ceux qu'on achète et qu'on acquiert ainsi par un marché; nous pouvons, sans crainte d'être contredits, les nommer esclaves; ils n'ont pas la moindre prétention à la science royale.

LE J. SOCRATE.

Non, en vérité.

L'ÉTRANGER.

Mais quoi? Tous ceux des hommes libres qui se placent, de leur propre gré, dans la classe des serviteurs, avec ceux que nous venons de dire, et qui se distribuent et se communiquent entre eux les produits de l'agriculture et des autres arts, les uns s'établissant sur la place publique, les autres allant de ville en ville, par terre et par mer, échangeant les monnaies entre elles ou contre d'autres objets; ces hommes, enfin, que nous nommons changeurs, marchands, patrons de navire et trafiquants, réclameront-ils rien dans la science politique?

LE J. SOCRATE.

Tout au plus, peut-être, dans la science des marchands.

L'ÉTRANGER.

Et ces mercenaires, ces hommes à gages; que nous voyons empressés de servir tout le monde, nous ne trouverons jamais qu'ils réclament une part dans la science royale.

LE J. SOCRATE.

Comment le pourraient-ils faire?

L'ÉTRANGER.

Mais ce sera peut-être ceux qui remplissent pour nous certaines fonctions.

LE J. SOCRATE.

Quelles fonctions et quels hommes veux-tu dire?

L'ÉTRANGER.

Ceux parmi lesquels se trouvent les hérauts, et ces hommes habiles dans la rédaction des actes, et qui nous prêtent si souvent leur ministère, et certains autres très exercés à remplir beaucoup d'autres fonctions relatives aux magistratures; que dirons-nous d'eux à leur tour?

LE J. SOCRATE.

Comme tu viens de le dire à l'instant, ce sont des serviteurs, mais non pas les chefs mêmes de l'État.

L'ÉTRANGER.

Cependant je ne rêvais pas, ce me semble, quand j'ai dit que c'était de quelque rang de cette classe que sortiraient ceux qui réclameraient le

plus haut une part dans la science politique. Et pourtant il peut paraître fort étrange de les chercher dans la condition des serviteurs.

LE J. SOCRATE.

Tout-à-fait.

L'ÉTRANGER.

Approchons donc encore davantage de ceux que nous n'avons pas encore examinés. Voici d'abord ceux qui, s'occupant de la divination, possèdent une partie de la science du serviteur; car on les regarde comme les interprètes des dieux auprès des hommes.

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Il y a encore l'espèce des prêtres qui, selon l'opinion vulgaire, sait présenter aux dieux, dans les sacrifices, de la manière qui leur est agréable, les dons que nous offrons, et leur demander pour nous, dans leurs prières, la possession des biens. Or ce sont bien là deux fonctions qui appartiennent à la science du serviteur.

LE J. SOCRATE.

Cela me paraît évident.

L'ÉTRANGER.

Il me semble que nous avons enfin atteint une trace que nous pouvons poursuivre. Car l'ordre des prêtres et celui des devins ont une haute



idée d'eux-mêmes et sont en grande vénération, à cause de la nature auguste de leurs fonctions : à ce point que dans l'Égypte le trône ne peut être occupé par un roi étranger à l'ordre sacerdotal ; et si par hasard c'est un homme originairement sorti d'une autre classe et qui ait été élevé par la violence, il faut qu'il finisse par se faire recevoir dans cet ordre. Parmi les Grecs eux-mêmes, on trouvera en plus d'un lieu que ce sont les magistrats les plus considérables qui sont chargés d'accomplir les plus importants de ces sacrifices. Et ce n'est pas chez vous qu'on trouve les exemples les moins remarquables de ce que j'avance. Car on dit que l'on remet ici à l'archonte, que le sort a désigné Roi, le soin d'offrir les plus solennels des sacrifices antiques, et surtout ceux que vos pères ont fondés.

LE J. SOCRATE.

Cela est vrai.

L'ÉTRANGER.

Il nous faut donc considérer à la fois et ces rois désignés par le sort, et ces prêtres avec leurs serviteurs, et une autre foule très nombreuse qui apparaît au grand jour, maintenant que nous avons séparé tout ce qui précède.

LE J. SOCRATE.

Quels sont ceux dont tu parles ?

L'ÉTRANGER.

Des êtres tout-à-fait étranges.

LE J. SOCRATE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

Un composé de mille espèces diverses, du moins à ce qui me semble au premier coup d'œil. Beaucoup ressemblent à des lions, à des centaures et autres animaux pareils, beaucoup d'autres à des satyres et à des animaux faibles et pleins de ruse ; d'ailleurs ils changent promptement entre eux de formes et de qualités. En un mot, Socrate, je crois enfin avoir aperçu nos gens.

LE J. SOCRATE.

Parle; car il paraît que tu vois là quelque chose d'étrange.

L'ÉTRANGER.

Oui; car tout ce qu'on ignore est étrange, et c'est ce que j'ai éprouvé moi-même tout à l'heure. Je suis tout à coup resté incertain, en voyant le chœur qui traite des affaires publiques.

LE J. SOCRATE.

Quel chœur?

L'ÉTRANGER.

Le plus grand magicien de tous les sophistes, le plus habile dans cet art, et qu'il nous faut distinguer, quoique la chose soit fort difficile,

du vrai politique et du vrai roi, si nous voulons discerner nettement ce que nous cherchons.

LE J. SOCRATE.

Vraiment, il n'y faut pas renoncer.

L'ÉTRANGER.

Non, sans doute. Dis-moi donc?

LE J. SOCRATE.

Quoi?

L'ÉTRANGER.

La monarchie n'est-elle pas une des formes de gouvernement politique?

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et après la monarchie, on peut nommer, je crois, la domination du petit nombre.

LE J. SOCRATE.

Assurément.

L'ÉTRANGER.

La troisième forme de gouvernement n'est-elle pas le commandement de la multitude, qui a reçu le nom de démocratie?

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Ces trois formes n'en font-elles pas cinq, en quelque sorte, puisque deux d'entre elles se créent d'elles-mêmes d'autres noms?

LE J. SOCRATE.

Quels noms ?

L'ÉTRANGER.

En considérant ces gouvernements sous le rapport de la violence ou du libre consentement, de la pauvreté ou de la richesse, des lois ou de la licence, on divise en deux chacune des deux divisions. D'abord en considérant la monarchie comme un genre composé de deux espèces, on l'appelle de deux noms différents, tyrannie et royauté.

LE J. SOCRATE.

Qui le niera ?

L'ÉTRANGER.

De même, tout gouvernement où domine le petit nombre, s'appelle soit aristocratie soit oligarchie.

LE J. SOCRATE.

Sans doute.

L'ÉTRANGER.

Quant à la démocratie, que la domination de la multitude sur ceux qui possèdent soit forcée ou librement acceptée, et qu'elle observe ou non les lois exactement, on n'a jamais eu coutume de changer rien à ce nom.

LE J. SOCRATE.

Il est vrai.

L'ÉTRANGER.

Mais, dis-moi, nous semble-t-il que le vrai

gouvernement se trouve parmi ceux que nous venons de définir par ces caractères : un seul homme, un petit nombre, la multitude, la richesse ou la pauvreté, la force ou le libre consentement, l'usage de lois écrites ou l'absence de lois ?

LE J. SOCRATE.

Qu'est-ce qui s'y oppose ?

L'ÉTRANGER.

Suis-moi par ici pour y voir plus clair.

LE J. SOCRATE.

Par où ?

L'ÉTRANGER.

Nous tiendrons-nous à ce que nous avons dit précédemment, ou nous en écarterons-nous ?

LE J. SOCRATE.

De quoi parles-tu ?

L'ÉTRANGER.

Nous avons dit que le gouvernement royal est une science, je crois.

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Non pas seulement une science en général ; mais nous avons distingué entre toutes les autres une science du jugement et une science du commandement.

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et dans la science du commandement deux sciences particulières, dont l'une s'exerce sur les choses inanimées, l'autre sur les animaux; et divisant sans cesse de cette manière, nous nous sommes avancés jusqu'ici, sans oublier notre science, mais aussi sans pouvoir encore définir nettement ce qu'elle est.

LE J. SOCRATE.

Tu as raison.

L'ÉTRANGER.

Ne remarquerons-nous pas que ce n'est plus ici dans le petit nombre ou le grand, dans le libre consentement ou la violence, dans la pauvreté ou la richesse, que nous devons chercher notre élément de définition, mais dans la présence d'une certaine science, si nous voulons procéder d'une manière conséquente à ce que nous avons établi dans le principe?

LE J. SOCRATE.

C'est ce qu'il nous est impossible de ne pas faire.

L'ÉTRANGER.

Il faut donc de toute nécessité examiner maintenant dans lequel de ces gouvernements se rencontre la science de commander aux hommes,

la plus difficile, ou peu s'en faut, de toutes les sciences et la plus importante à acquérir. C'est sur cette science que doit porter toute notre attention, afin de voir quels hommes nous devons distinguer du roi sage parmi ceux qui prétendent être des politiques et qui le persuadent à beaucoup d'autres, sans que pourtant il en soit rien.

LE J. SOCRATE.

Oui, voilà ce qu'il nous faut faire, comme nous l'avons décidé d'abord.

L'ÉTRANGER.

Te semblé-t-il que dans un État la multitude soit capable d'acquérir cette science ?

LE J. SOCRATE.

Et comment le pourrait-elle ?

L'ÉTRANGER.

Mais, dans une ville de mille hommes, est-il possible que cent d'entre eux, ou même cinquante, l'acquièrent suffisamment ?

LE J. SOCRATE.

Ce serait alors le plus facile de tous les arts. Nous savons que sur mille hommes il ne se trouverait jamais autant de joueurs d'échecs capables de se distinguer parmi ceux du reste de la Grèce ; tant s'en faut qu'il se trouvât autant de rois. Car, comme il a été dit précédemment, il faut nommer Roi celui qui possède la science royale, qu'il règne d'ailleurs ou non.

L'ÉTRANGER.

Tu me le rappelles à propos. Je crois que la conséquence de ceci est que le gouvernement véritable, s'il en existe de tel, ne doit être cherché que dans une personne ou deux, ou quelques-unes tout au plus.

LE J. SOCRATE.

Évidemment.

L'ÉTRANGER.

Soit qu'ils gouvernent par la volonté générale ou malgré elle, selon des lois écrites ou sans lois, qu'ils soient riches ou qu'ils soient pauvres, ces vrais politiques doivent être réputés, ainsi que nous en tombons d'accord, comme exerçant leur empire suivant un art. Il en est de même des médecins, qu'ils nous guérissent de notre consentement ou malgré nous, par le fer ou par le feu, ou en nous faisant souffrir toute autre espèce de douleur, qu'ils agissent ou non selon des règles écrites, qu'ils soient pauvres ou qu'ils soient riches, nous ne les en nommons pourtant pas moins médecins, tant qu'ordonnant au nom de l'art, purgeant leurs malades ou les amaigrissant de quelque autre manière, ou même augmentant leur embonpoint, pourvu que ce soit pour le bien du corps et pour le rendre meilleur de pire qu'il était, tant, dis-je, qu'ils guériront par leurs remèdes les maux



qu'ils ont entrepris de guérir. C'est ainsi, ce me semble, et seulement ainsi, que nous pouvons trouver la véritable définition de la médecine et en général de toute science de commandement.

LE J. SOCRATE.

Sans aucun doute.

L'ÉTRANGER.

De même parmi les gouvernemens, le plus accompli et le seul véritable doit être celui où l'on trouvera les chefs instruits dans la science politique, réellement et non pas seulement en apparence, soit qu'ils règnent par des lois ou sans lois, avec ou malgré la volonté générale, et qu'ils soient riches ou pauvres : aucune de ces choses n'ajoute ni n'ôte rien à la perfection de la science.

LE J. SOCRATE.

Très bien.

L'ÉTRANGER.

Et soit qu'ils purgent l'État pour son bien, en mettant quelques hommes à mort ou en les bannissant, soit qu'ils l'amoindrissent en envoyant au dehors des colonies comme des essaims d'abeilles, ou qu'ils l'accroissent, au contraire, en appelant dans son sein des hommes du dehors, dont ils font des citoyens, pourvu qu'ils le conservent, à l'aide de leur science et de la jus-

tice, et qu'ils le rendent meilleur, autant qu'il est en eux, de pire qu'il était; c'est alors, c'est à ces traits seuls que nous devons reconnaître le gouvernement véritable. Quant à tout ce qu'on nomme du même nom, ce ne sont des gouvernements ni légitimement ni réellement, ce sont des imitations du gouvernement véritable; celles qui sont sagement réglées, l'imitent dans ce qu'il a de meilleur; et les autres, dans ce qu'il a de pire.

LE J. SOCRATE.

Ce que tu viens de dire, étranger, m'a paru plein de justesse en tout, hors un seul point : que l'on puisse gouverner sans lois, cela est dur à entendre.

L'ÉTRANGER.

Tu ne m'as prévenu que d'un instant en m'interrogeant, Socrate. Car j'allais te faire cette question même, si tu admets tout ce qui a été dit, ou si tu restes en peine sur quelque point. Maintenant il est évident que notre objet est de nous expliquer sur la légitimité d'un gouvernement sans lois.

LE J. SOCRATE.

Nécessairement.

L'ÉTRANGER.

Il est clair que la législation appartient, jusqu'à un certain point, à la science royale. Toute-

fois le mieux serait que la force fût, non pas aux lois, mais à un sage et habile roi. Comment cela, le sais-tu ?

LE J. SOCRATE.

Et toi, comment l'entends-tu ?

L'ÉTRANGER.

C'est que la loi ne pourra jamais embrasser à la fois complètement ce qu'il y a de mieux et de plus juste pour tous, et par conséquent ordonner ce qui est vraiment le meilleur. Car les dissemblances qui se trouvent entre les individus et entre les actions, et ce caractère des choses humaines qui fait qu'aucune d'elles ne reste pour ainsi dire un seul instant en repos, ne permettent pas à un art quelconque d'établir en rien une règle simple et unique pour tout le monde et pour tous les temps. Ne pouvons-nous pas accorder cela ?

LE J. SOCRATE.

Comment s'y refuser ?

L'ÉTRANGER.

Nous voyons pourtant que c'est à peu près là ce que la loi exige, comme un homme opiniâtre et sans lumières qui ne permet pas que personne agisse en rien contre sa décision, ou fasse aucune question, quand bien même il surviendrait à quelqu'un quelque idée nouvelle et préférable à ce que lui-même a établi.

LE J. SOCRATE.

Il est vrai, la loi agit réellement envers chacun de nous comme tu viens de le dire.

L'ÉTRANGER.

N'est-il donc pas impossible que ce qui est toujours un convienne à ce qui ne l'est jamais ?

LE J. SOCRATE.

J'en ai peur.

L'ÉTRANGER.

Pourquoi donc est-il jamais nécessaire d'établir des lois, puisque la loi n'est pas ce qu'il y a de plus juste ? Faut-il en chercher la raison ?

LE J. SOCRATE.

Certainement.

L'ÉTRANGER.

Eh bien donc, n'existe-t-il pas chez vous, ainsi que dans les autres villes, grand nombre de gens qui s'exercent ensemble soit à la course, soit à tout autre jeu pour en obtenir le prix ?

LE J. SOCRATE.

Oui, nous avons beaucoup de ces exercices.

L'ÉTRANGER.

Voyons, repassons dans notre mémoire les commandemens de ceux qui, dans ces sortes de gouvernemens, dirigent les exercices suivant les règles de l'art.

LE J. SOCRATE.

Comment ?

L'ÉTRANGER.

Ils pensent qu'il n'est pas possible de s'occuper de chacun en particulier, et de prescrire à chaque individu ce qui lui convient, mais qu'il faut prendre les choses plus en masse, et commander le plus souvent au plus grand nombre à la fois ce qui est utile au corps.

LE J. SOCRATE.

Très bien.

L'ÉTRANGER.

C'est pourquoi ils prescrivent à toute cette foule les mêmes travaux. Ils veulent qu'elle parte ensemble et qu'elle s'arrête ensemble à la course, à la lutte, et dans tous les autres exercices du corps.

LE J. SOCRATE.

Cela est vrai.

L'ÉTRANGER.

Croyons donc que le législateur, à son tour, qui doit imposer aux troupeaux d'hommes ses décisions sur le juste et sur leurs rapports mutuels, ne sera jamais capable, en commandant à la foule entière, de prescrire à chacun en particulier, précisément ce qui lui convient.

LE J. SOCRATE.

Il y a apparence.

L'ÉTRANGER.

Mais ce qui convient au plus grand nombre,

et la plupart du temps, c'est là, ce me semble, ce qu'il imposera pour loi aux individus pris en masse, que ces lois soient écrites, ou qu'elles ne soient que des coutumes non écrites, venues des ancêtres.

LE J. SOCRATE.

Bien.

L'ÉTRANGER.

Oui, bien, en vérité. Comment, en effet, un homme pourra-t-il jamais être capable de prescrire exactement à chaque individu ce qui lui convient, comme s'il était toute sa vie assis à ses côtés? Certes, si l'un de ceux qui ont reçu en partage la véritable science royale avait cette faculté, je ne crois pas qu'il fût jamais tenté de se mettre des entraves en portant ces lois écrites dont nous parlons.

LE J. SOCRATE.

C'est la conséquence, étranger, de ce que nous venons de dire.

L'ÉTRANGER.

Mais encore plus, ô le meilleur des hommes, de ce que nous allons dire.

LE J. SOCRATE.

Quoi donc?

L'ÉTRANGER.

Le voici. Ne serons-nous pas d'avis qu'un médecin ou un maître de gymnase sur le point de

voyager, et de s'éloigner de ceux à qui il donne ses soins, pour un temps assez long, à ce qu'il pense, se déterminera, s'il soupçonne que ses élèves ou ses malades ne se souviendront pas de ses prescriptions, à les leur laisser par écrit? Ou comment s'y prendra-t-il?

LE J. SOCRATE.

Comme tu le dis.

L'ÉTRANGER.

Mais quoi? Si le médecin revient après avoir été moins long-temps absent qu'il n'avait prévu, ne se décidera-t-il pas, malgré les choses qu'il avait écrites, à en ordonner d'autres, s'il s'en présente qui soient meilleures pour le malade, par suite des vents ou de tout autre changement de température survenu, contre son attente, dans le cours ordinaire des saisons? Ou persistera-t-il à penser que personne ne doit s'écarter de ce qu'il avait prescrit d'abord, ni lui-même en ordonnant autre chose, ni le malade en agissant contre ce qui est écrit, comme si cela seul était sain et médical, et que tout autre régime fût nuisible et contraire à l'art? Si pareille chose arrivait dans une science ou dans un art véritable, l'effet de semblables ordonnances ne serait-il pas nécessairement de faire rire aux éclats?

LE J. SOCRATE.

Nécessairement.

L'ÉTRANGER.

Et celui qui a porté par écrit ses décisions sur le juste et l'injuste, le beau et le laid, le bien et le mal, ou qui, sans les écrire, les a imposées aux troupeaux des hommes que leurs pasteurs gouvernent dans chaque État d'après les lois qui ont été tracées ; si, dis-je, celui-là même qui les a rédigées avec art, ou quelque autre semblable à lui, se représente un jour, lui sera-t-il interdit d'en établir d'autres, contraires à celles-là ? Ou bien une défense de cette espèce ne paraîtrait-elle pas aussi ridicule que celle dont nous venons de parler ?

LE J. SOCRATE.

Sans doute.

L'ÉTRANGER.

Sais-tu quel langage on tient le plus souvent à ce sujet ?

LE J. SOCRATE.

Non, cela ne me vient pas à l'esprit en ce moment.

L'ÉTRANGER.

C'est un langage très spécieux. On dit que si quelqu'un sait des lois meilleures que celles des législateurs précédens, il doit les donner à sa patrie, pourvu qu'il persuade chaque citoyen, et à cette seule condition.



LE J. SOCRATE.

Quoi donc ? Cela n'est-il pas bien pensé ?

L'ÉTRANGER.

Peut-être. Mais si quelqu'un, sans agir par voie de persuasion, impose de force ce qui est mieux, comment se nommera une pareille violence ? Pas encore, cependant ; considérons d'abord ce dont nous parlions tout à l'heure.

LE J. SOCRATE.

Que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER.

Si un homme, possédant bien l'art de la médecine, au lieu de persuader le malade qui s'est remis entre ses mains, le contraint, enfant, homme ou femme, à quelque chose de préférable à l'ordonnance écrite, comment nommera-t-on une pareille violence ? Ne sera-ce pas de tous les noms possibles plutôt que de celui d'atteinte à la santé, nom qu'on donne aux fautes en médecine ? Et celui sur qui l'on aura exercé cette contrainte pourra-t-il rien dire de plus faux que de prétendre que le traitement des médecins, qui lui ont fait violence, a été nuisible à sa santé et contraire à l'art ?

LE J. SOCRATE.

C'est la vérité même.

L'ÉTRANGER.

Mais qu'est-ce que nous appelons faute contre

l'art du Politique? N'est-ce pas ce qui est honteux, mauvais et injuste?

LE J. SOCRATE.

Oui, vraiment.

L'ÉTRANGER.

Et quant à ceux que l'on contraint, malgré les lois écrites et les coutumes des ancêtres, à faire d'autres choses plus justes, meilleures et plus belles qu'auparavant; dis-moi, leurs plaintes au sujet de cette violence ne seraient-elles pas les plus ridicules du monde, puisqu'assurément ils ne sont pas fondés à prétendre avoir souffert de ceux qui leur ont fait violence, des choses honteuses, injustes et mauvaises?

LE J. SOCRATE.

A merveille.

L'ÉTRANGER.

Et ces violences sont-elles justes si celui qui les a employées est riche, et injustes s'il est pauvre? Ou bien si un homme, qu'il ait agi ou non par la persuasion, contre les lois écrites ou en vertu des lois, qu'il soit riche ou qu'il soit pauvre, accomplit ce qui est utile, n'est-ce pas là qu'il faut reconnaître le trait distinctif de la bonne administration d'un État, celui auquel l'homme sage et vertueux conformera sa conduite envers ceux qu'il gouverne? Comme le pilote, toujours jaloux du bien de son vaisseau

et des passagers, conserve ses compagnons de voyage sains et saufs, sans instituer des lois écrites, mais en prenant son art pour règle; de même l'État se trouverait bien d'être entre les mains d'hommes qui sauraient gouverner de cette façon, et qui feraient prédominer sur les lois écrites la puissance de l'art. Enfin, il ne se rencontre aucune erreur dans rien de ce que font des chefs habiles, tant qu'ils observent la seule chose qui soit importante, savoir, de départir toujours avec intelligence ce qui est le plus juste aux membres de l'État, et tant qu'ils sont capables de les conserver et de les rendre meilleurs, autant que possible, de pires qu'ils étaient.

LE J. SOCRATE.

Il n'y a rien à répondre à ce que tu viens de dire.

L'ÉTRANGER.

Et rien non plus à ceci.

LE J. SOCRATE.

A quoi?

L'ÉTRANGER.

Que jamais la multitude ni les premiers venus ne posséderont cet art, et ne deviendront capables de gouverner un État avec intelligence, mais que c'est dans le petit nombre, dans quelques hommes, dans un seul, qu'il faut chercher cette science unique du vrai gouvernement; et que

pour toutes les autres sciences il faut, comme nous le disions il y a quelques instants, les considérer comme des imitations qui la reproduisent, les unes mieux, les autres plus mal.

LE J. SOCRATE.

Comment dis-tu cela? Car tout à l'heure aussi je n'ai rien compris à ce que tu disais de ces imitations.

L'ÉTRANGER.

Ce ne serait pas mal, après avoir remué une semblable question, que de la laisser là et de ne pas poursuivre, pour montrer l'erreur qui vient de se glisser ici.

LE J. SOCRATE.

Quelle erreur?

L'ÉTRANGER.

Ce que nous avons ici à chercher ne nous est pas tout-à-fait familier, ni facile à apercevoir. Cependant essayons de le saisir. Dis-moi donc: puisqu'il n'y a pour nous d'autre gouvernement parfait que celui que nous avons dit, ne vois-tu pas que, pour se conserver, les autres gouvernements doivent se servir des lois de celui-là, en faisant ce que l'on approuve aujourd'hui, quoique ce ne soit pas ce qu'il y a de plus raisonnable?

LE J. SOCRATE.

Quoi donc?

L'ÉTRANGER.

Qu'aucun de ceux qui font partie de l'État ne se hasarde à rien faire contre les lois, et que quiconque l'oserait soit puni de mort et de tout châtement extrême. C'est en effet un principe fort bon et fort beau en seconde ligne, si on laisse de côté le premier dont nous avons parlé. Poursuivons, et voyons comment s'établit ce principe que nous mettons au second rang; n'est-ce pas?

LE J. SOCRATE.

Oui, certes.

L'ÉTRANGER.

Revenons encore une fois à ces exemples, auxquels il nous faut toujours comparer le Politique qui gouverne en Roi.

LE J. SOCRATE.

Quels exemples?

L'ÉTRANGER.

Prenons l'habile pilote et l'habile médecin qui en vaut, à lui seul, beaucoup d'autres. Imaginons-les dans une certaine circonstance et considérons-la.

LE J. SOCRATE.

Quelle circonstance?

L'ÉTRANGER.

Supposons que nous croyons tous souffrir de leur part les traitemens les plus indignes;

par exemple, qu'ils conservent celui de nous qu'ils veulent sauver, et que celui à qui ils veulent nuire, ils lui nuisent par le feu et par le fer, et en lui prescrivant de leur payer, comme une sorte d'impôt, des sommes dont ils n'emploient pour le malade que peu de chose ou même rien, et qu'ils appliquent, eux et leurs serviteurs, à tout autre usage; ou, enfin, qu'ils reçoivent de l'argent des parents du malade ou de quelqu'un de ses ennemis pour le tuer. Supposons pareillement des pilotes qui fassent mille choses du même genre, laissant par un dessein perfide leurs passagers seuls à terre quand ils lèvent l'ancre, faisant des fautes pendant la traversée et à la moindre occasion, jetant à la mer leurs marchandises, et se portant envers eux à toutes sortes d'excès semblables. Supposons maintenant que l'esprit rempli de ces idées, nous arrêtons, après en avoir délibéré, qu'il ne sera permis ni à l'art du médecin ni à l'art du pilote de commander en maître absolu ni aux esclaves ni aux hommes libres; qu'il sera tenu une assemblée, soit de nous autres, soit du peuple tout entier, soit des riches seulement, où il sera loisible au premier venu qui ne connaît pas ces arts, et à tous les autres artisans, d'émettre leur avis sur la navigation et sur les maladies, sur la manière dont il faut user des médecines et des

instruments médicaux pour le bien des malades, des navires et des instruments de marine pour la navigation, sur ce qu'il faut faire dans les dangers de la traversée, soit que ces dangers viennent des vents et des flots ou de la rencontre des pirates, et s'il convient, dans une bataille navale, de combattre avec des vaisseaux longs contre des bâtimens semblables. Et ce qui aura paru bon à la multitude, soit que la proposition en vienne des médecins et des pilotes, ou de gens ignorants dans ces arts, inscrivons-le sur des tables triangulaires et des colonnes, ou consacrons-le comme des coutumes non écrites de nos ancêtres, et désormais que ce soit d'après toutes ces règles que l'on navigue et que l'on traite les malades.

LE J. SOCRATE.

Ce que tu proposes là est évidemment absurde.

L'ÉTRANGER.

Ensuite, que tous les ans on établisse des magistrats, soit d'entre les riches, soit d'entre le peuple entier, par la voie du sort, et que les chefs ainsi établis se conforment aux lois établies dans le commandement des navires et le traitement des maladies.

LE J. SOCRATE.

Voilà qui est encore pis.

L'ÉTRANGER.

Considère encore ce qui suit. Lorsque l'année sera accomplie pour chacun de ces magistrats, il faudra établir des tribunaux de juges, ou choisis exprès parmi les riches ou nommés par le sort d'entre tout le peuple, faire comparaître devant eux ceux qui ont été magistrats et leur demander compte; et que le premier qui le voudra puisse les accuser de n'avoir pas cette année dirigé les vaisseaux suivant les lois écrites ou les anciennes coutumes des ancêtres. De même aussi pour ceux qui traitent les malades. Et, en cas de condamnation, ce sera aux mêmes juges de décider quelle peine ou quelle amende devront subir les condamnés.

LE J. SOCRATE.

Et celui qui se serait arrogé de son propre gré une pareille magistrature, quelque peine et quelque amende qu'on lui inflige, on le fera en toute justice.

L'ÉTRANGER.

Il faudra de plus établir sur toutes ces matières une loi telle, que si l'on découvre quelqu'un qui s'occupe, sans se tenir aux règles écrites, de recherches sur la marine et l'art du pilote, ou sur le gouvernement de la santé et les vrais principes de la médecine, à l'égard de l'air, des vents, du froid ou du chaud, et qui prétende faire



l'habile, en quoi que ce soit, sur quelqu'un de ces points; on le déclare d'abord, non pas médecin ou pilote, mais sophiste rêveur et extravagant : ensuite il faudra que quiconque le voudra, parmi ceux qui en ont le droit, puisse l'accuser ou le citer devant un tribunal, comme corrompant les jeunes gens et leur conseillant de se livrer à l'art du pilote et du médecin, non pas conformément à la loi, mais en dirigeant d'après leur seule volonté les vaisseaux et les malades. Et s'il est avéré qu'il donne, soit aux jeunes gens, soit aux vieillards, des conseils contraires aux lois et aux réglemens écrits, on le punira des peines les plus graves; car il ne doit rien y avoir qui soit plus sage que les lois; et personne ne peut ignorer les lois sur la médecine et ce qui se rapporte à la santé, ou sur la marine et l'art du pilote, étant permis à qui le veut de s'instruire des lois écrites et des coutumes des ancêtres. Si donc, ô Socrate, il arrivait, pour ces sciences, ce que nous disons, et de même pour l'art militaire et pour l'art de la chasse en général, pour celui de la peinture, ou pour toutes les parties quelles qu'elles soient de l'art de l'imitation, pour l'art du charpentier et la fabrication d'ustensiles de toute espèce, pour l'agriculture et tous les arts qui s'occupent des productions de la terre; ou

bien encore, si nous voyions exercer [d'après des règles écrites, l'art d'élever les chevaux ou celui d'élever les troupeaux en général, ou la divination et toutes les divisions que renferme l'art du serviteur, ou les échecs et l'arithmétique dans toutes ses parties, soit pure, soit appliquée aux surfaces planes ou au profond et au solide; en toutes ces matières ainsi traitées selon des réglemens écrits et non pas selon l'art, que verrions-nous arriver ?

LE J. SOCRATE.

Il est évident que tous les arts périraient absolument parmi nous, et ne pourraient plus jamais renaître, à cause de cette loi qui défend toute recherche, de sorte que la vie, déjà assez pénible, telle qu'elle est aujourd'hui, deviendrait tout-à-fait insupportable.

L'ÉTRANGER.

Et quoi ? Si nous décidons qu'il faut que toutes les choses que nous venons de dire se fassent selon des réglemens, et que nous préposions à leur exécution un homme désigné par les suffrages ou par le sort ; et si cet homme, sans s'inquiéter des réglemens, soit pour quelque bénéfice, soit par quelque complaisance particulière, entreprenait d'agir à l'encontre, sans y rien connaître, n'en résulterait-il pas encore un mal plus grave que dans le premier cas ?

LE J. SOCRATE.

Cela est très vrai.

L'ÉTRANGER.

En effet, lorsqu'il y a des lois instituées d'après une longue expérience, et que le peuple n'a établies qu'à la persuasion de conseillers habiles et bien informés, quiconque oserait agir contre de telles lois, commettrait, ce me semble, mille fautes au lieu d'une, et anéantirait toute pratique des arts bien plus sûrement encore que n'auraient pu faire les réglemens.

LE J. SOCRATE.

Comment en serait-il autrement?

L'ÉTRANGER.

Voilà pourquoi il ne reste à ceux qui établissent des lois et des réglemens sur quoi que ce soit, qu'un second parti à prendre; c'est de ne permettre ni à un seul homme ni à la multitude d'entreprendre rien qui y soit contraire.

LE J. SOCRATE.

Très bien.

L'ÉTRANGER.

Mais ne seraient-elles pas des imitations de la vraie nature de chaque chose, les lois que les hommes instruits auraient rédigées de leur mieux?

LE J. SOCRATE.

Apparemment.

L'ÉTRANGER.

Et d'un autre côté nous avons dit, si nous nous en souvenons bien, que le politique instruit, le véritable politique, agirait souvent, pour remplir ses fonctions, d'après son art seul, sans s'inquiéter des réglemens, quand il croirait quelque chose meilleure que ce qu'il avait précédemment établi et adressé à des hommes qui sont loin de lui.

LE J. SOCRATE.

Oui, nous l'avons dit.

L'ÉTRANGER.

Mais un homme seul, quel qu'il soit, ou tout un peuple qui, se trouvant avoir des lois établies, entreprendrait de faire contre ces lois telle ou telle chose qu'il leur croirait préférable, n'agiraient-ils pas, autant qu'il leur serait possible, comme ce vrai politique ?

LE J. SOCRATE.

Assurément.

L'ÉTRANGER.

Si ce sont des ignorants qui agissent ainsi, ils tenteront sans doute d'imiter la vérité, mais ils y réussiront fort mal; si ce sont des hommes habiles, alors ce n'est plus une imitation, c'est la vérité elle-même.

LE J. SOCRATE.

Tout-à-fait.

L'ÉTRANGER.

Mais nous sommes tombés d'accord, que jamais une multitude n'est capable de posséder un art quel qu'il soit.

LE J. SOCRATE.

Oui, nous en sommes convenus.

L'ÉTRANGER.

Si donc il existe une science royale, la foule des riches, ni le peuple tout entier, ne pourront jamais atteindre à cette science de la politique.

LE J. SOCRATE.

Jamais.

L'ÉTRANGER.

Il faut donc, à ce qu'il semble, que de pareils gouvernements, s'ils veulent imiter avec succès, autant qu'il est en eux, le gouvernement parfait, qui est celui d'un seul, gouvernant d'après les principes de l'art, se gardent bien, une fois qu'il y a des lois établies, de jamais rien faire contre ce qui est écrit et contre les coutumes des ancêtres.

LE J. SOCRATE.

Tu as raison.

L'ÉTRANGER.

Quand ce sont les riches qui gouvernent, d'après ce modèle, nous nommons aristocratie un pareil gouvernement; et lorsqu'ils ne s'inquiè-

tent pas des lois, nous disons que c'est une oligarchie.

LE J. SOCRATE.

Il y a apparence.

L'ÉTRANGER.

Et cependant quand c'est un seul qui commande suivant des lois, en imitant le savant politique, nous l'appelons Roi, sans distinguer par des noms différens celui qui règne par la science, et celui qui se règle par l'opinion consignée dans des lois.

LE J. SOCRATE.

Oui, c'est bien ce que nous faisons.

L'ÉTRANGER.

Ainsi, si celui qui gouverne seul a véritablement la science, il n'en sera pas moins appelé de ce même nom de Roi, et non pas d'aucun autre. D'où il résulte que les cinq noms des gouvernemens dont il a été question, ne seront plus qu'un seul.

LE J. SOCRATE.

Cela est vraisemblable.

L'ÉTRANGER.

Mais quoi? Si le monarque n'agit ni suivant les lois ni suivant les coutumes, mais que, comme celui qui gouverne par la science, il se donne l'air de préférer toujours le meilleur parti, sans avoir égard aux réglemens, et que l'igno-

rance et la passion président à cette imitation, ne faut-il pas nommer cet homme un tyran ?

LE J. SOCRATE.

Sans contredit.

L'ÉTRANGER.

Nous avons donc, disons-nous, le tyran, le roi, l'oligarchie, l'aristocratie et la démocratie; les hommes, en effet, répugnent à cette monarchie d'un seul; ils désespèrent de rencontrer jamais personne qui soit digne d'un tel empire, qui veuille et qui puisse à la fois gouverner avec science et vertu, et dispenser également à tous ce qui est juste et ce qui est bien; ils croient plutôt qu'il leur fera du mal, qu'il les tuera ou maltraitera tous ceux de nous qu'il lui plaira. Car s'il se trouvait un personnage tel que nous disons, on serait heureux de vivre sous la seule forme de gouvernement que la raison avoue, parfaitement administrée.

LE J. SOCRATE.

Évidemment.

L'ÉTRANGER.

Mais dans l'ordre présent des choses, puisqu'on ne voit pas naître dans les États, ainsi que dans les essaims d'abeilles, de roi tel que nous venons de le dépeindre, qui dès l'abord se distingue entre tous par les qualités du corps et de l'esprit, il ne reste, ce semble, qu'à se réunir pour instituer des

lois, en suivant les traces du vrai gouvernement.

LE J. SOCRATE.

Il n'y a pas d'autre parti à prendre.

L'ÉTRANGER.

Pouvons-nous donc nous étonner, Socrate, combien de maux arrivent et combien arriveront encore dans de pareils gouvernements, fondés sur ce principe, qu'en toute chose on suivra la loi écrite ou la coutume et non pas la science, quand il est évident qu'en toute autre affaire ce principe serait une cause de ruine? Ou ne devons-nous pas plutôt admirer combien un État est une chose solide de sa nature? Car il y a un temps infini que les États souffrent de pareils maux, et pourtant il en est quelques-uns qui demeurent stables et qui ne sont pas renversés. Il en est aussi beaucoup qui, comme des barques submergées, périssent ou ont péri ou périront par la faute de leurs conducteurs et de leurs pilotes, lesquels n'ont en partage sur les choses les plus grandes que la plus grande ignorance, et sans savoir absolument rien en politique, s'imaginent que de toutes les sciences c'est celle qu'ils possèdent le mieux.

LE J. SOCRATE.

Cela est très vrai.

L'ÉTRANGER.

Mais parmi ces gouvernements que la raison



désavoue et sous lesquels il est difficile de vivre, quel est celui où la vie est le moins pénible, et quel est le plus pesant? Faut-il nous occuper de cette question, quoiqu'elle soit étrangère au sujet que nous nous sommes proposé tout à l'heure? Cependant c'est là peut-être au fond que tendait tout notre discours.

LE J. SOCRATE.

Il faut s'en occuper; pourquoi pas?

L'ÉTRANGER.

Reconnais donc que parmi les trois espèces de gouvernement, c'est le même qui est à la fois le plus rude et le plus commode.

LE J. SOCRATE.

Que dis-tu?

L'ÉTRANGER.

Rien autre chose, sinon que le gouvernement monarchique, celui du petit nombre et celui de la multitude, sont les trois dont il a été question entre nous au commencement du présent discours.

LE J. SOCRATE.

En effet.

L'ÉTRANGER.

Eh bien, divisons-les chacun en deux, et faisons-en six, en plaçant à part, comme le septième, le gouvernement conforme à la raison.

LE J. SOCRATE.

Comment ?

L'ÉTRANGER.

Nous avons dit que de la monarchie naissent la royauté et la tyrannie, du gouvernement du petit nombre l'aristocratie avec son nom d'heureux augure, et l'oligarchie : quant à celui de la multitude, nous ne l'avons nommé que d'un seul nom, démocratie ; mais maintenant il faut aussi le partager en deux.

LE J. SOCRATE.

Comment donc ? Et quelle division adopter ?

L'ÉTRANGER.

La même absolument que pour les autres, lors même que nous n'aurions pas ici deux noms pour l'exprimer. Car, dans ce gouvernement, aussi bien que dans les autres, il y a une différence entre gouverner selon les lois et gouverner contrairement aux lois.

LE J. SOCRATE.

Certainement.

L'ÉTRANGER.

Quand nous étions à la recherche du gouvernement parfait, cette division était inutile, comme nous l'avons montré précédemment. Mais maintenant que nous l'avons reconnu, et que nous avons établi la nécessité des autres gouvernemens, nous divisons chacun de ces

gouvernemens en deux espèces, selon le respect ou le mépris des lois.

LE J. SOCRATE.

C'est ce qu'il semble, d'après cette explication.

L'ÉTRANGER.

Or la monarchie, enchaînée dans de sages réglemens, que nous nommons lois, est le meilleur de ces six gouvernemens; mais, sans lois, elle en est le plus pesant et le plus difficile à supporter.

LE J. SOCRATE.

Il y a grande apparence.

L'ÉTRANGER.

Quant au gouvernement du petit nombre, de même que peu est un milieu entre un seul et beaucoup, regardons aussi ce gouvernement comme un milieu entre les deux autres. Pour celui de la multitude, n'y voyons rien que de faible en toute façon, d'incapable d'un grand bien et d'un grand mal, comparativement aux autres, parce que l'autorité y est éparpillée entre mille mains. Aussi quand les autres gouvernemens sont soumis aux lois, il en est le pire, et il en est le meilleur, quand ils les violent. S'ils sont tous sans frein, mieux vaut vivre dans une démocratie; mais s'ils sont bien ordonnés, ce n'est pas dans celui-là qu'il vaut le mieux vivre, mais dans le premier que

nous avons nommé, en exceptant toujours le septième : car il faut le distinguer entre tous les autres, comme un dieu entre les mortels.

LE J. SOCRATE.

Les choses semblent être en effet et se passer de la sorte, et il faut faire comme tu le dis.

L'ÉTRANGER.

Ne faut-il pas aussi écarter ceux qui prennent part à tous ces gouvernemens, à l'exception de celui qui se fonde sur la science, comme n'étant pas de vrais politiques, mais des factieux, préposés aux plus vains des simulacres et comme n'étant pas autre chose eux-mêmes, comme les plus grands des imitateurs et des magiciens, enfin, comme les plus grands sophistes parmi les sophistes.

LE J. SOCRATE.

J'ai bien peur que ce nom ne s'adresse justement à ceux qu'on appelle des politiques.

J'ÉTRANGER.

A la bonne heure. Ceci est vraiment pour nous, ainsi que nous l'avons dit, une sorte de pièce de théâtre, où paraissent une troupe de centaures et de satyres, qu'il fallait écarter de la science politique; et maintenant voilà la séparation faite à grand'peine.

LE J. SOCRATE.

A ce qu'il paraît.

L'ÉTRANGER.

Mais il reste une autre classe plus embarrassante encore que celle-là, parce qu'elle a une plus étroite parenté avec l'espèce des rois, et qu'elle est plus difficile à distinguer. Et sur cela, il me semble que nous nous trouvons dans la même situation que ceux qui épurent l'or.

LE J. SOCRATE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

Ces ouvriers commencent aussi par séparer la terre, les pierres, et beaucoup d'autres choses du même genre : mais il reste mêlé à l'or ce qui a avec lui de l'affinité, des métaux précieux, que le feu seul peut en séparer, le cuivre, l'argent, et quelquefois même l'acier, qui, séparés, non sans peine, par l'affinage et l'action du feu, nous laissent voir l'or pur seul et réduit à lui-même.

LE J. SOCRATE.

Oui, c'est ainsi, dit-on, que la chose se passe.

L'ÉTRANGER.

De même aussi dans le cas présent, il me semble que nous avons séparé de la science politique ce qui est tout-à-fait autre qu'elle, ce qui lui est étranger et sans aucun lien d'amitié avec elle; mais qu'il reste encore d'autres élémens

précieux et à peu près de la même nature. De ce nombre sont évidemment la science militaire, la jurisprudence, et cet art de la parole qui participe de la puissance royale, et l'aide à diriger les affaires dans les États en persuadant la justice. C'est quand on aura fait cette séparation, de façon ou d'autre, qu'on fera paraître aisément à nu et réduit à lui-même celui que nous poursuivons.

LE J. SOCRATE.

Il est évident qu'il faut chercher quelque moyen d'y parvenir.

L'ÉTRANGER.

Et en le cherchant nous le découvrirons. C'est par la musique qu'il faut essayer de le faire connaître. Dis-moi donc ?

LE J. SOCRATE.

Quoi ?

L'ÉTRANGER.

Il y a un apprentissage de la musique, et en général de tous les arts qui tiennent à l'adresse des mains ?

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Mais, dis-moi encore : est-ce aussi une science celle qui nous enseigne si nous devons apprendre ou non quelque'un de ces arts, et une science qui ait du rapport à ces arts, ou bien que dirons-nous ?

LE J. SOCRATE.

Nous dirons que c'est une science et une science qui a du rapport à ces arts.

L'ÉTRANGER.

Et n'accorderons-nous pas aussi qu'elle en diffère?

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et que déciderons-nous? qu'aucun de ces arts ne doit commander à aucun autre, ou que les premiers doivent commander à ce dernier, ou que celui-ci doit veiller et régner sur tous les autres ensemble?

LE J. SOCRATE.

Oui, celui-ci sur tous les autres, lui qui enseigne s'il faut les apprendre ou non.

L'ÉTRANGER.

Tu prétends que c'est celui-là qui doit commander aux arts qui enseignent et qui instruisent?

LE J. SOCRATE.

Tout-à-fait.

L'ÉTRANGER.

Et celui qui décide s'il faut ou non persuader, doit-il commander à l'art qui sait persuader?

LE J. SOCRATE.

Sans doute.

L'ÉTRANGER.

Soit. A quel art maintenant attribuerons-nous la puissance de persuader la foule et la multitude par de vaines paroles et non par des raisons solides?

LE J. SOCRATE.

A la rhétorique, évidemment.

L'ÉTRANGER.

Mais décider si c'est la persuasion ou la force qu'il faut employer dans telle ou telle occasion, ou s'il faut s'abstenir tout-à-fait, à quelle science l'attribuerons-nous?

LE J. SOCRATE.

A celle qui commande à l'art de persuader et de parler.

L'ÉTRANGER.

Mais elle ne saurait être autre, ce me semble, que la science même du politique.

LE J. SOCRATE.

Cela est très juste.

L'ÉTRANGER.

Et ainsi se trouve promptement séparée la rhétorique de la politique, comme étant d'une espèce différente, mais au service de celle-ci.

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et de cette autre puissance que faut-il en penser?



LE J. SOCRATE.

Laquelle?

L'ÉTRANGER.

Celle qui montre comment il faut faire la guerre, toutes les fois que nous nous décidons à la faire. Disons-nous que l'art est ici pour quelque chose, ou qu'il n'y entre pour rien?

LE J. SOCRATE.

Et comment s'imaginer qu'il n'y entre pour rien, quand c'est là tout le métier du général et toute la pratique de la guerre?

L'ÉTRANGER.

Et l'art qui sait discerner s'il faut faire la guerre ou conclure une alliance, croirons-nous que c'en est encore un autre, ou que c'est le même?

LE J. SOCRATE.

D'après ce qui précède, il est nécessaire de dire que c'en est un autre.

L'ÉTRANGER.

N'affirmerons-nous pas en outre qu'il lui est supérieur, si nous admettons encore ici ce que nous avons dit précédemment?

LE J. SOCRATE.

Nous l'affirmerons.

L'ÉTRANGER.

Mais qui mettrons-nous au-dessus d'un art aussi important, aussi grand que l'art militaire

tout entier, si ce n'est la véritable science royale?

LE J. SOCRATE.

Elle seule.

L'ÉTRANGER.

Ainsi, nous ne dirons pas que la science du général est la même que celle du politique, puisqu'elle est à son service.

LE J. SOCRATE.

Il n'y a pas d'apparence.

L'ÉTRANGER.

Continuons maintenant, et considérons la puissance des magistrats qui rendent la justice.

LE J. SOCRATE.

Très volontiers.

L'ÉTRANGER.

Que peuvent-ils autre chose, que de prendre toutes les lois qui ont été établies par le roi législateur sur les transactions des hommes entre eux, et de juger, en considérant ce qui a été institué juste ou injuste, et en faisant consister toute leur vertu dans la ferme résolution de prononcer sur les prétentions des parties, suivant les prescriptions du législateur, sans se laisser vaincre ni par présents, ni par crainte, ni par pitié, ni par aucun sentiment de haine ou de bienveillance?

LE J. SOCRATE.

Oui, l'office du magistrat n'est à peu près que ce que tu viens de dire.

L'ÉTRANGER.

Nous avons donc trouvé que la puissance judiciaire n'est pas la royauté elle-même, mais la gardienne des lois et le ministre de la royauté.

LE J. SOCRATE.

A ce qu'il semble.

L'ÉTRANGER.

Ce qu'il nous faut remarquer, à la vue de tous ces arts que nous venons de nommer, c'est que pas un ne nous est apparu comme étant la science politique. La véritable science royale, en effet, ne doit pas agir elle-même, mais commander aux sciences qui peuvent agir; elle juge des occasions favorables ou défavorables pour commencer et mettre à exécution dans l'État les entreprises importantes, et c'est aux autres sciences à exécuter ses ordres.

LE J. SOCRATE.

Bien.

L'ÉTRANGER.

Ainsi les sciences que nous avons passées tout à l'heure en revue, ne se commandent ni les unes aux autres, ni à elles-mêmes; chacune d'elles est tout entière à une fonction qui lui est propre et dont elle tire son nom.

LE J. SOCRATE.

Elles en ont bien l'air.

L'ÉTRANGER.

Mais pour la science qui commande à toutes ces sciences, qui veille aux lois et à tous les intérêts de l'État, et unit habilement toutes choses comme en un tissu, ne serait-il pas juste de l'embrasser, dans toute son étendue, sous un seul et même nom, celui de science politique?

LE J. SOCRATE.

Tout-à-fait.

L'ÉTRANGER.

Et ne voudrions-nous pas aussi l'expliquer par l'exemple de l'art du tisserand, maintenant que toutes les espèces de sciences qu'on peut trouver dans l'État, se sont aussi montrées à nous?

LE J. SOCRATE.

A merveille.

L'ÉTRANGER.

Nous avons donc, ce me semble, à dire ce que c'est que le tissage royal, comment il s'exerce et quel tissu il donne.

LE J. SOCRATE.

Évidemment.

L'ÉTRANGER.

Certes, c'est une chose fort difficile que nous sommes obligés d'exposer.

LE J. SOCRATE.

Il faut le faire néanmoins.

L'ÉTRANGER.

En effet, qu'une partie de la vertu diffère en quelque manière d'une partie de la vertu, c'est là une idée contre laquelle les esprits qui se plaisent à disputer, s'élèveront volontiers, en y opposant l'opinion de la multitude.

LE J. SOCRATE.

Je n'ai pas compris.

L'ÉTRANGER.

Eh bien, d'une autre façon : je pense que tu regardes la force comme une partie de la vertu ?

LE J. SOCRATE.

Sans doute.

L'ÉTRANGER.

Et la tempérance, comme différente, il est vrai, de la force, mais néanmoins comme formant également une partie de la vertu.

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Eh bien, il faut se résoudre à avancer sur ces deux parties une assertion tout-à-fait étrange.

LE J. SOCRATE.

Laquelle ?

L'ÉTRANGER.

C'est qu'en beaucoup de choses il se trouve

entre elles, pour ainsi dire, beaucoup d'inimitié et de discorde.

LE J. SOCRATE.

Que dis-tu ?

L'ÉTRANGER.

Une chose qui n'est nullement ordinaire : en effet, on dit que toutes les parties de la vertu sont unies entre elles.

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Examinons donc avec attention si cela est vrai sans exception, ou si décidément il y a quelque-une des parties de la vertu qui soit en désaccord avec ses sœurs.

LE J. SOCRATE.

Soit : comment faut-il s'y prendre ?

L'ÉTRANGER.

Il faut rechercher en toute chose ce que nous appelons beau, et que nous divisons pourtant en deux espèces contraires l'une à l'autre.

LE J. SOCRATE.

Parle encore plus clairement.

L'ÉTRANGER.

La vivacité et la promptitude dans le corps, dans l'esprit, dans la voix, soit qu'on les considère en elles-mêmes ou dans les images qu'en produisent, par l'imitation, la musique

et la peinture; sont-ce là des qualités dont tu te sois jamais fait le panégyriste, ou que tu aies entendu louer par un autre en ta présence?

LE J. SOCRATE.

Oui, vraiment.

L'ÉTRANGER.

Et te souviens-tu aussi comment on s'y prend pour louer chacune de ces qualités?

LE J. SOCRATE.

Pas du tout.

L'ÉTRANGER.

Serais-je capable de te l'expliquer par mes paroles comme je l'entends?

LE J. SOCRATE.

Pourquoi non?

L'ÉTRANGER.

Tu t'imagines, à ce que je vois, que c'est là une chose bien facile. Considérons-la donc dans des genres presque contraires. Souvent et dans un grand nombre d'occasions, quand nous admirons la rapidité, la véhémence et la vivacité de l'esprit, du corps, ou bien encore de la voix, nous nous servons, pour louer ces qualités, d'un seul terme, celui de force.

LE J. SOCRATE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

Nous disons vif et fort, rapide et fort, véhément et fort; et c'est en donnant à ces différentes qualités le nom commun dont je parle, que nous en faisons l'éloge.

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Mais quoi? N'avons-nous pas aussi loué souvent, et dans mainte occasion, les autres qualités qui tiennent à une nature paisible?

LE J. SOCRATE.

Oui; sans doute, très souvent.

L'ÉTRANGER.

Et n'en disons-nous pas le contraire de ce que nous disons des premières?

LE J. SOCRATE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

Tout ce que nous admirons de calme et de mesuré dans les actes de l'esprit, de doux et de lent dans ceux du corps, ou bien encore de coulant et de grave dans la voix; et les mouvemens rythmiques, et tous les arts en général qui usent à propos d'une heureuse lenteur, tout cela, nous le nommons, non pas fort, mais tempéré.

LE J. SOCRATE.

C'est la vérité.



L'ÉTRANGER.

Mais aussi quand ces deux manières d'être s'offrent à nous hors de propos, alors, au contraire, nous trouvons à redire à l'une et à l'autre, et nous leur donnons des noms tout opposés.

LE J. SOCRATE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

En nommant violent et insensé ce qui est trop vif pour la circonstance, trop rapide ou trop rude; en appelant lâche et engourdi ce qui est trop mou et trop lent; et, la plupart du temps, ces mêmes défauts, ainsi que les qualités également contraires entre elles, de la force et de la modération, se montrent à nous dans les actes où elles se trouvent, comme des idées ennemies, nées pour se combattre, et qui ne peuvent pas s'associer. Enfin, ceux même qui possèdent ces qualités dans leur âme, nous les verrons divisés entre eux, si nous voulons les suivre.

LE J. SOCRATE.

Où les suivre?

L'ÉTRANGER.

Dans tout ce que nous venons de dire, et dans beaucoup d'autres cas. Car il me semble que suivant leurs sympathies naturelles ils louent

certaines choses, parce qu'elles leur sont propres et personnelles, ils en blâment d'autres, parce qu'elles leur sont étrangères; et de là naissent entre les hommes, en beaucoup de circonstances, beaucoup d'inimitiés.

LE J. SOCRATE.

J'en ai peur.

L'ÉTRANGER.

C'est une sorte de jeu que l'opposition de ces idées; mais dans les choses de haute importance, c'est le mal le plus funeste qui puisse arriver à un État.

LE J. SOCRATE.

De quelles choses veux-tu parler?

L'ÉTRANGER.

Mais, ce me semble, de toute la conduite de la vie. Ceux qui sont d'un naturel très modéré, toujours enclins à vivre tranquillement, faisant leurs affaires tout seuls et par eux-mêmes, également pacifiques chez eux et désirant l'être envers les États étrangers, portent ces dispositions dans des circonstances auxquelles elles ne conviennent pas, et parce que leurs goûts sont satisfaits, ils ne s'aperçoivent qu'ils deviennent incapables de combattre, qu'ils élèvent la jeunesse de la même manière, et sont à la merci de quiconque les attaque: ainsi, dans l'espace de peu d'années, eux, leurs enfants, et l'État tout

entier, ils se trouvent insensiblement devenus esclaves, de libres qu'ils étaient.

LE J. SOCRATE.

Tu parles là d'une disposition fâcheuse et effrayante.

L'ÉTRANGER.

Mais que dirons-nous de ceux qui inclinent davantage vers la force? Ne les a-t-on pas vus poussant sans cesse l'État vers quelque guerre, à cause de leur passion excessive pour ce genre de vie, et lui suscitant des ennemis nombreux et puissans, ruiner entièrement leur patrie, ou la rendre esclave et sujette de ses ennemis?

LE J. SOCRATE.

Cela se voit aussi.

L'ÉTRANGER.

Comment donc ne pas dire après cela que ces deux espèces contraires ont sans cesse entre elles des inimitiés et des querelles très graves?

LE J. SOCRATE.

Il n'y a pas moyen de ne pas l'avouer.

L'ÉTRANGER.

N'avons-nous donc pas trouvé ce que nous cherchions au commencement, qu'il y a dans la vertu des parties importantes qui sont naturellement opposées entre elles, et qui produisent la même opposition dans ceux chez qui elles se rencontrent?

LE J. SOCRATE.

Il y a apparence.

L'ÉTRANGER.

Eh bien , voyons ceci maintenant.

LE J. SOCRATE.

Quoi ?

L'ÉTRANGER.

Voyons si parmi les arts qui assemblent, il en est quelqu'un qui, dans son travail, si vulgaire qu'il soit, unisse exprès le mauvais et le bon, ou si tout art, au contraire, rejette, autant que possible, ce qui est mauvais pour choisir ce qui est bon et convenable, et réunissant en un tout ces élémens divers, semblables et dissemblables, produit une seule et même chose, une seule et même idée.

LE J. SOCRATE.

En peut-il être autrement ?

L'ÉTRANGER.

La politique aussi, celle du moins qui nous a paru la vraie et selon la nature, ne composera jamais de son plein gré un État d'hommes vertueux et de méchans. Mais évidemment elle les éprouvera d'abord par l'éducation, et, après cette épreuve, elle les remettra à des hommes capables de les instruire et de remplir ses intentions, donnant elle-même ses ordres et présidant à tout, comme l'art du tisserand qui se

tient toujours auprès de ceux qui cardent ou qui font tous les autres apprêts pour ses tissus, leur donne ses ordres et les dirige, distribuant à chacun les divers travaux qu'il croit nécessaires à l'ouvrage entier.

LE J. SOCRATE.

Oui, sans doute.

L'ÉTRANGER.

De même aussi, ce me semble, la science royale revêtue de la puissance du commandement, ne permettra à aucun de ceux qui sont chargés par la loi de l'instruction et de l'éducation, d'instituer aucun exercice qui ne fasse contracter des habitudes favorables au mélange qu'elle veut faire; elle donnera à toutes les leçons ce but unique. Et ceux qui ne peuvent se former comme les autres à des mœurs fortes et sages et à tout ce qui conduit à la vertu, mais qui, par la puissance d'une mauvaise nature, se jettent dans l'impiété, le désordre et l'injustice, elle s'en délivre en les punissant par la mort, l'exil et les peines les plus infamantes.

LE J. SOCRATE.

C'est ce qu'on s'accorde à dire.

L'ÉTRANGER.

Ceux qui se traînent dans l'extrême ignorance et dans l'abjection, elle les attache à la condition d'esclaves.

LE J. SOCRATE.

Très bien.

L'ÉTRANGER.

Maintenant, parmi les autres dont les natures sont capables d'être tournées vers le bien, à l'aide de l'éducation, et de se prêter, entre les mains de l'art, à un heureux mélange, elle prend le caractère ferme et solide de ceux qui aiment la force, comme formant une sorte de chaîne; et pour ceux qui inclinent vers la modération, et qui offrent quelque chose de doux et de liant, semblable au fil de la trame, mais qui se trouvent en opposition dans leur tendance avec les premiers, voici la manière dont elle tâche de les lier et de les entrelacer avec eux.

LE J. SOCRATE.

Comment donc?

L'ÉTRANGER.

En unissant d'abord, par un lien divin, la partie immortelle de leurs âmes, et ensuite la partie animale par des liens humains.

LE J. SOCRATE.

Comment dis-tu cela encore?

L'ÉTRANGER.

L'opinion vraie et fondée en raison sur le beau, le juste, le bien et leurs contraires, lorsqu'elle se rencontre en une âme, c'est ce que j'appelle divin dans une espèce de la nature des démons.

LE J. SOCRATE.

Et cela est juste.

L'ÉTRANGER.

Or, nous le savons, c'est ce qu'il appartient au politique seul et au bon législateur de faire naître, par les inspirations de la Muse de l'art royal, dans ceux qui ont reçu une bonne éducation, comme nous le disions tout à l'heure.

LE J. SOCRATE.

Tu as raison.

L'ÉTRANGER.

Mais pour celui qui est incapable de produire ce résultat, gardons-nous bien, Socrate, de le nommer jamais des noms sur lesquels porte notre présente recherche.

LE J. SOCRATE.

Très bien.

L'ÉTRANGER.

Mais quoi? L'âme forte qui sera saisie de ces vérités ne viendra-t-elle pas à s'adoucir, et partant à vouloir par-dessus tout s'allier à la justice: privée de ces vérités, au contraire, ne penchera-t-elle pas davantage vers un naturel sauvage?

LE J. SOCRATE.

Nécessairement.

L'ÉTRANGER.

Et le caractère modéré, à son tour, ne devient-il pas, en entrant en possession de ces vérités, réellement sage et prudent, comme il sied au citoyen d'un État; mais s'il y reste étranger, n'acquiert-il pas, à bien juste titre, une honneuse réputation de sottise simplicité?

LE J. SOCRATE.

Tout-à-fait.

L'ÉTRANGER.

N'ajouterons-nous pas que les liens qui unissent les méchants entre eux et les bons avec les méchants, ne seront jamais fermes, ce qu'il n'est au pouvoir d'aucune science de former jamais, entre de pareils hommes, un tissu solide.

LE J. SOCRATE.

Comment le pourrait-elle?

L'ÉTRANGER.

Et que c'est seulement chez les hommes heureusement nés et qui ont reçu une éducation digne de leur nature, que les lois peuvent produire ces idées; idées qui sont justement le remède dont l'art fait usage, le lien divin par lequel il réunit, comme nous venons de le dire, des parties de la vertu dissemblables entre elles et dirigées en sens contraires.

LE J. SOCRATE.

Cela est très vrai.



L'ÉTRANGER.

Quant aux autres liens purement humains, une fois ce lien divin établi, il n'y a presque plus de difficulté ni à comprendre quels ils sont, ni à les former, quand on l'a compris.

LE J. SOCRATE.

Comment? De quels liens veux-tu parler?

L'ÉTRANGER.

J'entends ceux qui résultent de l'union des sexes et de la communauté des enfans, et particulièrement des établissemens et des mariages. Car, sous ce rapport, le plus grand nombre n'est pas uni d'une manière favorable pour la génération des enfans.

LE J. SOCRATE.

Comment donc?

L'ÉTRANGER.

Ceux qui, en pareille affaire, cherchent l'argent et le pouvoir, méritent-ils même qu'on prenne la peine de les blâmer sérieusement?

LE J. SOCRATE.

En aucune façon.

L'ÉTRANGER.

Il vaut mieux parler de ceux qui portent leur attention sur les caractères, et voir s'ils ne font rien à contre-sens.

LE J. SOCRATE.

Cela vaut mieux en effet.

L'ÉTRANGER.

Or, ils ne se conduisent pas d'après un bon calcul, lorsque dans l'intérêt de leur commodité immédiate, ils embrassent ce qui leur est semblable et laissent là ce qui est différent d'eux, faisant une trop grande part aux embarras qu'ils pourraient rencontrer.

LE J. SOCRATE.

Comment ?

L'ÉTRANGER.

Oui, les hommes d'un tempérament doux recherchent dans les autres leur propre caractère, et autant qu'il est possible ils épousent des femmes douces; et les filles qu'ils en ont eux-mêmes ils les donnent à des hommes doux. Les hommes d'une nature forte et énergique en font de même : ils recherchent une nature semblable à la leur, tandis qu'il faudrait que ces deux espèces d'hommes fissent tout le contraire.

LE J. SOCRATE.

Comment ? Et pourquoi donc ?

L'ÉTRANGER.

Parce que telle est la nature du tempérament fort, quand il se reproduit durant plusieurs générations sans s'allier au tempérament doux, que si dans le commencement il est brillant de vigueur, à la fin il déborde en emportemens furieux.

LE J. SOCRATE.

Cela est vraisemblable.

L'ÉTRANGER.

Et, d'un autre côté, l'âme trop pleine de réserve, qui ne s'allie pas avec la mâle audace, et qui se transmet ainsi pendant plusieurs générations, devient par trop faible, et finit par s'affaïsser complètement.

LE J. SOCRATE.

Il y a encore bien de la vraisemblance à cela.

L'ÉTRANGER.

Voilà les liens que je disais n'être pas difficiles à former, s'il arrive une fois que ces deux natures aient une même opinion sur le beau et sur le bien. Car c'est là l'unique office du royal tisserand, de ne jamais laisser les mœurs douces faire divorce avec les mœurs fortes, mais en les unissant par la communauté des sentiments, des récompenses, des peines, des opinions et par des gages d'union échangés entre eux, d'en composer, comme nous le disons, un tissu à la fois moelleux et solide, et de leur confier toujours en commun les pouvoirs dans l'État.

LE J. SOCRATE.

Comment ?

L'ÉTRANGER.

En choisissant là où l'on a besoin d'un seul chef, un homme qui réunisse ces deux carac-

tères, et en les mêlant ensemble là où il faut plusieurs chefs. En effet, les chefs chez lesquels domine la modération, sont extrêmement prudents, justes, conservateurs; mais ils manquent d'énergie et de la décision nécessaire à l'action.

LE J. SOCRATE.

Cela paraît aussi très vrai.

L'ÉTRANGER.

Le caractère fort est inférieur, du côté de la justice et de la prudence; mais pour ce qui est de l'action, il l'emporte de beaucoup. Il n'est pas possible que tout aille bien dans une cité pour l'État et pour chaque citoyen, si ces deux caractères ne s'y trouvent réunis.

LE J. SOCRATE.

Évidemment.

L'ÉTRANGER.

Disons donc que le but de l'action du Politique, qui est le croisement des caractères forts et des caractères modérés dans un habile tissu, est atteint, quand l'art royal les unissant par les liens de l'amitié et des opinions communes, après avoir ainsi formé le plus magnifique et le meilleur des tissus, et embrassé de ses nœuds tout ce qui se trouve dans l'État d'hommes libres ou d'esclaves, commande et gouverne, sans rien négliger de ce qui peut contribuer à la félicité publique.

Voilà encore \*, étranger, le Roi et le Politique parfaitement définis.

\* Le sophiste a été défini dans le dialogue précédent.

FIN.



# NOTES.





---

# NOTES

## SUR LE CRATYLE.

---

Nous avons eu sous les yeux l'édition critique de Heindorf, le texte de Bekker, avec la traduction latine de Ficin, celui de Ast et sa nouvelle traduction latine; enfin, la traduction allemande de Schleiermacher, seconde édition, Berlin, 1824.

Le *Cratyle* n'avait pas encore été traduit en français. Outre la difficulté du texte et l'apparente aridité du sujet, on avait dû reculer devant la nécessité de reproduire en grec même la multitude de mots indispensables pour rendre raison des étymologies. Partout où il ne s'agit pas de noms propres, Schleiermacher a osé substituer des équivalens, pris dans la langue allemande, en imitant les dérivations imaginées par Platon. Quand même la langue française nous eût offert les mêmes facilités, nous n'aurions pas cru devoir nous livrer à ce travail fort inutile; car, malgré toutes ces substitutions plus ou moins heureuses, le *Cratyle* ne peut être compris, dans le

détail de ses étymologies, que par un lecteur qui a une certaine connaissance du grec.

PAGE 4. — Les nouveaux qu'il nous plaît de leur donner ne valent pas moins que les anciens.

Bekker (*partis secundæ volumen secundum*, p. 5), enferme cette phrase entre crochets, comme suspecte. Cornarius l'avait déjà considérée comme une glose. Ast incline à la même opinion. Schleiermacher n'y voit aussi qu'une répétition inutile de ce qui précède, et la néglige dans sa traduction. On n'en trouve pas trace non plus dans la traduction de Ficin. Cependant nous croyons devoir la conserver avec Heindorf. Tous les manuscrits la donnent, et d'ailleurs ce n'est pas une pure répétition. Dans la phrase précédente, la proposition est générale; ici il s'agit de l'appliquer au changement des noms et des choses; il est donc assez naturel de la reproduire à peu près dans les mêmes termes. Ces sortes de redites sont fréquentes dans le style de la conversation. Seulement je retrancherais volontiers, avec Cornarius le premier κειμένου. Heindorf va trop loin en retranchant aussi τοῦ προτέρου. Il n'y a plus rien alors qui corresponde à ὕστερον, et l'équilibre de la phrase est détruit.

PAGE 18. — C'est de l'œuvre du législateur qu'il fait usage, etc.

Je lis ici et partout , avec Bekker et Schleiermacher, ὁ νομοθέτης, et non pas ὁ ὀνομαθέτης.

PAGE 29. — « Or, tu sais ce que dit Homère, que les Troyens appelaient Astyanax le fils d'Hector ; il est donc clair que c'étaient les femmes qui l'appelaient Scamandrios, puisque les hommes lui donnaient le nom d'Astyanax, etc. »

On peut voir ici un nouvel exemple de l'abus que Platon fait quelquefois du texte homérique, en le citant de mémoire. Le nom de Scamandrios est opposé à celui d'Astyanax au livre VII, vers 403 sqq. (entrevue d'Hector et d'Andromaque) :

Ἐκτορίδην ἀγαπητόν, ἀλίγκιον ἀστέρι καλῶ·  
 Τόν ῥ' Ἐκτωρ καλέεσκε Σκαμάνδριον, αὐτὰρ οἱ ἄλλοι  
 Ἀστυάνακτ'· οἷος γὰρ ἐρύετο Ἴλιον Ἐκτωρ.

L'unique fils d'Hector, semblable à un astre brillant :  
 Scamandrios était le nom qu'Hector donnait à son fils,  
 mais les autres  
 L'appelaient Astyanax, car Hector seul protégeait  
 Iliion.

Il n'est donc pas question d'un nom donné par les hommes et d'un autre par des femmes, et le passage d'Homère a fourni de bien faibles élémens à la question discutée par Socrate.

PAGE 31. — De même pour la race animale, le nom d'homme ne convient à la progéniture d'un homme qu'autant qu'elle est conforme à son espèce. BEKKER, p. 24 : οὐδὲ ἂν ἐξ ἀνθρώπου, οἶμαι, μὴ τὸ ἀνθρώπου ἔκγονον γένηται, ἀλλ' ἐὰν τὸ ἔκγονον, ἄνθρωπος κλητέος.

Heindorf et Schleiermacher préfèrent à cette leçon celle de H. Étienne : ἄλλο δὲ τὸ ἔκγ. ἄ. κ. Mais d'abord cette dernière leçon n'est dans aucun manuscrit. Ensuite l'ellipse que suppose la leçon authentique, et que Schleiermacher trouve *presque intolérable*, nous paraît, au contraire, fort naturelle et élégante; ἄλλο δέ serait une redondance qui n'ajouterait rien à μὴ τὸ ἀνθρώπου ἔκγονον.

PAGE 36. — La preuve de cette inébranlable énergie est dans le long séjour qu'il fit devant Troie. BEKKER, p. 28.

Tous les manuscrits donnent : σημείον δ' αὐτοῦ ἢ ἐν Τροίᾳ μόνη τοῦ πλήθους τε καὶ καρτερίας. La phrase ainsi écrite, il n'y a pas de construction possible, et πλήθους n'a pas de sens. H. Étienne lit, sans doute sur la seule autorité de la traduction de Ficin : σημείον δ' αὐτοῦ τῆς καρτερίας ἢ ἐν Τροίᾳ μονὴ μετὰ τοσοῦτου πλήθους, et Heindorf adopte cette leçon. Schleiermacher l'a suivie, tout en reconnaissant qu'il serait facile d'en trouver une meilleure sans s'écarter autant des

manuscripts. Je n'ai pas cru devoir les imiter; μετὰ τοσούτου πλῆθους me semble une addition insignifiante, qui allourdit inutilement la phrase; il suffirait, je crois, dans la leçon donnée par les manuscrits et conservée par Bekker, de changer πλῆθους, et d'y substituer un mot qui répondît au διαπονεῖσθαι de la phrase précédente, comme καρτερία répond à καρτερεῖν. J'ai traduit dans cet esprit.

PAGE 71. — C'est aussi à ce mot εἶρειν qu'Iris doit sans doute son nom, en sa qualité de messagère. BEKKER, p. 54.

Heindorf, Bekker et Ast considèrent cette phrase comme une interpolation; Schleiermacher incline aussi à la rejeter. Cependant elle se trouve dans tous les manuscrits, et j'ai cru devoir la conserver. Il est vrai, comme Schleiermacher le remarque, qu'il ne s'agit dans ce qui suit comme dans ce qui précède, que de l'étymologie du nom d'*Hermès*. Mais il est naturel qu'après avoir rapporté ce nom à ἐρμηνεύς, et, en dernière analyse, à εἶρειν (parler), Socrate ajoute en passant et par forme de parenthèse que le nom d'une autre divinité a été également tiré, pour une raison analogue, de la même racine. Il est naturel aussi qu'Hermogène, dans sa réponse, ne rappelle point cette courte parenthèse; car ce qui l'intéresse et appelle toute son attention, c'est

le nom d'*Hermès*, d'où dérive celui d'Hermogène, qui est le sien. Il est assez dans l'habitude de Platon de jeter au passage une idée qui se présente à lui, sans avertir, comme le ferait un écrivain moderne, par cette formule, *pour le dire en passant*, ou toute autre semblable. C'est ainsi qu'à l'occasion du nom de Dionysos (Bacchus), il a donné l'étymologie du mot οἶνος (vin), et qu'ici même il explique ἐμήσατο par μηχανήσασθαι.

PAGE 81. — En conséquence, il faut retrancher la lettre ε, et dire πιστήμη, *fidèle*. BEKKER, p. 62 :  
διὸ δὴ ἐμβάλλοντας δεῖ τὸ εἰ ἐπιστήμην αὐτὴν ὀνομάζειν.

La traduction s'écarte du texte de Bekker et des manuscrits, pour adopter avec Schleiermacher la conjecture de Cornarius, par la nécessité de concilier ce passage avec un autre, qui se trouve vers la fin de ce dialogue, où Platon revient sur le mot ἐπιστήμη. On a donc traduit comme s'il y avait : διὸ δεῖ ἐκβάλλοντας δὴ τὸ ε πιστήμην αὐτὴν ὀνομάζειν. La leçon d'H. Étienne, ἐπιστημένην, est un double barbarisme, qui ne peut être admis, et cela d'autant moins, que si on fait porter l'explication étymologique sur le verbe ἔπεσθαι (ἐπομένης), qui précède, cette explication ne rend compte que de la première partie du mot ἐπιστήμη. Même objection pour ἐπειστήμη, conjecture de

Heindorf. Pour rendre raison de la seconde partie de ce mot, il ne suffisait pas de laisser conjecturer au lecteur, comme le fait Heindorf, qu'elle est supposée par Socrate dériver de ἴσημι, *savoir*. Quant à ἐκβάλλοντας, au lieu de ἐμβάλλοντας, on ne le trouve dans aucun manuscrit, non plus que πιστήμη : mais en revanche ces deux leçons se trouvent dans le second passage, d'où elles doivent nécessairement être reportées dans celui-ci, sous peine de laisser subsister une incohérence choquante entre deux passages qui doivent se rattacher l'un à l'autre et se correspondre. « Reprenons d'abord le mot ἐπιστήμη, *science*, en sorte qu'il vaudrait mieux prononcer le commencement, comme on le fait aujourd'hui, et au lieu de retrancher l'ε ajouter un ι, ἐπιιστήμη. » Bekker, p.114: καὶ ὀρθότερόν ἐστιν ὡς περ νῦν αὐτοῦ τὴν ἀρχὴν λέγειν μᾶλλον ἢ ἐκβάλλοντας τὸ εἶ πιστήμην, ἀλλὰ τὴν ἐμβολὴν ποιήσασθαι ἀντὶ τῆς ἐν τῷ εἶ ἐν τῷ ἰῶτα. Ce passage ainsi donné par tous les manuscrits, et accepté de tous les éditeurs, éclaircit et constitue le précédent, et renverse toutes les conjectures de Heindorf, qui, si elles étaient admises sur le premier passage, devraient faire considérer le second comme entièrement défiguré. La vraie critique impose le procédé contraire, et veut que le passage certain serve à expliquer le passage douteux, au lieu d'embrouiller celui-là par celui-ci.

PAGE 86. — Le mot θάλλω lui-même, *végéter*, me

paraît représenter ce qu'il y a de rapide et presque de soudain dans la croissance des jeunes gens. BEKKER, p. 66.

Heindorf imagine que Platon fait consister l'imitation des mots θεῖν et ἄλλεσθαι par le mot θάλλεσθαι, en ce que dans ce mot on *saute* de la première lettre de θεῖν à ἄλλεσθαι. Il n'est pas besoin de recourir à cette explication un peu forcée; il suffit que le mot composé représente, dans sa signification, le sens des deux racines qui lui sont assignées, comme dans la plupart des exemples qui précèdent et qui suivent.

PAGE 103. — Tu me parais maintenant, Socrate, hâter et presser tes explications. SOCR. C'est que les oracles du dieu vont bientôt finir. Je veux pourtant faire encore un essai sur les mots *nécessité*, ἀνάγκη, et *volontaire*, ἐκούσιον, qui viennent naturellement à la suite des précédens. HERM. Soit. SOCR. D'abord, etc. BEKKER, p. 79 : ΕΡΜ. Ταῦτα ἤδη μοι δοκεῖς, ὦ Σώκρατες, πυκνότερον ἐπάγειν· τέλος γὰρ ἤδη θεῶ· ἀνάγκην δ' οὖν ἔτι βούλομαι διαπερᾶναι, ὅ τι τούτοις ἐξῆς ἐστί, καὶ τὸ ἐκούσιον. ΣΩΚΡ. Τὸ μὲν οὖν ἐκούσιον, etc.

La leçon de Bekker est celle de tous les manuscrits : mais elle ne donne pas un sens qui nous ait satisfait, et nous avons préféré suivre Schleiermacher. D'abord



il nous a paru évident qu'il faut attribuer à Socrate les mots τέλος γὰρ ἤ. θ., ainsi que ce qui suit; comme le dit Schleiermacher, la seule répétition de ἤδη suffit à le prouver; et d'ailleurs l'édition d'Alde contient déjà cet ordre d'interlocution. Quant à τέλος γὰρ ἤδη θεῶ, Heindorf, après avoir réfuté les interprétations et les conjectures de Ficin, d'H. Étienne, d'Abresch, de Fischer, toutes très malheureuses, déclare que, grammaticalement, il est impossible de trouver aucun sens à ces mots; il lui paraît étrange que Socrate parle ainsi de finir, presque au milieu de son discours et lorsqu'il va bientôt encourager Hermogène à faire de nouvelles questions : ἔως πάρεστιν ἡ ῥώμη.... Voici comment cet ingénieux critique croit pouvoir remplir la lacune qu'il suppose exister dans ce passage : ΕΡΜ. Ταῦτα ἤδη μοι δοκεῖς, ὦ Σώκρατες, πυκνότερον ἐπάγειν, τέλος γὰρ ἤδη ἐπιθεῖναι βούλεσθαι. ΣΩΚΡ. Ἄλλ' οὐπω, πρὶν ἀποκαμειν. Ἄλλὰ τοῦτο μὲν μελήσει τῶ θεῶ. Ἀνάγκην δ' οἶν, etc. Mais en vérité il ne faut considérer ceci, de la part d'Heindorf, que comme un essai et comme un jeu de la critique. Sans rien changer au texte de Platon, on peut très bien ajouter, avec Schleiermacher, la courte réponse d'Hermogène, que nous avons admise et rendue par *soit*. Si on refuse cette addition, il faut attribuer à Hermogène, avec les manuscrits, mais contre toute vraisemblance, les mots ἀνάγκην δ' οἶν ἔτι βιάλομαι

διαπερᾶναι...., ou bien il faut, en les attribuant à Socrate, supprimer le signe ΣΩΚΡ., qui vient ensuite dans tous les textes, devant τὸ μὲν οὖν ἐκούσιον, et supposer que Socrate continue, sans attendre l'assentiment que ses interlocuteurs sont dans l'usage d'exprimer en pareil cas.

PAGE 114. — Ces divisions-établies il faudrait passer à l'examen des noms. BEKKER, p. 88 : καὶ ἐπειδὴν ταῦτα διελώμεθα τὰ ὄντα εἶ πάντα, αἷθις δεῖ ὀνόματα ἐπιθεῖναι....

Cette expression τὰ ὄντα est bizarre, d'autant plus que, selon la remarque d'Heindorf, Platon oppose en général dans ce dialogue les *noms* aux *êtres*. ὀνόματα ἐπιθεῖναι n'est pas moins étrange; il semble que cela ne puisse signifier qu'*imposer des noms*, comme ὀνόματα θέσθαι ou ἐπιφέρειν. Mais cette interprétation ne s'accorderait pas avec ce qui précède; après l'examen des élémens du nom, il doit s'agir de l'examen des noms eux-mêmes, et au lieu d'ἐπιθεῖναι la raison suggère un mot tel qu'ἐπιδείξει ou ἐπισκέψασθαι. C'est ce que propose Schleiermacher, et j'ai adopté cette correction. Mais je ne me dissimule pas qu'elle est loin d'être satisfaisante; car il faudrait τὰ ὀνόματα, et non pas la forme indéfinie ὀνόματα. J'incline donc à croire avec Heindorf et Schleiermacher que ce passage est mutilé, qu'après la division

des lettres, il devait être question de la division des *êtres*, τὰ ὄντα, puis des noms qui doivent leur être appliqués, et de la correspondance des divisions des noms à celles des choses.

PAGE 118. — Mais il faudrait dire à la rigueur κίσεις. BEKKER, p. 92 : ἔδει δὲ κιείνησιν καλεῖσθαι ἢ εἶσιν.

Les manuscrits, au lieu de κίσεις, donnent κιείνησις, et εἶσις ou ἴεισις. Mais quel rapport κιείνησις, εἶσις ou ἴεισις ont-ils avec l'étymologie qui vient d'être assignée à κίνησις? Platon fait venir ce mot de ἴεισις et de la première lettre de κίειν, comme plus haut θάλλειν de ἄλλεσθαι, et de la première lettre de θεῖν. Il suppose que Γη de κίνησις est une corruption de l'ε de ἴεισις, et le ν une addition. La forme primitive de κίνησις doit donc être, selon lui, κίσεις, correction proposée par Schleiermacher.

Nous terminerons ces notes sur le *Cratyle* par de courts extraits du commentaire de Proclus sur ce dialogue, d'après l'édition de M. Boissonade, Leipsick, 1820.

Ce commentaire n'est lui-même qu'un abrégé de l'ouvrage de Proclus. Il est intitulé : *Extraits utiles des scholies du philosophe Proclus sur le Cratyle de Platon* : τὰ τῶν τοῦ φιλοσοφοῦ Πρόκλου σχολίων εἰς τὸν Κράτυλον Πλατῶνος ἔκλογαι χρήσιμοι. Quelquefois l'abrégé

viateur prend la place de l'auteur et en fait l'éloge. La forme habituelle est celle des scholies d'Olympiodore sur le *Philèbe* : ὅτι. Cet abrégé a 119 pages dans l'édition de M. Boissonade. Il n'embrasse pas la moitié du dialogue de Platon dans les deux manuscrits de Paris et dans celui du Vatican, dont s'est servi l'éditeur. Les manuscrits de Munich, que Werfer et Creuzer ont fait connaître, ne vont pas plus loin, et je puis assurer que les manuscrits de Turin, de Milan et de Venise, que j'ai soigneusement comparés, s'arrêtent au même point.

Ces scholies sont très importantes pour la mythologie alexandrine. C'est de là que Werfer (*Acta philologorum Monacensium*) et Creuzer (*Meletemata critica*, etc.) ont tiré un assez grand nombre de fragmens orphiques; et Taylor (*Classical Journal*, t. 17) y a puisé utilement pour sa collection des oracles chaldaïques. On conçoit combien doit être riche en documens mythologiques le commentaire, même le plus abrégé, d'un dialogue où les noms de tous les dieux et de toutes les déesses antiques sont expliqués, comme étant la représentation fidèle du caractère même et de l'essence des divinités qu'ils désignent.

La valeur philosophique et historique de ces scholies est beaucoup moindre. Il est surtout à regretter que le préambule, où d'ordinaire Proclus fait

connaître les écrits de ses devanciers et expose leurs mérites et leurs défauts, ne nous fournisse aucun renseignement sur les travaux antérieurs à celui-ci.

On y voit partout que Proclus prend fort au sérieux le dialogue de Platon, puisqu'il réfute quelquefois ses étymologies et les remplace par ses propres conjectures, qui ne sont pas toujours plus heureuses que celles de Platon. Si un seul critique, dans l'antiquité, se fût avisé de considérer le *Cratyle* comme une ironie perpétuelle, il est impossible que Proclus n'eût pas indiqué quelque part cette opinion, et que l'abréviateur inconnu n'en eût pas conservé la trace.

Proclus établit très bien le but du *Cratyle*, p. 3, ch. VII : « Le présent dialogue nous enseigne la valeur propre des mots, et c'est par cette étude que doit commencer quiconque veut devenir dialecticien. »

P. 1, ch. II : « Le *Cratyle* est un dialogue dialectique, non de la dialectique péripatéticienne, qui est toute abstraite, mais de celle du grand Platon, qui place la dialectique après les mathématiques et après l'éthique, comme l'introduction à la haute philosophie, à la connaissance de la cause unique de toutes choses, le bien.\* »

\* Οὐ κατὰ τὰς τοῦ Περιπάτου φιλάς τῶν πραγμάτων μεθόδους διαλεκτικῆς, ἀλλὰ κατὰ τὸν μέγαν Πλάτωνα, εἰδὸτα τὴν διαλεκτικὴν ἀρμόζειν μόνοις τοῖς κεκαθαρμένοις τὴν διάνοιαν τελείως καὶ διὰ τῶν μαθημάτων

*Ibid.* « L'analytique \* péripatéticienne, avec son procédé, la démonstration, est facile à comprendre, et accessible à quiconque n'est pas tout-à-fait aveugle. »

P. 3, ch. VIII : « Comme dans le *Parménide*, Platon fait connaître la dialectique, non la vaine \*\*, mais celle qui entre dans le fond des choses; de même ici il traite de la grammaire dans son rapport avec la science des êtres. »

*Ibid.*, ch. IX : « Évidemment il veut enseigner les principes des êtres et de la dialectique, puisqu'il parle en même temps et des noms et de ce qu'ils désignent. »

P. 4-5, ch. XI : « Les personnages sont : Cratyle l'héraclitéen, dont Platon suivit les leçons, et qui prétend que les noms sont tous naturels; que ceux qui ne sont pas naturels ne sont pas des noms, de même que celui qui dit faux ne dit rien; Hermogène le socratique, qui prétendait, au contraire, qu'il n'y a pas de noms naturels, et qu'ils sont tous de convention; enfin, Socrate, qui divise la question, en faisant voir qu'il y a des noms naturels, et des noms conventionnels qui sont comme l'effet du hasard. »

παιδευθεῖσι καὶ διὰ τῶν ἀρετῶν τὸ νεαρὸςπροπεῖς τῶν ἡθῶν ἀποκαθαρθεῖσιν καὶ ἀπλῶς γενησίως φιλοσοφήσασιν, καὶ θριγκὸν οὔσαν τῶν μαθημάτων καὶ ἀνάγκουσαν ἡμᾶς ἐπὶ τὴν μίαν πάντων αἰτίαν, τὰ γὰθόν.....

\* Ἡ γὰρ τοῦ Περιπάτου ἀναλυτικὴ καὶ τὸ ταύτης κεφάλαιον, ἡ ἀπόδειξις, πᾶσιν εὐληπτα καὶ ἀρίθμητα τοῖς μὴ παντάπασι σκοτοδινιώσιν.

\*\* Οὐ ψιλόν.

*Ibid.* « Les noms des choses éternelles viennent plutôt de la nature, et ceux des choses périssables du hasard. »

P. 6, ch. XVII : « L'opinion de Cratyle fut celle de Pythagore et d'Épicure \*; Démocrite \*\* et Aristote \*\*\* pensèrent comme Hermogène. Comme on demandait à Pythagore quel est de tous les êtres le plus sage : C'est le nombre, répondit-il. Et après le nombre ? C'est, dit-il, celui qui a donné les noms aux choses. Il voulait désigner par le nombre le monde intelligible ; et par celui qui a donné les noms, l'âme, qui doit l'être à l'intelligence. Il n'attribuait donc pas l'institution des noms au hasard, mais au principe qui contemple l'intelligence et la nature des êtres ; il croyait donc que les noms étaient selon la nature. »

*Ibid.* « Démocrite, qui attribuait les noms à une institution humaine, cherchait à établir cette opinion par quatre argumens. Il tirait le premier de l'homonymie : on donne le même nom à des choses différentes ; les noms ne sont donc pas conformes à la nature. Il prenait le second de la synonymie : si des noms différens pouvaient convenir à une seule et même chose, la réciproque serait vraie, ce qui est

\* Diogène, liv. X, p. 75; Gassendi, liv. I, p. 362.

\*\* Probablement dans le livre dont parle Diogène, liv. IX, p. 48 : περι ῥημάτων ἢ τὸ ὀνομαστικόν.

\*\*\* *De l'interprétation*, avec le commentaire d'Ammonius.

impossible. Il alléguait, pour troisième preuve, le changement des noms. Pourquoi aurait-on changé le nom d'Aristoclès en celui de Platon, et le nom de Tyrtame en celui de Théophraste, si les noms venaient de la nature? Enfin, il arguait du défaut d'analogie; pourquoi n'y a-t-il pas un verbe qui vienne de δικαιοσύνη, comme φρονεῖν de φρόνησις? Il concluait que les noms viennent du hasard et non de la nature\*.

P. 9, ch. XVIII : «Épicure disait que les premiers qui ont établi les noms ne l'ont pas fait avec science, mais par des mouvemens naturels, comme lorsque l'on tousse, qu'on éternue, qu'on se mouche, qu'on sanglote et gémit\*\*.»

P. 19. «Aristote dit que le langage est significatif, mais par pure convention. Rien de plus simple, dit-il : la nature nous a donné la voix comme le mouvement corporel; nous formons les noms avec la voix, comme la danse avec les mouvemens du corps\*\*\*. Mais Proclus lui répond : Le nom n'est pas entièrement l'ouvrage des organes physiques; en tant que nom, il signifie quelque chose; car la voix n'est pas le nom. La voix est formée tout entière par les organes phy-

\* Renseignemens curieux et que nous n'avons trouvés nulle part ailleurs.

\*\* Gassendi, t. I, p. 362.

\*\*\* De Interp. III, 4, 4.



siques, tels que la langue, les artères et le poumon; mais si ces organes concourent à la production du nom en en donnant la matière, ce qui l'achève c'est la pensée de celui qui l'institue, laquelle accommode la matière à la forme et au type.»

P. 28. «A ce raisonnement d'Aristote : ce qui est par nature est le même partout; or les noms ne sont pas partout les mêmes, donc ce qui est par nature n'est pas un nom, et les noms ne sont pas par nature; Proclus oppose la réfutation suivante. A la majeure il répond : si le nom est une forme qui peut être en des matières différentes, il est le même partout en tant que forme; or l'hypothèse est vraie, donc la conséquence est vraie aussi. Il répond à la mineure : l'œil est formé par la nature, de même la voix, la couleur et les grandeurs; or tout cela n'est pas le même partout.»

---

## NOTES

### SUR LE SOPHISTE.

---

Ici, comme pour le *Cratyle*, nous avons eu l'édition d'Heindorf, les éditions générales de Bekker et de Ast, et la traduction allemande de Schleiermacher.

Ce dialogue, si important, pour l'histoire de la philosophie ancienne, antérieure à Platon, et si peu exploité par les historiens, paraît en français pour la première fois.

PAGE 165. — J'accepte avec grand plaisir Théétète pour interlocuteur, d'après l'entretien que j'ai eu tout à l'heure avec lui....

Il semble qu'il s'agit ici du *Théétète*, qui se termine en effet par un engagement de reprendre la conversation le lendemain; et comme dans cette conversation de la veille on avait déjà cherché le philosophe, et que la définition du philosophe peut sembler le but de *Théétète*, ce dialogue a l'air de servir d'introduction au *Sophiste* et au *Politique*, avec lesquels il formerait une trilogie; et toutes ces raisons paraissent avoir entraîné Ast (*Platon's Leb. u. Schr.*, p. 212). Mais elles tombent devant ce fait que l'étranger d'Élée ne joue aucun rôle dans le *Théétète*. Il faut donc supposer ou un autre dialogue de Platon, qui ne serait pas venu jusqu'à nous, et dont Diogène ni personne dans l'antiquité n'aurait entendu parler, ce qui est inadmissible; ou regarder la phrase, dont nous nous occupons, comme une simple donnée dramatique et tout-à-fait imaginaire.

PAGE 175. — Dans cette dernière espèce de

chasse, nous avons pris la division inférieure....

BEKKER, p. 135 : ἐνυγροθηρικοῦ δὲ τὸ κάτωθεν τμημα  
ὄλον ἀλιευτικόν....

J'ai cru devoir suivre dans la traduction le sens que Heindorf, Schleiermacher et Ast s'accordent à donner à τὸ κάτωθεν τμημα. Cependant cette expression est étrange, appliquée à l'un des deux membres d'une division par opposition à l'autre. Heindorf lui-même en a fait la remarque ; mais l'explication qu'il propose, à savoir, que Platon ne représente pas ici les deux membres de chaque division comme à côté l'un de l'autre sur une même ligne, mais comme placés l'un sous l'autre, n'explique rien ; car la difficulté est précisément d'admettre l'hypothèse sur laquelle elle est fondée, puisque Platon lui-même, quelques lignes plus haut, représente chaque division comme partageant un tout en deux moitiés : τὸ ἡμισυ μέρος. Peut-être donc faut-il entendre par τὸ κάτωθεν τμημα la division de la chasse qui s'exerce dans le fluide d'*en bas*, c'est-à-dire *dans l'eau*, comme il est dit dans les lignes qui suivent : τὴν κάτωθεν ἄνω πλήγην.

PAGE 182. — Ainsi, Théétète, il résulte de tout ce que nous venons de dire, que par la sophistique, il faut entendre l'art de s'approprier, d'acquérir avec violence, à la chasse aux

animaux marcheurs, terrestres et apprivoisés, à la chasse de l'espèce humaine, chasse privée qui poursuit un salaire, un salaire payable en argent comptant, et qui prend par l'appât trompeur de la science, des jeunes gens riches et de distinction. BEKKER, p. 140 : κατὰ δὴ τὸν νῦν, ὃ Θεαίτητε, λόγον, ὡς ἔοικεν, ἢ τέχνης οἰκειωτικῆς, χειρωτικῆς (κτητικῆς), θηρευτικῆς, ζωοθηρίας (πεζοθηρίας), χειρδαίας (ήμεροθηρικῆς), ἀνθρώποθηρίας, ἰδιοθηρίας (μισθαρνικῆς), νομισματοπολικῆς, δοξαπαιδευτικῆς, νέων πλουσίων καὶ ἐνδόξων γιγνομένη θήρα προσρηθέον, ὡς ὁ νῦν λόγος ἡμῶν συμβαίνει, σοφιστική.

Malgré l'autorité de Schleiermacher et de Bekker, et malgré le tour plus aisé que les retranchemens proposés donneraient à la traduction, je n'ai pu considérer ce passage comme corrompu et interpolé. 1<sup>o</sup> Les manuscrits ne contiennent aucune variante essentielle. 2<sup>o</sup> Les mots prétendus interpolés, κτητικῆς, πεζοθηρίας, ἡμεροθηρικῆς, μισθαρνικῆς, ne sont pas des commentaires arbitraires; ce sont des termes déjà employés dans la division qui sert de fondement à la définition. Ils sont ici dans l'ordre où Platon les a d'abord placés, et ils marquent des degrés dans l'énumération qu'il est impossible d'omettre dans le résumé: plusieurs même se trouvent déjà dans un premier résumé, placé plus

haut, comme une première halte sur la route assez pénible de cette définition par énumération. Les critiques proposent de retrancher κτητικῆς; mais c'est avec οἰκειωτικῆς, le mot général qui soutient tout ce morceau, et qui exprime le but dernier de la sophistique : ce but, c'est de s'approprier, οἰκειωτικῆς; c'est d'acquérir, κτητικῆς. Ce mot est déjà employé à l'entrée même de la définition, Bekker. P. 132. Puis il est modifié par celui de χειρωτικῆς, l'art d'acquérir violemment. Χειρωτικῆς tout seul, sans κτητικῆς, présenterait le genre inférieur sans le genre supérieur, la modification sans la chose à modifier; et en grec rien n'empêche que la modification ne précède, comme en français elle suit; ou plutôt χειρωτικῆς κτητικῆς sont inséparables : c'est le développement de οἰκειωτικῆς. Pour πέζοθηρίας, il est déjà, p. 133, et il devait être reproduit; car il exprime un progrès nécessaire de la définition. Nous voilà à la chasse aux animaux marcheurs; nous nous approchons de l'homme; nous y arrivons par ἡμεροθηρικῆς, la chasse aux animaux marcheurs apprivoisés. Supposez que dans ce résumé ἀνθρωποθηρίας ne soit pas précédé, comme dans l'énumération, par ἡμεροθηρικῆς, la transition serait trop brusque et le résumé sans lumière. Le résumé ne doit reprendre que les points essentiels, mais il doit les reprendre tous et dans leur ordre. Je défendrais même μισθαρι-

νικῆς, qui est expliqué par ce qui suit, νομισματοπο-  
λικῆς. Le salaire cherché n'est pas seulement la  
nourriture, ce qui est l'objet du parasite, c'est de  
l'argent comptant.

En avançant on rencontre une nouvelle discussion  
sur la sophistique, dont κτητικῆς est encore le point  
de départ, p. 140-143 : ἴθι δῆ....., et cette dis-  
cussion a aussi son résumé. Dans ce résumé il ne  
faut exclure aucun mot du texte connu, car tous  
ces mots résument les progrès de la discussion.  
Schleiermacher et Bekker ont ici été fidèles au texte.  
Par le même principe, ils auraient dû l'être aussi  
dans le premier passage, qui est analogue à celui-ci.

Enfin, p. 146, nouvelle discussion, nouveau ré-  
sumé, où reparait encore κτητικῆ, comme le pivot de  
toutes ces discussions, τῆς κτητικῆς, ὡς ὁ λόγος αὐ-  
μεμήνυκε νῦν.

Par ces motifs, je maintiens toutes les anciennes  
leçons de ce passage.

PAGE 192. — Par exemple, des mots clarifier,  
cribler, vanner, trier. BEKKER, p. 146: τὰ τοιάδε,  
οἷον διηθεῖν τε λέγομεν καὶ διαττᾶν καὶ βράττειν καὶ  
διακρίνειν.

Les critiques ont remarqué que le mot διακρίνειν  
n'est pas un terme technique, désignant une opéra-  
tion particulière, comme les mots précédens, διηθεῖν,

διαττᾶν, βράττειν, et comme les suivans, ξαίνειν, κατ-  
 άγειν, κερκίζειν; et qu'en outre il est étrange que  
 Platon fasse d'un même mot, διακρίνειν, le nom du  
 genre et le nom de l'une des espèces. Il est donc  
 permis de conjecturer que διακρίνειν cache ici un mot  
 analogue, désignant une opération particulière de  
 démêlement. Mais quel peut être ce mot? C'est ce  
 qu'il est impossible de déterminer avec certitude. J'ai  
 donc cru devoir me servir dans la traduction du mot  
 indéterminé et vague de *trier*, qui s'éloigne le moins  
 possible de διακρίνειν. Toutefois, dans l'unanimité  
 des manuscrits, je ne regarde pas comme absolu-  
 ment impossible que Platon ait employé deux fois le  
 même mot, en le prenant d'abord dans le sens le  
 plus matériel et le plus étroit, puis dans un sens  
 plus général. Διακρίνειν, *démêler*, est d'abord un des  
 quatre exemples qu'il cite; puis il les résume tous  
 sous le nom de celui d'entre eux qui est le plus com-  
 préhensif.

PAGE 211. — Tu veux parler sans doute des  
 écrits de Protagoras, sur la palestre et les au-  
 tres arts.

Schleiermacher soupçonne que c'est de ce passage  
 que Diogène a tiré la mention de l'écrit de Protago-  
 ras sur la palestre; il prétend qu'il n'est pas vrai-  
 semblable que Protagoras ait jamais composé un tel

écrit, et que c'est ici une variante, en style figuré, du titre des fameuses ἀντιλογίαι de Protagoras. Je repousse toutes ces conjectures. Platon s'exprime ici trop positivement, et il est bien plus raisonnable d'expliquer Platon et Diogène l'un par l'autre, que de les accuser tous deux sans aucun fondement. Les sophistes enseignaient tous les arts. Par exemple, dans l'*Euthydème*, on voit qu'Euthydème et Dionysodore savaient fort bien se battre, armés de toutes pièces, et qu'ils l'enseignaient à qui les payait, p. 362 de notre traduction, t. III, et surtout p. 365 : « Ils ont une parfaite connaissance de l'art militaire, de tout ce qu'il faut à un bon général pour bien commander une armée, la ranger en bataille et lui faire faire l'exercice. »

PAGES 232-233. — Eh bien ! étranger, que dire d'un simulacre, sinon.... BEKKER, p. 176.

Ici je suis Bekker contre Schleiermacher et Heindorf. Le vice radical de la ponctuation de Schleiermacher, c'est de donner au jeune Théétète la reprise : ἀλλ' ἔστι γε μὴν, reprise qui ouvre une autre voie au raisonnement et conduit à une conséquence opposée à la précédente. C'est l'auteur de cette remarque qui est le vrai chef de la conversation. Car elle contient d'avance la conséquence extrême : donc l'apparence, ce qui paraît être, n'est pas réellement un



non être. Il est évident que l'étranger seul peut faire cette réserve. Ce point établi, tout le reste s'ensuit. Avec Bekker, je ne laisse à Théétète que πῶς, exclamation naturelle dans sa bouche à l'étrange énoncé de l'Éléate. Et celui-ci répond : « Oui, puisque tu as dit que réellement il n'est pas. » Et Théétète qui n'aperçoit pas la portée de cet aveu, le répète bravement : « Non, il n'existe pas : ce n'est réellement qu'une apparence. » Et alors l'Éléate tire la conclusion : « Donc ce que nous appelons réellement une apparence n'est réellement pas un pur non-être. » Autant ce raisonnement est clair et simple dans sa subtilité même, autant celui de Schleiermacher est embrouillé : Théétète y est tout aussi délié que l'Éléate.

*Raisons de détail contre la leçon de Schleiermacher.*

1. Si on veut lire avec Heindorf et Schleiermacher οὐκοῦν ἀληθῶς γε φής, sur la foi d'un grand nombre de manuscrits, alors il faudrait lire aussi οὐκοῦν ἄρα dans la reprise de l'Éléate; car les mêmes manuscrits qui donnent la première leçon donnent la seconde, et on ne peut les accueillir dans un cas et les repousser dans un autre. Or, les admettre tous renverse le sens entier de la phrase. Donc il faut lire : οὐκ ὄν ἀληθ.

2. Si on lit οὐκοῦν ἀληθῶς γε φής, il faut entendre : mais tu ne le dis pas véritablement (que ce qui pa-

rait être est). D'abord ce sous-entendu aurait dû être exprimé. Ensuite le γε après οὐκοῦν n'a plus sa force naturelle et devient superflu.

3. La réponse : πλήν γε εἰκὼν ὄντως voudrait dire en ce cas : *mais l'apparence est réellement*. Or, le grec résiste à ce sens. D'abord il n'y a pas ἡ εἰκὼν. Puis, γε, qui est toujours restrictif, serait ici employé dans une intention bien différente. Enfin, πλήν est inexplicable. Le sens naturel est : οὐ γὰρ οὖν, non ; il n'est pas, ce n'est qu'une apparence réellement.

4. Enfin, ὄντος, que propose Heindorf, au lieu de ὄντως, dans la conclusion de l'Éléate, se trouve dans très peu de manuscrits, et exigerait τοῦ.

5. Un dernier motif, c'est que plus bas l'Éléate dit : « Tu vois qu'au moyen de ce changement inattendu notre sophiste nous a forcés de reconnaître en dépit de nous-mêmes (οὐκ ἐκόντας ἠνάγκαζε ὁμολογεῖν) que l'être est d'une certaine manière. » Or, si Théétète eût dit : *Et pourtant l'apparence existe*, et s'il fallait entendre dans sa bouche πλήν γ' εἰκὼν ὄντως par : l'apparence existe réellement ; il serait impossible de lui dire qu'il a été forcé d'avouer : ce serait lui bien plutôt qui aurait forcé l'Éléate, et qui aurait été l'introducteur et l'interprète du sophiste. Il semble donc que celui qui parle ici est l'auteur de ce changement inattendu qui commence à : ἀλλ' ἔστι γε μὲν.

PAGE 236. — Après que nous avons précédemment reconnu que ce qui n'est pas.... BEKKER, p. 178 : ὅταν ἄφθ.... προδιωμολογημένα ἢ τὰ πρὸ τούτων ὁμολογηθέντα.

J'admets avec Heindorf et Schleiermacher que τὰ πρὸ τ. ὁμολ. soit là pour τὰ μηδαμῶς ὄντα, dont il a été en effet parlé plus haut. Il serait même possible que cette formule τὰ π. τ. ὁμ., si peu élégante, après προδιωμολογημένα, fût, non la périphrase, mais la corruption de τὰ μηδαμῶς ὄντα. Je ne conçois pas que Bekker trouvant dans ses manuscrits λέγει, rapporté au sophiste, ait conservé la leçon λεγεῖν si évidemment vicieuse.

PAGE 247. — Il ne serait même pas raisonnable de reconnaître qu'il y eût aucun nom. BEKKER, p. 186 : καὶ τὸ παράπαν γε ἀποδέχεσθαι τοῦ λέγοντος ὡς ἔστιν ὄνομά τι, λόγον οὐκ ἂν ἔχον.

La leçon ἔχον, que contiennent un grand nombre de manuscrits, et que Schleiermacher et Bekker adoptent, donne un sens trop embarrassé. La correction si précieuse d'H. Étienne, λόγον οὐκ ἂν ἔχοι, s'appuie aussi sur un manuscrit, et je n'ai pas hésité à l'adopter, à l'exemple d'Heindorf.

PAGE 250. — Parce que, ce qui arrive à l'exis-

tence, y arrive toujours formant un tout; en sorte qu'on ne doit reconnaître ni existence ni génération, si l'on ne met pas le tout au nombre des êtres. BEKKER, p. 189 : (τὸ ἐν ἡ) τὸ ὅλον ἐν τοῖς οὔσι μὴ τιθέντα.

Pour la facilité du raisonnement et de la traduction, j'ai, avec Heindorf, Schleiermacher et Bekker, retranché τὸ ἐν ἡ; mais je n'entends pas rejeter ces mots du texte; et même, à la réflexion, je suis plutôt d'avis de les replacer dans la traduction. D'abord ils sont dans tous les manuscrits. Ensuite le *tout* venant de *l'un*, et s'y rapportant, l'attire ici dans la phrase comme dans la pensée. Tout ce qui est ou paraît est nécessairement un, soi et non pas un autre; donc, si on n'admet pas l'unité ou la totalité qui en dérive au nombre des êtres, on ne peut admettre ni être ni génération. Loin de retrancher τὸ ἐν ἡ devant τὸ ὅλον, pour bien comprendre la phrase, il faut le replacer en idée devant le premier ὅλον : tout ce qui arrive à l'existence y arrive un et formant un tout. Les mots *un tout* marquent déjà le rapport exprimé plus bas positivement.

PAGE 252. — Aussi leurs adversaires s'en vont-ils avec raison pour les combattre, chercher dans une région supérieure et invisible des formes intelligibles et incorporelles, qu'ils les

forcent de reconnaître pour les véritables êtres. BEKKER, p. 190 : τοιγαροῦν οἱ πρὸς αὐτοὺς ἀμφισβητοῦντες μάλα εὐλαβῶς ἄνωθεν ἐξ ἀγράφτου ποθὲν ἀμύνονται, νοητὰ ἅττα καὶ ἀσώματα εἶδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι....

Par cette philosophie qui reconnaît εἶδη νοητὰ καὶ ἀσώματα, Platon ne peut entendre sa propre école ; car on verra plus bas qu'il met cette philosophie, avec le matérialisme des physiciens de l'école d'Ionie et la doctrine des Éléates, au nombre des hypothèses incomplètes, qui ne peuvent rendre compte ni de l'être ni du non-être. P. 271 : « Aussi bien parmi ceux qui mettent l'univers en mouvement que parmi ceux qui le tiennent au repos, comme étant un, et ceux enfin qui, dans le système des idées, veulent que l'être demeure toujours invariable et dans le même état.... » Bekker, p. 203 : ὅσοι κατ' εἶδη τὰ ὄντα κατὰ ταῦτα ὡσαύτως ἔχοντα εἶναί φασιν αἰεί. Ajoutez que dans ce dernier passage on ne peut mieux distinguer de l'école d'Élée, qui fait l'univers immobile dans l'unité, les partisans des idées qui le font toujours le même dans les idées qui le dominant. On ne peut donc croire que Platon, dans le passage précédent, ait parlé des Éléates ; et il faut chercher une autre école à laquelle on puisse rapporter à la fois ces deux passages ; et la seule école qui se présente est celle

de Mégare, sortie à la fois de l'école de Parménide et de l'école de Socrate, et contemporaine de Platon.

PAGE 260. — Évidemment ils diront que ce ne sont là ni des actions ni des passions; autrement ils diraient le contraire de ce qu'ils ont avancé tout à l'heure. — J'entends. — C'est à dire que.... BEKKER, p. 195.

Je me suis décidé, avec Schleiermacher, à maintenir l'ancien ordre d'interlocution. Van-Heusde, Heindorf et Bekker rapportent à Théétète la phrase *évidemment*, en réunissant *j'entends* et *c'est-à-dire* en une seule phrase, qu'ils attribuent à l'étranger. Schleiermacher avoue que la phrase affirmative, *évidemment*, n'est pas très-naturelle dans la bouche de l'étranger, à la suite des phrases interrogatives qui précèdent, et que celle-là, comme le remarque Heindorf, devrait aussi être interrogative, et par conséquent que δῆλον devrait être précédé d'une particule interrogative, telle que ἤ, le personnage qui fait une demande dans les dialogues de Platon ne faisant pas lui-même immédiatement la réponse, sans la proposer encore comme une demande nouvelle, avec quelque formule de doute. Il ajoute même qu'il est difficile de séparer *μανθανῶ* de *τόδεγε* *ὡς*, puisqu'il n'y a pas plus de raison pour faire

commencer l'autre personnage à ὡς qu'à τὸδεγε. Mais il lui semble que si on rapporte à Théétète *évidemment*, on lui attribue une intelligence trop prompte de la relation de la connaissance avec l'action, la passion et le mouvement, et qu'on fait jouer à l'étranger le rôle du jeune homme en lui faisant dire *μανθανῶ*, et qu'au contraire, si c'est Théétète qui dit *μανθανῶ*, le τὸδεγε, dans la bouche de l'étranger, est une introduction naturelle à ce qui suit, et où l'on voit que si Théétète avait compris la première conséquence (τὸδεγε), la seconde, dont l'exposition commence à Mais quoi : τί δαί...., ne s'était pas présentée à son esprit.

PAGES 261-263. — Mais quoi, par Jupiter ! Nous persuadera-t-on si facilement que dans la réalité, le mouvement, la vie, l'âme, l'intelligence ne conviennent pas à l'être absolu; que cet être ne vit ni ne pense, et qu'il demeure immobile, immuable, sans avoir part à l'auguste et sainte intelligence? BEKKER, p. 196 sqq.

Tout ceci était présent à Aristote ou était profondément passé dans son esprit, lorsqu'il écrivait l'admirable chapitre du douzième livre de la Métaphysique, où il revendique pour l'être en soi la pensée et la vie. L'identité des idées amène des formules

analogues. Ainsi, le *σεμνὸν καὶ ἅγιον νοῦν* de Platon rappelle la célèbre phrase du ch. IX : *εἴτε γὰρ μηθὲν νοεῖ, τί ἂν εἴη τὸ σεμνόν...* *διὰ γὰρ τοῦ νοεῖν τὸ τίμιον αὐτῷ ὑπάρχει*. Ici, comme en bien d'autres choses, l'invention et la substance de la pensée appartient à Platon ; une forme plus concise à Aristote. Il en faut dire autant des argumens de Platon contre l'immobilité de l'être absolu des Éléates et des Mégariques, argumens qu'Aristote a repris et dirigés contre les *Idées* platoniciennes.

PAGE 271. — Et ceux encore qui font l'univers tantôt un et tantôt multiple, soit qu'ils distinguent l'unité et l'infini sorti de l'unité, ou bien des élémens finis avec lesquels ils construisent un tout, qu'ils supposent que cette combinaison se renouvelle ou qu'ils la fassent éternelle. BEKKER, p. 203.

Il s'agit ici évidemment d'Héraclite et surtout d'Empédocle, et ce passage se rapporte à celui de la p. 241, où il est parlé des muses d'Ionie et de Sicile.

PAGE 275. — Rechercher si les genres se tiennent en toutes choses de manière à pouvoir se mêler indistinctement les uns avec les autres.... BEKKER, p. 206 : *καὶ δὴ καὶ διὰ πάντων εἰ συνέχοντα ταῦτα ἐστίν, ὥστε συμμίγνυσθαι δυνατὰ εἶναι*.



Je conserve, avec Bekker et Ast, la leçon ταῦτα, donnée par tous les manuscrits, contre Heindorf et Schleiermacher, qui la changent en τοιαῦτα; et je rapporte συνέχοντα et ταῦτα à γένη qui précède. Ὅστε n'exige pas un corrélatif aussi prononcé que τοιαῦτα. Schleiermacher prétend qu'il ne peut être question ici de savoir si les γένη sont eux-mêmes συνέχοντα, mais bien s'il y a des συνέχοντα qui servent au mélange des γένη, comme il a été dit plus haut que les voyelles servent à lier les consonnes. Cela est vrai, si on prend συνέχοντα à l'actif; mais on peut le prendre au neutre, comme je l'ai fait et comme l'a fait avant moi Ficin, qui traduit ainsi : *Si ista conveniunt adeo ut commisceri possint*. J'ajoute que si on change ταῦτα en τοιαῦτα, γένη se trouve être à la fois le régime de συνέχοντα et le sujet de δύναται εἶναι, ce qui rend la construction obscure et vicieuse.

PAGE 276. — Ainsi, celui qui est capable de faire ce travail, etc. BEKKER, p. 207 : οὐκοῦν ὄγε τοῦτο δυνατὸς ἰδρᾶν....

J'ai entièrement adopté l'explication que Heindorf a proposée de ce passage. Schleiermacher l'entend tout autrement; il pense qu'il est toujours question de la distinction des différentes classes d'idées, selon qu'elles peuvent se mêler à tout, ou qu'elles ne se mêlent à rien, ou qu'elles se mêlent à certaines

choses, et ne se mêlent pas à certaines autres. Ces différentes sortes d'idées seraient, suivant lui, celles dont il est question un peu plus bas, l'être, le repos et le mouvement, le même et l'autre. Par *μίαν ιδέαν διὰ πολλῶν*, ἐνὸς ἐκάστου κειμένου χωρὶς, πάντα διατεταμένην, il faudrait entendre l'être, en prenant *διὰ πολλῶν* pour l'équivalent de *διὰ πάντων*. Πολλὰς ἐτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἕξωθεν περιεχομένης se rapporterait à l'idée du même, qui embrasse plusieurs idées différentes d'une manière toute extérieure, ἕξωθεν, comme par exemple le mouvement et le repos dont on peut dire qu'ils sont le même, en tant qu'ils sont l'un et l'autre, quoique absolument différents entre eux. Μίαν αὖ δι' ὄλων πολλῶν ἐν ἐνὶ ζυνημιμένην se rapporterait à l'idée de l'autre, qui réunit plusieurs choses par leur rapport commun à une seule, ἐν ἐνί, autre qu'elles toutes. Enfin, πολλὰς χωρὶς πάντα διωρισμένης désignerait les idées opposées telles que le mouvement et le repos, etc., qui n'ont rien de commun l'un avec l'autre. Heindorf remarque fort bien que *μία ιδέα διὰ πολλῶν*, etc., ne s'applique pas moins bien aux idées du même et de l'autre, qu'à l'idée de l'être. On peut ajouter que *πολλὰς ἐτέρας ἀλλήλων*, etc., s'appliquerait aussi bien à l'idée de l'autre qu'à celle du même, même en donnant à l'expression ἕξωθεν περιεχομένης la force que lui attribue Schleiermacher : car la différence des choses en tant qu'elles diffèrent

toutes d'une même chose à laquelle on les compare, n'est pas un caractère moins extérieur que l'identité attribuée à des choses différentes par cela seul qu'elles sont. En outre, Schleiermacher avoue lui-même que l'explication qu'il propose ne tient pas suffisamment compte de l'opposition établie par Platon, d'abord entre *μία διὰ πολλῶν* et *πολλαὶ ὑπὸ μίας*, puis entre *μία διὰ πολλῶν* et *πολλαὶ πάντα χωρὶς διωρισμένοι*. Enfin, j'ajoute que *διαριεῖσθαι κατὰ γένος* qui précède tout ce passage, et *διακρίνειν κατὰ γένος* qui le résume, prouvent suffisamment qu'il y est question de la subordination des genres, des espèces et des individus. *Μία ἰδέα διὰ πολλῶν*, etc., c'est l'idée de l'espèce qui réunit les individus; *πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων*, etc., ce sont les espèces comprises dans l'extension d'un même genre; *ὅλα πολλὰ*, etc., sont les genres contenus dans des genres plus élevés; *πολλὰ χωρὶς πάντα διωρισμένοι* sont les espèces ou idées qui ne peuvent se ramener à un genre supérieur.

PAGE 287. — Car la nature de l'autre, répandue en tout... BEKKER, p. 214 : *κατὰ πάντα γὰρ ἡ θατέρου φύσις....*

La nature de l'autre, *ἡ φύσις*, c'est l'idée, c'est le genre de l'autre; comme il a été dit plus haut, Bekker, p. 212 : *μετέχων τῆς ἰδέας τῆς θατέρου*, et plus bas :

ἡ θατέρου φύσις, Bekker, 216, l. 9, et encore plus bas; *ibid.*, l. 17 sqq. Φύσις est employé constamment pour l'idée; c'est l'antécédent du sens si fréquent de φύσις dans Aristote, où φύσις se prend perpétuellement pour μορφή, εἶδος, τό τι, τότε ἦν εἶναι.

PAGE 293. — Et comme nous avons vu que le grand est grand, que le beau est beau, que le non grand est non grand, et que le non beau est non beau, de même avons-nous dit et devons-nous encore dire que le non-être existe à l'état de non-être.... BEKKER, p. 218.

Boeckh, Heindorf, Schleiermacher et Bekker, retranchent les mots καὶ τὸ μὴ μέγα μὴ μέγα καὶ τὸ μὴ κάλον μὴ κάλον. Mais d'abord tous les manuscrits les donnent; ensuite ils servent à amener τὸ μὴ ὄν ἔστι μὴ ὄν, et je les crois nécessaires logiquement.

PAGE 296. — En effet, mon cher, cette manie de séparer toutes choses les unes des autres, absurde en elle-même, annonce un esprit étranger aux muses et à la philosophie. BEKKER, p. 221.

Schleiermacher soupçonne que toute cette polémique est dirigée contre Antisthènes, Aristote, Métaph. V, 29; et, en effet, la fin du *Sophiste* a bien l'air de renfermer une foule d'allusions, dont la trace précise nous échappe.

PAGE 308. — C'est-à-dire ce qui est autre que ce qui est sur ton compte. BEKKER, p. 229.

Il m'a été impossible de ne pas adopter, avec tous les critiques, la correction de Cornarius, ὄντων pour ὄντως, malgré l'unanimité des manuscrits.

PAGE 310. — Et quand cela se fait en silence dans l'âme par la pensée, n'est-ce pas opinion qu'il faut l'appeler? BEKKER, p. 231.

Ast reproche à Schleiermacher d'avoir traduit ici δόξα par *Vorstellung*, *représentation*, qui traduirait mieux φαντασία, et il propose de rendre δόξα par *Urtheil*, *jugement*. Dans le *Théétète*, j'ai traduit δόξα par *jugement*, parce qu'il importait d'y distinguer sévèrement la δόξα de l'αἰσθήσις. Mais il m'a paru qu'ici, et dans la plupart des cas, le mot *opinion* qui implique un acte de l'esprit, sans dire si c'est un jugement proprement dit ou une aperception immédiate, tenait le juste milieu entre la prétention de Ast et la traduction de Schleiermacher, entre une intuition de la pure imagination et une opération toute logique.

## NOTES

### SUR LE POLITIQUE.

---

Nous avons eu moins de ressources encore pour le *Politique* que pour le *Cratyle* et le *Sophiste*. Toute édition critique nous a manqué, et nous avons été réduits aux éditions générales de Bekker et de Ast, et à la traduction de Schleiermacher.

Ce dialogue, qui contient le premier essai politique de Platon, est traduit ici en français pour la première fois.

PAGE 358. — Voilà notre espèce humaine réunie et courant de compagnie avec l'espèce la plus noble à la fois et la plus agile. BEKKER, p. 266.

Passage très obscur. Quelle est cette autre espèce qui, avec l'espèce humaine, compose les deux espèces en question, γενοῖν δυοῖν? Ast (*Platon's Leb.*, p. 234, et l'édition du *Phèdre*, p. 313) dit qu'incontestablement, *ohne Zweifel*, c'est un oiseau, une oie, *etwa Gänse*. Mais cette hypothèse, donnée comme incontestable, manque à la première condition du

problème, savoir, que l'animal en question ait quatre pieds, *δυοῖν ποδοῖν δις περ*. Il faut donc admettre l'hypothèse de Schleiermacher, que c'est un cochon ; car il ne reste pas d'autre animal domestique à quatre pieds. Mais nous ne pouvons plus suivre Schleiermacher dans l'explication de *γένει τῷ τῶν ὄντων γενναιοτάτῳ καὶ ἄμα εὐχερεστάτῳ*. Il retranche *γένει*, qui est dans tous les manuscrits, lit τὸ τ. ὁ. *γενναιοτάτον*, qu'aucun manuscrit ne donne, au lieu de τῷ τ. ὁ. *γενναιοτάτῳ*, supprime *καὶ ἄμα*, met τῷ devant *εὐχ.*, et tire du tout le sens suivant : l'espèce humaine, cette espèce la plus noble, est en compagnie de l'espèce la plus vile. Si l'on veut s'en tenir au texte, il faut absolument rapporter τῷ *γένει γενναιοτάτῳ καὶ εὐχερεστάτῳ* à la même espèce, et à une espèce autre que l'homme, à l'espèce animale domestique à quatre pieds, c'est-à-dire au cochon. Cela posé, on est condamné à prendre ironiquement *γένει τ. τ. ὁ. γενναιοτάτῳ*, explication qui s'était déjà présentée à Schleiermacher, et à entendre avec Ast *εὐχερὲς* dans le sens de *expeditus*, lesté, agile, léger. En effet, on voit en ce même endroit qu'il s'agit de deux espèces, dont l'une irait plus vite que l'autre, et arriverait plutôt au but qu'elles poursuivraient ensemble. C'est aussi l'image sous laquelle est présentée la comparaison du roi et du gardien de cette espèce inconnue : *ἕνδιαιθεῶν καὶ ἕνδιόρου*

πεπορευομένος. La preuve que l'homme et le roi sont ici comparés à quelque objet ignoble, c'est cette réflexion de Platon, qui se trouve déjà dans le *Sophiste*, et qui revient à la fin de ce passage : « La méthode de division ne s'inquiète pas de ce qui est noble et de ce qui ne l'est pas; elle ne méprise pas plus le petit que le grand, mais elle va toujours à ce qui est le plus vrai. »

PAGE 340. — Ainsi les hérauts obéissent d'abord, et c'est après avoir reçu la pensée d'un autre qu'ils commandent. BEKKER, p. 258 : οὐκοῦν καὶ τὸ κηρυκικὸν φῶλον ἐπιταχθέν, ταλλότρια νοήματα παραδεχόμενον.

Je conviens que ἐπιταχθέν tout seul, pour ἐπιταχθέν ἔστι, ἐπιταττέται, est un peu étrange, et que la correction de Van-Heusde, ἐπιταχθέντ' ἀλλότ., est séduisante. Mais Bekker, qui a dû la chercher dans les manuscrits, ne l'y a pas trouvée; et puis νοήματα ἐπιταχθέντα, des pensées commandées, a aussi son étrangeté. J'ai donc cru devoir m'en tenir à l'ancien texte. Mais Van-Heusde a raison dans les deux passages analogues : Bekker, p. 355, πραττόμεν' ἀγασθέντες, au lieu de πραττόμεν ἀγασθ.; et plus bas, Bekker, p. 360, νομίσασ' αὐτῶν pour νομίσας αὐτῶν.

PAGE 360. — Distinguer dans les bipèdes qui



vivent en troupe l'espèce nue de celle qui porte des plumes....

Le bipède qui vit en troupe, et qui est sans plumes, c'est l'homme. Serait-ce ce passage qui aurait fait dire à Diogène, en montrant un coq déplumé: Voilà l'homme de Platon? D. de Laërte *in Diog.* VI, 40.

PAGE 375. — Et livré à la terre autant de germes qu'il lui avait été prescrit.... BEKKER, p. 280 : καὶ ὅσα ἦν ἐκάστη προσταχθέντα, τοσαῦτα εἰς γῆν σπέρματα πεσούσης....

Ce passage ne me paraît pas aussi corrompu que le pensent Schleiermacher et Bekker. D'abord Fischer prétend que πεσούσης peut se prendre au sens actif, pour βαλούσης. Ensuite, si la remarque de Schleiermacher sur σπέρματα est vraie, il faut admettre que dans ce récit fabuleux l'auteur a très bien pu oublier quelque'une des données mêmes de la fable. Il y a dans Platon plus d'un exemple de semblables négligences.

PAGE 377. — Répare ce qui s'est altéré ou détruit.... BEKKER, p. 282 : τὰ νοσήσαντα καὶ λυθέντα.... κοσμεῖ....

On ne voit pas pourquoi Van-Heusde veut supprimer τὰ et entendre (τὸν κόσμον) νοσήσαντα καὶ λυθέντα

Le monde entier n'avait pas été détruit, mais seulement certaines choses dans le monde.

PAGE 381. — Il ne nous faut ni plus ni moins rechercher la vraie définition. BEKKER, p. 285.

Bekker a trouvé dans ses manuscrits l'excellente correction *ῥητητέου... ἂν εἴησαν*, proposée par Van Heusde.

PAGE 408. — La longueur, la profondeur, la largeur et l'épaisseur. BEKKER, p. 306 : *καὶ μήκη καὶ βάθη καὶ πλάτη καὶ παχύτητας*.

Il semble que la longueur, la largeur et la profondeur épuisent les dimensions de l'espace, et qu'il ne reste plus ensuite à considérer que le mouvement. Aussi H. Étienne a-t-il proposé la correction *ταχύτητας*, et Schleiermacher l'a adoptée. Mais un peu plus bas, dans ce même dialogue, Bekker, p. 338, Platon met à la fois *βάθεισιν* et *πάχεσιν*. Il n'y a donc pas de raison de l'effacer dans un endroit plus que dans l'autre, et nous avons suivi Bekker et les manuscrits, quoiqu'il nous paraisse toujours y avoir un peu de luxe dans cette énumération des divisions de l'espace.

PAGE 409. — Beaucoup de doctes personnages avancent quelquefois comme une sage sentence, que l'art de mesurer s'étend à tout ce

qui arrive dans le monde. BEKKER, p. 306-307 :

ὡς ἄρα μετρητικὴ περὶ πάντ' ἐστὶ τὰ γιγνόμενα.

Il s'agit ici, sans aucun doute, des pythagoriciens.

PAGES 412-414.

Réponse indirecte aux critiques qui avaient été faites de la longueur des discours de Socrate et de Platon. Le ton de l'apologie est ici sensible sous celui du dédain. On ne peut trop répéter qu'il y a dans Platon une foule d'allusions aux discussions contemporaines, qui sont presque entièrement perdues pour nous, et qu'il est à peine en notre pouvoir de soupçonner.

PAGE 424. — Il y a encore l'espèce des prêtres....

Ce passage est très précieux par la différence nette et précise qu'il établit entre le gouvernement sacerdotal et le gouvernement de Platon, où les prêtres ne sont considérés que comme des serviteurs de l'État. Ce caractère de la politique platonicienne se retrouve dans les *Lois*, liv. VI.

PAGE 449. — Ensuite il faudra que quiconque le voudra, parmi ceux qui en ont le droit....

BEKKER, p. 338 : τὸν βουλόμενον, οἷς ἔξεστι....

Schleiermacher *wohin*. Ast lit οἷ, et traduit : *quò oporteat*. J'entends : τὸν βουλόμενον τῶν οἷς ἔξ. C'est une restriction qui se rapporte à ce qu'a dit plus haut le jeune Socrate : exercer une telle autorité n'appartient pas au premier venu ; il faut avoir qualité pour cela.

PAGE 456. — Quand il est évident qu'en toute autre affaire ce principe serait une cause de ruine. BEKKER, p. 343 ; *έτέρα προσχρωμένη παντὶ κατάδηλος ὡς πάντ' ἂν διολέσειε τὰ ταύτη γιγνόμενα*.

Schleiermacher trouve ce passage defectueux, et il rapporte *έτέρα* à *πολιτεία*, qu'il tire de *πολιτείας*, de la phrase précédente ; mais si la grammaire peut admettre *πολιτεία*, le sens le repousse invinciblement, puisqu'il s'agit de tirer une induction politique de ce qui arriverait en d'autres matières, si l'on y suivait le même principe. Je lis donc *έτέρα* et non *έτέρα* avec Bekker, et je le prends adverbialement, ce qui n'est pas sans exemple ; ou s'il fallait le rapporter à quelque mot précédent, je le rapporterais plutôt à *πράξει*, de *τὰς πράξεις*, qui précède immédiatement, ou à *τέχνη*, dont il a été parlé plus haut.

PAGE 462. — Et cet art de la parole qui participe de la puissance royale. BEKKER, p. 348 : *βασιλικῆ κοινωνοῦσα ῥητορεία*.

Ῥητορεία, mot inusité, au lieu de ῤητορικὴ, probablement inventé par Platon, dit Schleiermacher, pour désigner une autre rhétorique que la rhétorique vulgaire. Cette distinction de deux sortes de rhétorique, ou plutôt de la vraie éloquence et de la rhétorique, est en germe dans le *Phèdre*, et elle a son développement dans le *Gorgias*.

PAGE 464. — A quel art maintenant attribuons-nous la puissance de persuader la foule et la multitude par de vaines paroles et non par des raisons solides? BEKKER, p. 349: τίτι τὸ πειστικὸν οὖν ἀποδώσομεν ἐπιστήμη πλῆθους τε καὶ ὄχλου διὰ μυθολογίας ἀλλὰ μὴ διὰ διδασχῆς;

Schleiermacher entend τίτι absolument, et rapporte ἐπιστήμη à τὸ πειστικόν, la puissance de persuader avec science, *mit Erkenntniss*. Mais μὴ διὰ διδασχῆς s'oppose à ce sens. Ensuite, τίτι, tout seul, appellerait en réponse un nom propre plutôt qu'un nom de chose, et si on peut dire πειθεῖν ἐπιστήμη, on dirait beaucoup moins τὸ πειστικὸν ἐπιστήμη. Enfin, c'est ici tout simplement une variante de la phrase qui suit: ποία προσθήσωμεν ἐπιστήμη;

*Ibid.* — Ou s'il faut s'abstenir tout-à-fait....

BEKKER, *ibid.*: ἢ καὶ τὸ παράπαν ἔχειν.

Ἐχειν est s'abstenir; et s'abstenir est en effet, le der-


nier parti qui reste après l'alternative indiquée. Ast veut lire λέγειν, qui ne peut être admis; car λέγειν semble précisément une des deux choses écartées, savoir, πράττειν διὰ πειθοῦς.

FIN.

---

# TABLE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS LE TOME ONZIÈME.



ARGUMENS.	Page 1
CRATYLE.	1
LE SOPHISTE.	161
LE POLITIQUE.	329
NOTES.	489.





OEUVRES  
DE PLATON,

TRADUITES

PAR VICTOR COUSIN.

TOME DOUZIÈME.

---

PARIS,

REY ET GRAVIER, LIBRAIRES,

QUAI DES AUGUSTINS, 45.

---

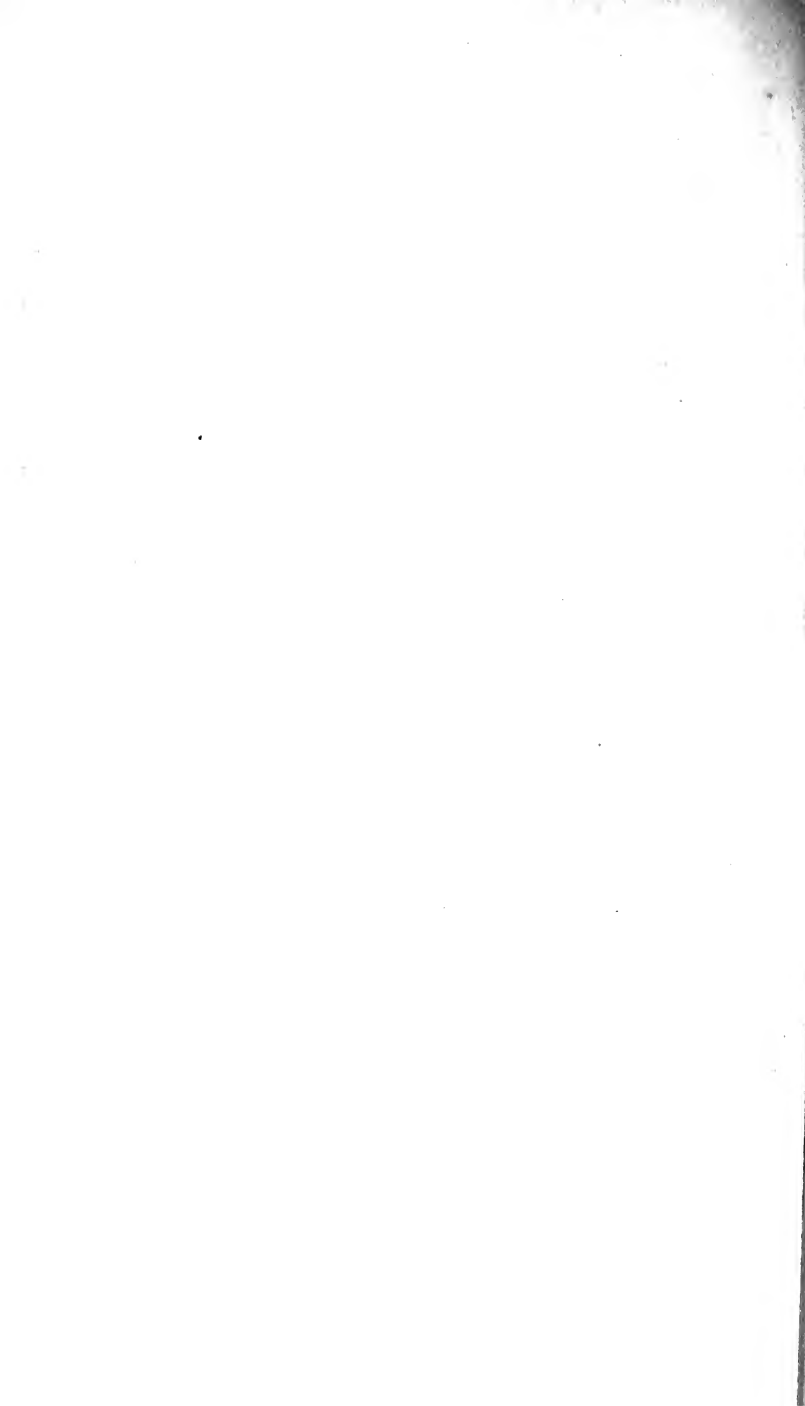
M DCCC XXXIX.



# PARMÉNIDE

OU

SUR LES IDÉES.



# PARMÉNIDE

OU

## SUR LES IDÉES.\*

CÉPHALÉ raconte \*\*.

A notre arrivée à Athènes, de Clazomène \*\*\*, notre patrie, nous rencontrâmes sur la place publique Adimante et Glaucon \*\*\*\*. Adimante me dit

\* Ce second titre, comme en général tous les seconds titres, n'appartient point à Platon. Proclus le dit expressément dans son Commentaire, édit. de Paris, liv. I, p. 14 : ὡς καὶ τὸν διάλογον ἐπιγράψαι τινὰς περὶ τῶν εἰδῶν. Il dit aussi que cette seconde inscription est très-ancienne, παμπάλαιον οὔσαν, *ibid.*, p. 22. Elle remonte au moins jusqu'à Thrasyllé, c'est-à-dire au premier siècle.

\*\* Ce ne peut être le Céphale de la *République*. La raison décisive, c'est que le Céphale de la *République* est de Syracuse et celui-ci de Clazomène. Proclus dit seulement : τὸ Κέφαλος, p. 13.—\*\*\* Ville d'Ionie.

\*\*\*\* Malgré quelques petites difficultés chronologiques, qui, comme on le sait, n'embarrassent guère Platon, Adimante, Glaucon et Antiphon sont évidemment, selon nous, ses trois frères, et les personnages de la *République*. Autrement Platon n'aurait pas manqué de le dire; ou c'eût été nous induire en erreur comme à plaisir. Toute l'antiquité l'a ainsi compris. Voyez Plutarque, cité par Heindorf, de *Frat. Am.* II.

en me prenant la main : Bonjour, Céphale ! Si tu as besoin ici de quelque chose qui soit en notre pouvoir, tu n'as qu'à parler. — Mais, lui dis-je, c'est pour cela même que je suis venu ; j'ai quelque chose à vous demander. — Parle, reprit-il. — Quel était, lui demandai-je, le nom de votre frère maternel ? je ne m'en souviens pas ; il était encore enfant quand je vins ici pour la première fois de Clazomène, et il y a fort long-temps. Son père s'appelait, je crois, Ppyrilampe. — Oui, me dit-il, et lui Antiphon. Mais où veux-tu en venir ? — Voici, lui dis-je, de mes compatriotes, grands amateurs de philosophie ; ils ont entendu dire que ce même Antiphon était intimement lié avec un certain Pythodore \*, ami de Zénon, et qu'il se rappelait les entretiens de Socrate avec Zénon et Parménide, pour les avoir souvent entendu

Proclus donne partout Adimante et Glaucon comme les personnages de la *République*; et p. 67, il rappelle ainsi l'histoire de la famille de Platon. « Quant à l'histoire, si quelqu'un en est curieux, voici les faits : Perictione eut d'Ariston, son premier mari, trois enfants : Platon, Adimante et Glaucon. « Après la mort d'Ariston, elle se remaria avec Ppyrilampe, « dont il est parlé dans le *Gorgias*, et qui lui-même avait eu « une première femme, laquelle lui avait donné un fils, appelé « Démos. Perictione eut en secondes noces, de ce Ppyrilampe, « un quatrième fils, Antiphon; et voilà pourquoi celui-ci est « nommé dans cet endroit du *Parménide* le frère maternel « de Glaucon et d'Adimante. Tels sont les faits historiques. »

\* Voyez le *premier Alcibiade*.

répéter à Pythodore. — C'est vrai, dit-il. — Eh bien ! ces entretiens, nous désirons les entendre. — Ce ne sera pas difficile, reprit Adimante ; car il se les est rendus familiers dès sa première jeunesse. Il est maintenant auprès de son aïeul, qui porte le même nom que lui, et il s'occupe presque exclusivement de l'éducation des chevaux. Allons le trouver, si vous voulez. Il vient de partir d'Athènes pour se rendre chez lui, à Mélite \*, tout près d'ici. Cela dit, nous nous mîmes en route, et nous rencontrâmes Antiphon chez lui, au moment où il donnait à un ouvrier une bride à raccommoder. Celui-ci congédié, ses frères lui expliquèrent le motif de notre visite, et Antiphon me salua, me reconnaissant pour m'avoir vu à mon premier voyage. Nous le priâmes de nous répéter les entretiens de Socrate avec Zénon et Parménide : il hésita d'abord, nous assurant que c'était un grand travail ; cependant il finit par y consentir. Voici ce que nous dit alors Antiphon.

Pythodore me raconta qu'un jour Zénon et Parménide arrivèrent à Athènes pour les grandes Panathénées \*\*. Parménide, déjà vieux et blanchi

\* Mélite, dème de la tribu de Cécrops. Meursius, *de Pop. Att.*, p. 75.

\*\* Les petites Panathénées se célébraient chaque année ; les grandes, tous les cinq ans.

par les années (il avait près de soixante-cinq ans), était beau encore et de l'aspect le plus noble. Zénon approchait de la quarantaine : c'était un homme bien fait, d'une figure agréable, et il passait pour être très aimé de Parménide \*. Ils demeurèrent ensemble chez Pythodore, hors des murs, dans le Céramique \*\*; et c'est là que Socrate vint, suivi de beaucoup d'autres personnes, entendre lire les écrits de Zénon; car c'était la première fois que celui-ci et Parménide les avaient apportés avec eux à Athènes. Socrate était alors fort jeune \*\*\*. Zénon faisait lui-même la lecture, Parménide étant par hasard absent; et il était déjà près d'achever lorsque Pythodore entra, accompagné de Parménide et d'Aristote, qui fut plus tard un des trente \*\*\*\*. Il n'entendit donc que fort peu de ce qui restait encore à lire;

\* Le texte dit : παιδικά. Heindorf prétend qu'il ne faut pas entendre ici ce mot dans un plus mauvais sens que le mot ἐραστός que Socrate se donne à lui-même relativement à Alcibiade.

\*\* Quartier d'Athènes, que Proclus et le Scholiaste divisent en deux, le Céramique intérieur et le Céramique hors de la ville.

\*\*\* Platon dit trois fois que Socrate, très jeune, a conversé avec Parménide, très vieux, dans le *Théétète*, dans le *Sophiste* et ici; et Fülleborn, dans les *Beyträge zur Geschichte der Philosophie*, t. VI, p. 12, et Schleiermacher, ont prouvé qu'il n'y a là aucune impossibilité chronologique.

\*\*\*\* Xénophon, *Hist. Gr. II.*



mais auparavant il avait déjà entendu Zénon.

Socrate ayant écouté jusqu'à la fin, invita Zénon à relire la première proposition du premier livre. Cela fait, il reprit : Comment entends-tu ceci, Zénon : si les êtres sont multiples, il faut qu'ils soient à la fois semblables et dissemblables entre eux ? Or, cela est impossible ; car ce qui est dissemblable ne peut être semblable, ni ce qui est semblable être dissemblable. N'est-ce pas là ce que tu entends ? — C'est cela même, répondit Zénon. — Si donc il est impossible que le dissemblable soit semblable et le semblable dissemblable, il est aussi impossible que les choses soient multiples ; car si les choses étaient multiples, il faudrait en affirmer des choses impossibles. N'est-ce pas là le but de tes raisonnements, de prouver, contre l'opinion commune, que la pluralité n'existe pas ? Ne penses-tu pas que chacun de tes raisonnemens en est une preuve, et que par conséquent tu en as donné autant de preuves que tu as établi de raisonnemens ? Voilà ce que tu veux dire, ou j'ai mal compris. — Non pas, dit Zénon, tu as fort bien compris le but de mon livre. — Je vois bien, Parménide, dit alors Socrate, que Zénon t'est attaché non-seulement par les liens ordinaires de l'amitié, mais encore par ses écrits ; car il dit au fond la même chose :

que toi ; seulement il s'exprime en d'autres termes, et cherche à nous persuader qu'il nous dit quelque chose de différent. Toi, tu avances dans tes poèmes \* que tout est un, et tu en apportes de belles et de bonnes preuves ; lui, il prétend qu'il n'y a pas de pluralité, et de cela aussi il donne des preuves très nombreuses et très fortes. De la sorte, en disant, l'un que tout est un, l'autre qu'il n'y a pas de pluralité, vous avez l'air de soutenir chacun de votre côté des choses toutes différentes, tandis que vous ne dites guère que la même chose, et vous croyez nous avoir fait prendre le change à nous autres ignorants. — Tu as raison, Socrate, répondit Zénon ; cependant tu n'as pas tout-à-fait saisi le vrai sens de mon livre, quoique tu saches très bien, comme les chiennes de Laconie \*\*, suivre la piste du discours. Ce que tu n'as pas compris, d'abord, c'est que je ne mets pas à cet ouvrage tant d'importance, et qu'en écrivant ce que tu dis que j'ai eu en pensée, je n'en fais pas mystère, comme si je faisais là quelque chose de

\* Voyez Arist. *Met.* I. 5. III. 4. *Phys.* I. 3. *Simpl. in Arist. Phys.*, p. 17 et 31. Sur la question de savoir si Parménide avait composé des poèmes ou un seul poème, voyez Fülleborn, *Beyt.*, VII, p. 16.

\*\* Arist. *de gener. animal.*, V. 2. Cf. Meursius, *Miscell. lacon.* III. 1.

bien extraordinaire. Mais tu as rencontré juste en un point : la vérité est que cet écrit est fait pour venir à l'appui du système de Parménide, contre ceux qui voudraient le tourner en ridicule en montrant que si tout était un, il s'en suivrait une foule de conséquences absurdes et contradictoires. Mon ouvrage répond donc aux partisans de la pluralité et leur renvoie leurs objections et même au-delà, en essayant de démontrer qu'à tout bien considérer, la supposition qu'il y a de la pluralité conduit à des conséquences encore plus ridicules que la supposition que tout est un. Entraîné par l'esprit de controverse, j'avais composé cet ouvrage dans ma jeunesse, et on me le déroba avant que je me fusse demandé s'il fallait ou non le mettre au jour. Ainsi, Socrate, tu te trompais en croyant cet écrit inspiré par l'ambition d'un homme mûr, au lieu de l'attribuer au goût de dispute d'un jeune homme. Du reste, je l'ai déjà dit, tu n'as pas mal caractérisé mon ouvrage. — Soit, répondit Socrate : je crois que les choses sont telles que tu le dis ; mais dis-moi, ne penses-tu pas qu'il existe en elle-même une idée de ressemblance, et une autre, contraire à celle-là, savoir, une idée de dissemblance, et que ces deux idées existant, toi et moi et tout ce que nous appelons plusieurs, nous en

participons ; que les choses qui participent de la ressemblance, deviennent semblables en tant et pour autant qu'elles y participent , et dissemblables celles qui participent de la dissemblance, et semblables et dissemblables en même temps celles qui participent à la fois des deux idées ? Or, que tout participe de ces deux contraires et que cette double participation rende les choses à la fois semblables et dissemblables entre elles, qu'y a-t-il là d'étonnant ? Mais si l'on me montrait la ressemblance elle-même devenant dissemblable et la dissemblance semblable, voilà ce qui m'étonnerait, tandis qu'il ne me paraîtrait pas extraordinaire que, participant de ces deux idées différentes, les choses fussent aussi différemment affectées, non plus que si on me démontrait que tout est un par participation de l'unité, et multiple par participation de la multiplicité. Mais prouver que l'unité en soi est pluralité, et la pluralité en soi unité, voilà ce qui me surprendrait ; et de même, pour tout le reste, il ne faudrait pas moins s'étonner si on venait à démontrer que les genres et les espèces sont en eux-mêmes susceptibles de leurs contraires ; mais il n'y aurait rien de surprenant à ce qu'on démontrât que moi je suis à la fois un et multiple. Pour prouver que je suis multiple, il suffirait de montrer que la partie de ma personne qui est à droite diffère de celle qui est

à gauche, celle qui est devant de celle qui est derrière, et de même pour celles qui sont en haut et en bas; car, sous ce rapport, je participe, ce me semble, de la multiplicité. Et, pour prouver que je suis un, on dirait que de sept hommes ici présents j'en suis un, de sorte que je participe aussi de l'unité. L'un et l'autre serait vrai. Si donc on entreprend de prouver que des choses telles que des pierres ou du bois \*, sont à la fois unes et multiples, nous dirons qu'en nous montrant là une unité multiple et une multitude une, on ne nous prouve pas que l'un est le multiple et que le multiple est l'un, et qu'on ne dit rien qui étonne et que nous n'accordions tous. Mais si, comme je viens de le dire, après avoir mis à part les idées en elles-mêmes, comme la ressemblance et la dissemblance, la multiplicité et l'unité, le repos et le mouvement et toutes les autres du même genre; si, dis-je, on venait à démontrer que les idées sont susceptibles de se mêler et de se séparer ensuite, voilà, Zénon, ce qui me surprendrait. Je reconnais la force que tu as déployée dans tes raisonnemens; mais, je te le répète, ce que j'admirerais bien davantage, ce serait qu'on pût me montrer la même contradiction impli-

\* Tout cet endroit et les exemples qui le terminent, rappellent le célèbre passage du *Phédon*, t. I, p. 223-226.

quée dans les idées elles-mêmes, et faire pour les objets de la pensée ce que tu as fait pour les objets visibles.

Pendant que Socrate parlait ainsi, Pythodore crut, à ce qu'il me dit, que Parménide et Zénon se fâcheraient à chaque mot. Mais, au contraire, ils prêtaient une grande attention et se regardaient souvent l'un l'autre en souriant comme s'ils étaient charmés de Socrate; ce qu'en effet, après que celui-ci eut cessé de parler, Parménide exprima en ces termes : Que tu es louable, Socrate, dans ton ardeur pour les recherches philosophiques ! Mais, dis-moi, distingues-tu en effet, comme tu l'as dit, d'une part les idées elles-mêmes, et de l'autre ce qui en participe, et crois-tu que la ressemblance en elle-même soit quelque chose de distinct de la ressemblance que nous possédons; et de même pour l'unité, la multitude et tout ce que tu viens d'entendre nommer à Zénon ? — Oui, répondit Socrate. — Peut-être, continua Parménide, y a-t-il aussi quelque idée en soi du juste, du beau, du bon et de toutes les choses de cette sorte ? — Assurément, reprit Socrate. — Eh quoi ! y aurait-il aussi une idée de l'homme séparée de nous et de tous tant que nous sommes, enfin une idée en soi de l'homme, du feu ou de l'eau ? — J'ai souvent douté, Parménide, ré-

pondit Socrate, si on en doit dire autant de toutes ces choses que des autres dont nous venons de parler. — Es-tu dans le même doute, Socrate, pour celles-ci, qui pourraient te paraître ignobles, telles que poil, boue, ordure, enfin tout ce que tu voudras de plus abject et de plus vil? et crois-tu qu'il faut ou non admettre pour chacune de ces choses des idées différentes de ce qui tombe sous nos sens? — Nullement, reprit Socrate; ces objets n'ont rien de plus que ce que nous voyons; leur supposer une idée serait peut-être par trop absurde. Cependant, quelquefois il m'est venu à l'esprit que toute chose pourrait bien avoir également son idée. Mais quand je tombe sur cette pensée, je me hâte de la fuir, de peur de m'aller perdre dans un abîme sans fond. Je me réfugie donc auprès de ces autres choses dont nous avons reconnu qu'il existe des idées, et je me livre tout entier à leur étude. — C'est que tu es encore jeune, Socrate, reprit Parménide; la philosophie ne s'est pas encore emparée de toi, comme elle le fera un jour si je ne me trompe, lorsque tu ne mépriseras plus rien de ces choses. Aujourd'hui tu regardes l'opinion des hommes à cause de ton âge. Dis-moi, crois-tu donc qu'il y a des idées dont les choses qui en participent tirent leur dénomination; comme, par

exemple, ce qui participe de la ressemblance est semblable; de la grandeur, grand; de la beauté et de la justice, juste et beau? — Oui, dit Socrate. — Et tout ce qui participe d'une idée, participe-t-il de l'idée entière, ou seulement d'une partie de l'idée? ou bien y a-t-il encore une autre manière de participer d'une chose? — Comment cela serait-il possible, répondit Socrate. — Eh bien! crois-tu que l'idée soit tout entière dans chacun des objets qui en participent, tout en étant une? ou bien quelle est ton opinion? — Et pourquoi l'idée n'y serait-elle pas? répartit Socrate. — Ainsi, l'idée une et identique serait à la fois tout entière en plusieurs choses séparées les unes des autres, et par conséquent elle serait elle-même hors d'elle-même? — Point du tout, reprit Socrate; car, comme le jour, tout en étant un seul et même jour, est en même temps dans beaucoup de lieux sans être pour cela séparé de lui-même, de même chacune des idées sera en plusieurs choses à la fois sans cesser d'être une seule et même idée. — Voilà, Socrate, une ingénieuse manière de faire que la même chose soit en plusieurs lieux à la fois; comme si tu disais qu'une toile dont on couvrirait à la fois plusieurs hommes, est tout entière en plusieurs; n'est-ce pas à peu près ce que tu veux



dire? — Peut-être. — La toile serait-elle donc tout entière au-dessus de chacun, ou bien seulement une partie? — Une partie. — Donc, Socrate, les idées sont elles-mêmes divisibles, et les objets qui participent des idées ne participent que d'une partie de chacune, et chacune n'est pas tout entière en chacun, mais seulement une partie. — Cela paraît clair. — Voudras-tu donc dire, Socrate, que l'idée qui est une, se divise en effet et qu'elle n'en reste pas moins une? — Point du tout. — En effet, si tu divises, par exemple, la grandeur en soi, et que tu dises que chacune des choses qui sont grandes, est grande par une partie de la grandeur plus petite que la grandeur elle-même, ne sera-ce pas une absurdité manifeste? — Sans doute. — Eh quoi! un objet quelconque qui ne participerait que d'une petite partie de l'égalité, pourrait-il par cette petite chose, moindre que l'égalité elle-même, être égal à une autre chose? — C'est impossible. — Si quelqu'un de nous avait en lui une partie de la petitesse, comme la petitesse elle-même sera naturellement plus grande que sa partie; ce qui est le petit en soi ne serait-il pas plus grand, tandis que la chose à laquelle s'ajoute ce qu'on lui enlève, en sera plus petite et non plus grande qu'auparavant? — C'est impossible, reprit Socrate. — Mais enfin, Socarte,

de quelle manière veux-tu que les choses participent des idées, puisqu'elles ne peuvent participer ni de leurs parties ni de leur totalité? — Par Jupiter, répondit Socrate, cette question ne me paraît pas facile à résoudre. — Que penseras-tu maintenant de ceci? — Voyons. — Si je ne me trompe, toute idée te paraît être une, par cette raison : lorsque plusieurs objets te paraissent grands, si tu les regardes tous à la fois, il te semble qu'il y a en tous un seul et même caractère, d'où tu infères que la grandeur est une. — C'est vrai, dit Socrate. — Mais quoi! si tu embrasses à la fois dans ta pensée la grandeur elle-même avec les objets grands, ne vois-tu pas apparaître encore une autre grandeur avec un seul et même caractère qui fait que toutes ces choses paraissent grandes? — Il semble. — Ainsi, au-dessus de la grandeur et des objets qui en participent, il s'élève une autre idée de grandeur; et au-dessus de tout cela ensemble une autre idée encore, qui fait que tout cela est grand, et tu n'auras plus dans chaque idée une unité, mais une multitude infinie. — Mais, Parménide, reprit Socrate, peut-être chacune de ces idées n'est-elle qu'une pensée qui ne peut exister ailleurs que dans l'âme. Dans ce cas, chaque idée serait une et indivisible, et tu ne pourrais plus lui appliquer ce que tu viens de

dire. — Comment! chaque pensée serait-elle une, sans que ce fût la pensée de rien? — C'est impossible. — Ce serait donc la pensée de quelque chose? — Oui. — De quelque chose qui est, ou qui n'est pas? — De quelque chose qui est. — N'est-ce pas la pensée d'une certaine chose une que cette même pensée pense d'une multitude de choses comme une forme qui leur est commune? — Oui. — Mais ce qui est ainsi pensé comme étant un, ne serait-ce pas précisément l'idée toujours une et identique à elle-même dans toutes choses? — Cela paraît évident. — Eh bien donc, dit Parménide, si, comme tu le prétends, les choses en général participent des idées, n'est-il pas nécessaire d'admettre ou que toute chose est faite de pensées et que tout pense, ou bien que tout, quoique pensée, ne pense pas? — Mais cela n'a pas de sens, Parménide! Voici plutôt ce qui en est selon moi : Les idées sont naturellement comme des modèles; les autres objets leur ressemblent et sont des copies, et par la participation des choses aux idées il ne faut entendre que la ressemblance.—Lors donc, reprit Parménide, qu'une chose ressemble à l'idée, est-il possible que cette idée ne soit pas semblable à sa copie dans la mesure même où celle-ci lui ressemble? Ou y a-t-il quelque moyen de faire que le semblable ressemble au dissemblable? — Il n'y en a

point. — N'est-il pas de toute nécessité que le semblable participe de la même idée que son semblable? — Oui. — Et ce par quoi les semblables deviennent semblables en y participant, n'est-ce pas cette idée? — Assurément. — Il est donc impossible qu'une chose soit semblable à l'idée ni l'idée à une autre chose; sinon, au-dessus de l'idée il s'élèvera encore une autre idée, et si celle-ci à son tour ressemble à quelque chose, une autre idée encore, et toujours il arrivera une nouvelle idée, s'il arrive toujours que l'idée ressemble à ce qui participe d'elle. — Tu as raison. — Ce n'est donc pas par la ressemblance que les choses participent des idées, et il faut chercher un autre mode de participation. — Il semble. — Tu vois donc, Socrate, dans quelles difficultés on tombe lorsqu'on établit des idées existant par elles-mêmes. — Je le vois. — Sache bien pourtant que tu n'as pas touché encore, pour ainsi dire, toute la difficulté qu'il y a à établir pour chaque être une idée différente. — Comment donc! reprit Socrate. — Parmi bien d'autres difficultés, voici la plus grande: si quelqu'un disait que les idées ne pourraient pas être connues si elles étaient telles qu'elles doivent être suivant nous, on ne pourrait lui prouver qu'il se trompe, à moins qu'il n'eût beaucoup d'expérience de ces sortes de discus-

sions, qu'il ne fût pas mal doué de la nature, et qu'il ne consentît à suivre celui qui se serait chargé de prouver ce qu'il conteste, dans des argumentations très-diverses et tirées de fort loin; autrement, on ne pourrait réfuter celui qui nierait que les idées pussent être connues. — Pourquoi donc, Parménide? demanda Socrate. — Parce que toi et tous ceux qui attribuent à chaque chose particulière une certaine essence existant en soi, vous conviendrez d'abord, si je ne me trompe, qu'aucune de ces essences n'est en nous. — En effet, reprit Socrate, comment alors pourrait-elle exister en soi? — Tu as raison. Ainsi, celles des idées qui sont ce qu'elles sont par leurs rapports réciproques, tiennent leur essence de leurs rapports les unes avec les autres, et non de leurs rapports avec les copies qui s'en trouvent auprès de nous, ou comme on voudra appeler ce dont nous participons et recevons par là tel ou tel nom\*; et, à leur tour,

\* Par exemple la grandeur et la petitesse relative et sensible, distincte de la grandeur absolue et idéale, et qui nous fait appeler nous et tout ce qui en participe, grands, petits, etc. Dans la pensée et dans le langage de Platon, c'est aux idées que nous participons et des idées que nous prenons tels ou tels noms. Mais ici, dans l'hypothèse où nous n'avons aucun rapport avec les idées, il faut supposer quelque autre chose de relatif et de sensible dont nous participions et dont nous recevions le nom.

les copies qui ont les mêmes noms que les idées existent par leurs rapports entre elles, et non avec les idées qui portent ces noms. — Comment entends-tu cela? reprit Socrate. — Supposé que quelqu'un d'entre nous soit le maître ou l'esclave d'un autre, il ne sera pas l'esclave du maître en soi ou de l'idée du maître, ni le maître de l'esclave en soi; homme, il sera le maître ou l'esclave d'un homme. De même, c'est la domination en soi qui est la domination par rapport à l'esclavage en soi, et l'esclavage en soi par rapport à la domination en soi. Ce qui est en nous ne se rapporte pas aux idées, ni les idées à nous; mais, je le répète, les idées se rapportent les unes aux autres, et les choses sensibles les unes aux autres. Comprends-tu ce que je dis? — Parfaitement, reprit Socrate. — La science en soi est donc la science de la vérité en soi? — Oui. — Chaque science en soi serait donc aussi la science d'un être en soi? — Oui. — Et la science qui est parmi nous ne sera-t-elle pas la science de la vérité qui est parmi nous? Et, par conséquent, chacune des sciences qui sont parmi nous ne serait-elle pas la science d'une des choses qui existent parmi nous? — Nécessairement. — Mais, tu conviens que nous ne possédons pas les idées elles-mêmes, et qu'elles ne peuvent pas être parmi nous. — Oui. — Or, n'est-ce pas seulement par

l'idée de la science qu'on connaît les idées en elles-mêmes ? — Oui. — Et cette idée de la science, nous ne la possédons pas ? — Non. — Donc, nous ne connaissons aucune idée, puisque nous n'avons pas part à la science en soi. — Il semble. — Donc, nous ne connaissons ni le beau en soi, ni le bon en soi, ni aucune de ces choses que nous reconnaissons comme des idées existant par elles-mêmes. — J'en ai peur. — Mais voici quelque chose de plus grave encore. — Quoi donc ? — M'accorderas-tu que s'il y a une science en soi, elle doit être beaucoup plus exacte et plus parfaite que la science qui est en nous ? De même pour la beauté et pour tout le reste. — Oui. — Et si jamais un être peut posséder la science en soi, ne penseras-tu pas que c'est à Dieu seul, et à nul autre, que peut appartenir la science parfaite ? — Nécessairement. — Mais Dieu possédant la science en soi, pourra-t-il connaître ce qui est en nous ? — Pourquoi pas ? — Parce que nous sommes convenus, Socrate, reprit Parménide, que les idées ne se rapportent pas à ce qui est parmi nous, ni ce qui est parmi nous aux idées, mais les idées à elles-mêmes, et ce qui est parmi nous à ce qui est parmi nous. — Nous en sommes convenus. — Si donc la domination et la science parfaite appartiennent aux dieux, leur domination ne s'exercera jamais sur

nous, et leur science ne nous connaîtra jamais, ni nous, ni rien de ce qui nous appartient; mais, de même que l'empire que nous possédons parmi nous ne nous donne aucun empire sur les dieux, et que notre science ne connaît rien des choses divines, de même et par la même raison ils ne peuvent, tout dieux qu'ils sont, ni être nos maîtres, ni connaître les choses humaines.—Mais, dit Socrate, n'est-il pas trop étrange d'ôter à Dieu la connaissance?—C'est cependant, répondit Parménide, ce qui doit nécessairement arriver, cela et bien d'autres choses encore, s'il y a des idées des êtres subsistant en elles-mêmes et si on tente de déterminer la nature de chacune d'elles; de sorte que celui qui entendra avancer cette doctrine, pourra soutenir, ou qu'il n'y a pas de semblables idées, ou que, s'il y en a, elles ne peuvent être connues par la nature humaine. Et cela aura tout l'air d'une difficulté sérieuse, et, comme nous le disions tout à l'heure, il sera singulièrement malaisé de convaincre d'erreur celui qui l'aura proposée. Il faudra un homme bien heureusement né pour comprendre qu'à toute chose répond un genre et une essence en soi; et il en faudrait un plus admirable encore, pour trouver tout cela et pour l'enseigner à un autre avec les explications convenables.—J'en conviens, Parménide, dit Socrate; je suis tout-à-fait de ton



avis. — Mais, cependant, reprit Parménide, si en considérant tout ce que nous venons de dire et tout ce que l'on pourrait dire encore, on venait à nier qu'il y eût des idées des êtres, et qu'on se refusât à en assigner une à chacun d'eux, on ne saurait plus où tourner sa pensée, lorsqu'on n'aurait plus pour chaque être une idée subsistant toujours la même, et, par là, on rendrait le discours absolument impossible. Il me semble que tu comprends très-bien cela. — Tu dis vrai, repartit Socrate.

— Quel parti prendras-tu donc au sujet de la philosophie? et de quel côté te tourneras-tu, dans cette incertitude? — Je ne le vois point pour l'heure. — C'est que tu entreprends, Socrate, de définir le beau, le juste, le bon et les autres idées avant d'être suffisamment exercé. Je m'en suis déjà aperçu dernièrement, lorsque je t'ai entendu t'entretenir avec Aristote, que voici. Elle est belle et divine, sache-le bien, cette ardeur qui t'anime pour les discussions philosophiques. Mais essaie tes forces et exerce-toi, tandis que tu es jeune encore, à ce qui semble inutile et paraît au vulgaire un pur verbiage; sans quoi la vérité t'échappera. — Et en quoi consiste donc cet exercice, Parménide? — Zénon t'en a donné l'exemple; seulement j'ai été charmé de t'entendre lui dire que tu voudrais voir la discussion porter

non sur des objets visibles, mais sur les choses que l'on saisit par la pensée seule, et qu'on peut regarder comme des idées. — C'est qu'en effet il me semble que dans le premier point de vue il n'est pas difficile de démontrer que les mêmes choses sont semblables et dissemblables, et susceptibles de tous les contraires. — Très-bien, répondit Parménide. Cependant, pour te mieux exercer encore, il ne faut pas te contenter de supposer l'existence de quelque-une de ces idées dont tu parles, et d'examiner les conséquences de cette hypothèse; il faut supposer aussi la non-existence de cette même idée. — Que veux-tu dire? — Par exemple, si tu veux reprendre l'hypothèse d'où partait Zénon, celle de l'existence de la pluralité, et examiner ce qui doit arriver tant à la pluralité elle-même relativement à elle-même et à l'unité, qu'à l'unité relativement à elle-même et à la pluralité; de même aussi il te faudra considérer ce qui arriverait, s'il n'y avait point de pluralité, à l'unité et à la pluralité, chacune relativement à elle-même et relativement à son contraire. Tu pourras pareillement supposer tour à tour l'existence et la non-existence de la ressemblance, et examiner ce qui doit arriver dans l'une et l'autre hypothèse, tant aux idées que tu auras supposées être ou ne pas être, qu'aux autres idées,

les unes et les autres par rapport à elles - mêmes et par rapport les unes aux autres. Et de même pour le dissemblable, le mouvement et le repos, la naissance et la mort, l'être et le non-être eux-mêmes. En un mot, pour toute chose que tu pourras supposer être ou ne pas être ou considérer comme affectée de tout autre attribut, il faut examiner ce qui lui arrivera, soit par rapport à elle-même, soit par rapport à toute autre chose qu'il te plaira de lui comparer, ou par rapport à plusieurs choses, ou par rapport à tout; puis examiner à leur tour les autres choses, et par rapport à elles-mêmes et par rapport à toute autre dont tu voudras de préférence supposer l'existence ou la non-existence: voilà ce qu'il te faut faire si tu veux t'exercer complètement, afin de te rendre capable de discerner clairement la vérité. — Tu me parles-là, Parménide, dit Socrate, d'un travail bien ardu; au reste, je ne comprends pas encore très-bien. Mais pourquoi n'entreprends-tu pas toi-même de développer les conséquences de quelque hypothèse, afin que je t'entende mieux? — Tu me demandes, Socrate, une entreprise pénible à mon âge. — Et toi, Zénon, reprit Socrate, pourquoi ne te charges-tu pas toi-même de développer quelque hypothèse? — Alors Zénon dit en riant: Socrate, prions-en Parménide lui-même. Ce n'est pas une petite affaire

que cet exercice dont il parle ; et peut-être ne vois-tu pas quelle tâche tu lui imposes. Si notre réunion était plus nombreuse, il ne siérait pas de lui adresser cette prière, parce qu'il n'est pas convenable, surtout pour un vieillard comme lui, de traiter de pareils sujets en présence de beaucoup de monde ; car la foule ignore qu'il est impossible d'atteindre la vérité sans ces recherches et sans ces voyages à travers toutes choses. Maintenant, Parménide, je me joins aux prières de Socrate pour t'entendre encore une fois, après si longtemps.

A ces mots, nous dit Antiphon d'après le récit de Pythodore, celui-ci, ainsi qu'Aristote et les autres, se mirent à prier Parménide de ne pas se refuser à donner un exemple de ce qu'il venait de dire. — Allons, dit Parménide, il faut obéir, quoiqu'il m'arrive la même chose qu'au cheval d'Ibycus, vieux coursier souvent victorieux autrefois, qu'on allait encore atteler au char, et à qui son expérience faisait redouter l'événement. Le vieux poète se désignait par là lui-même pour montrer que c'était bien à contre-cœur qu'à son âge il subit le joug de l'amour\*. Et moi aussi je tremble quand je songe, moi, vieillard, quelle foule de discussions j'ai à traverser. Ce-

\* Ibycus, poète de Reggio. Le scholiaste de Platon nous a conservé les vers auxquels il est fait ici allusion.

pendant il faut vous complaire, puisque Zénon le veut aussi; et du reste, nous sommes entre nous. Par où donc commencerons-nous? Quelle hypothèse établirons-nous d'abord? Voulez-vous, puisqu'il faut jouer ce jeu pénible, que je commence par moi et ma thèse sur l'unité, en examinant quelles seront les conséquences de l'existence ou de la non-existence de l'unité? — Fort bien, dit Zénon. — Maintenant, reprit Parménide, qui est-ce qui me répondra? Le plus jeune? oui; c'est celui qui élèvera le moins de difficultés, et qui me répondra le plus sincèrement ce qu'il pense; et en même temps ses réponses ne me fatigueront pas. — Me voilà prêt, Parménide, dit alors Aristote; car c'est moi que tu désignes, quand tu parles du plus jeune. Ainsi, interroge-moi, je te répondrai. — Soit.

Si l'un existe, il n'est pas multiple? — Comment en serait-il autrement? — Il n'a donc pas de parties, et n'est pas un tout? — Eh bien! — La partie est une partie d'un tout. — D'accord. — Or, le tout n'est-il pas ce dont aucune partie ne manque? — Évidemment. — Donc, de l'une et de l'autre manière, comme tout et comme ayant des parties, l'un serait formé de parties? — Nécessairement. — Ainsi, de l'une et de l'autre manière, l'un serait multiple et non un. — En effet. — Or, il faut que l'un soit un et non pas multiple.

— Il le faut. — Si l'un est un, il ne peut donc pas être un tout, ni avoir des parties. — Non. — Si donc l'un n'a pas de parties, il n'aura non plus ni commencement, ni fin, ni milieu, car ce seraient là des parties. — C'est juste. — Le commencement et la fin sont les limites d'une chose. — Certainement. — L'un est donc illimité, s'il n'a ni commencement ni fin. — Il est illimité. — Et il n'a point de figure, puisqu'il n'est ni rond ni droit. — Et pourquoi? — N'appelle-t-on pas rond ce dont les extrémités sont partout à égale distance du milieu? — Oui. — Et droit, ce dont le milieu est en avant de chacune des deux extrémités? — Oui. — Ainsi l'un aurait des parties et serait multiple, s'il était de figure ronde ou droite. — Incontestablement. — Il n'est donc ni droit ni rond, puisqu'il n'a pas de parties. — Sans doute. — Cela étant, il ne sera nulle part, car il ne peut être ni en lui-même ni en aucune autre chose. — Comment cela? — S'il était en une autre chose que lui-même, il en serait entouré comme en cercle, et la toucherait par beaucoup d'endroits. Or, ce qui est un, indivisible, et ne participant aucunement de la forme du cercle, ne peut pas être touché en plusieurs endroits circulairement. — C'est impossible. — S'il est en lui-même, il s'entourera lui-même, sans être pourtant autre que lui-même,

si c'est en lui-même qu'il est ; car on ne peut être en une chose qu'on n'en soit entouré. — Impossible. — Par conséquent, ce qui entoure sera autre que ce qui est entouré ; car une seule et même chose ne peut pas faire et souffrir tout entière en même temps la même chose : l'un ne serait plus un, mais deux. — Nécessairement. — L'un n'est donc nulle part, et il n'est ni dans lui-même ni dans aucune autre chose. — Non. — Cela étant, vois s'il est possible que l'un soit en repos ou en mouvement. — Pourquoi ? — Parce que, s'il est en mouvement, ou il change de lieu ou il s'altère, car il n'y a que ces deux mouvements. — Eh bien ! — Si l'un est altéré dans sa nature, il est impossible qu'il soit encore un. — Oui. — Donc il ne se meut pas par altération. — Cela est évident. — Ce serait donc par changement de lieu ? — Peut-être. — Dans ce cas, ou l'un tournerait sur un même lieu en cercle autour de lui-même, ou il changerait successivement de place. — Nécessairement. — Or, ce qui tourne en cercle autour de soi-même doit s'appuyer sur son milieu, et avoir des parties différentes de lui-même et qui se meuvent autour du milieu ; car, comment ce qui n'a ni milieu ni parties pourroit-il se mouvoir en cercle autour de son milieu ? — Cela ne serait pas possible. — Mais s'il change de

place, il arrive successivement dans différents lieux, et c'est de cette manière qu'il se meut. — Dans ce cas, oui. — Or, n'avons-nous pas vu qu'il est impossible que l'un soit contenu quelque part dans aucune chose? — Oui. — Et à plus forte raison, est-il impossible qu'il vienne à entrer dans aucune chose. — Je ne vois pas comment. — Lorsqu'une chose arrive dans une autre, n'est-ce pas une nécessité qu'elle n'y soit pas encore tandis qu'elle arrive, et qu'elle n'en soit pas entièrement dehors, si elle y arrive déjà? — C'est une nécessité. — Or, c'est ce qui ne peut arriver qu'à une chose qui ait des parties; car il n'y a qu'une pareille chose qui puisse avoir quelque chose d'elle-même dedans et quelque chose dehors. Mais ce qui n'a pas de parties, ne peut en aucune manière se trouver à la fois tout entier ni en dehors ni en dedans d'une autre chose. — C'est vrai. — Mais, n'est-il pas encore bien plus impossible que ce qui n'a pas de parties et qui n'est pas un tout, arrive quelque part, soit par parties soit en totalité? — C'est évident. — L'un ne change donc pas de place, ni en allant quelque part et en arrivant en quelque chose, ni en tournant en un même lieu, ni en changeant de nature. — Il semble. — L'un est donc absolument immobile. — Oui. — De plus, nous soutenons qu'il ne peut



être en rien. — Nous le soutenons. — Il n'est donc jamais dans le même lieu. — Comment? — Parce qu'alors il demeurerait dans un lieu. — D'accord. — Or, il ne peut être, comme nous avons vu, ni dans lui-même ni dans rien autre. — Oui. — L'un n'est donc jamais au même lieu. — Il semble. — Mais, ce qui n'est jamais dans le même lieu n'est point en repos ni ne s'arrête. — Non. — Donc, l'un n'est ni en repos ni en mouvement. — Cela est manifeste. — Il n'est donc pas non plus identique ni à un autre ni à lui-même, et il n'est pas autre non plus ni que lui-même ni qu'aucun autre. — Comment cela? — S'il était autre que lui-même, il serait autre que l'un et ne serait pas un. — C'est vrai. — Et s'il était le même qu'un autre, il serait cet autre et ne serait plus lui-même; en sorte que, dans ce cas aussi, il ne serait plus ce qu'il est, à savoir l'un, mais autre que l'un. — Sans doute. — Donc il ne peut être le même qu'un autre, ni autre que lui-même. — Tu as raison. — Mais il ne sera pas autre qu'un autre tant qu'il sera un; car ce n'est pas l'un qui peut être autre que quoi que ce soit, mais bien l'autre seulement et rien autre chose. — Bien. — Ainsi, il ne peut pas être autre, en tant qu'il est un; n'est-ce pas ton avis? — Oui. — Or, s'il n'est pas autre par là, il ne l'est pas par lui-même; et s'il ne l'est pas par lui-

même, il ne l'est pas lui-même; n'étant donc lui-même autre en aucune façon, il ne sera autre que rien. — Fort bien. — Et il ne sera pas non plus le même que lui-même. — Comment? — Parce que la nature de l'un n'est pas celle du même. — Eh bien! — Parce que ce qui est devenu le même qu'un autre ne devient pas pour cela un. — Comment? — Ce qui est devenu le même que plusieurs choses, doit être plusieurs et non pas un. — C'est vrai. — Mais si l'un et le même ne différaient en rien, toutes les fois qu'une chose deviendrait la même, elle deviendrait une, et ce qui deviendrait un deviendrait toujours le même. — C'est cela. — Si donc l'un est le même que lui-même, il ne sera pas un avec lui-même; de sorte que, tout en étant un, il ne sera pas un. — Mais cela est impossible. — Donc il est impossible que l'un soit ni autre qu'un autre, ni le même que soi-même. — Impossible. — Ainsi l'un ne peut être ni autre, ni le même, ni qu'aucune autre chose ni que soi-même. — Non. — Mais l'un ne sera pas non plus semblable ni dissemblable ni à lui-même ni à un autre. — Comment? — Parce que le semblable participe en quelque manière du même. — Oui. — Or, nous avons vu que le même est étranger par nature à l'un. — Nous l'avons vu. — Mais si l'un participait encore à une autre

manière d'être que celle d'être un, il serait plus qu'un; ce qui est impossible. — Oui. — Ainsi l'un ne peut être le même ni qu'autre chose ni que lui-même. — Il paraîtrait. — Donc, il ne peut être semblable ni à rien autre ni à lui-même. — Il y a apparence. — Mais l'un ne peut pas non plus participer de la différence; car, de cette façon encore, il se trouverait participer de plusieurs manières d'être, et non pas seulement de l'unité. — En effet. — Or, ce qui participe de la différence soit envers soi-même, soit envers une autre chose, est dissemblable ou à soi-même ou à autre chose, si le semblable est ce qui participe du même. — C'est juste. — Par conséquent, l'un ne participant en aucune manière de la différence, n'est dissemblable en aucune manière ni à soi-même ni à aucune autre chose. — D'accord. — Donc, l'un n'est semblable, de même qu'il n'est dissemblable, ni à lui-même ni à rien autre. — Cela paraît évident. — Cela étant, il ne sera égal ni à lui-même ni à rien autre. — Comment? — S'il est égal à une autre chose, il sera de même mesure que la chose à laquelle il est égal. — Oui. — S'il est plus grand ou plus petit, et commensurable avec les choses relativement auxquelles il est plus grand ou plus petit, il contiendra plus de fois la mesure commune que celles qui sont plus petites que lui, et moins de fois que celles qui

sont plus grandes. — Oui. — S'il n'est pas commensurable avec elles, il contiendra des mesures plus grandes ou plus petites que celles des choses plus petites ou plus grandes que lui. — Sans doute. — Or, n'est-il pas impossible que ce qui ne participe pas du même, ait la même mesure ou quoi que ce soit de même que quelque chose que ce soit? — C'est impossible. — L'un n'est donc égal ni à lui-même ni à rien autre, s'il n'est pas de même mesure. — Évidemment. — Mais soit qu'il contînt plus de mesures ou des mesures plus petites ou plus grandes, autant il en contiendrait, autant il aurait de parties, et alors il ne serait plus un; il serait autant de choses qu'il aurait de parties. — C'est juste. — Et s'il ne contenait qu'une seule mesure, il serait égal à la mesure; or, nous avons vu qu'il était impossible qu'il fût égal à rien. — Nous l'avons vu. — Par conséquent l'un ne participant pas d'une seule mesure, ni d'un plus grand nombre, ni d'un moins grand nombre, en un mot ne participant aucunement du même, l'un, dis-je, ne sera égal ni à lui-même ni à aucune autre chose, de même qu'il ne sera ni plus grand ni plus petit que lui-même ni qu'aucune autre chose. — Assurément. — Mais quoi! penses-tu que l'un puisse être plus vieux ou plus jeune, ou du même âge qu'aucune autre chose? — Pourquoi pas? — C'est

que s'il a le même âge que lui-même ou que telle autre chose, il participera de l'égalité et de la ressemblance relativement au temps, et que nous avons dit que ni la ressemblance ni l'égalité ne conviennent à ce qui est un. — Nous l'avons dit. — Et nous avons dit aussi que l'un ne participe ni de la dissemblance ni de l'inégalité. — Oui. — Cela étant, comment se pourrait-il qu'il fût plus jeune ou plus vieux ou du même âge que quoi que ce soit? — Cela ne se peut. — Ainsi donc, l'un ne sera ni plus jeune ni plus vieux ni du même âge que lui-même, ni qu'aucune autre chose. — Cela est évident. — Mais si telle est la nature de l'un, il ne peut être dans le temps; car n'est-ce pas une nécessité que ce qui est dans le temps devienne toujours plus vieux que soi-même? — Cela est nécessaire. — Et ce qui est plus vieux n'est-il pas toujours plus vieux que quelque chose de plus jeune? — Sans doute. — Ce qui devient plus vieux que soi-même, devient donc aussi plus jeune que soi-même, puisqu'il doit toujours y avoir quelque chose par rapport à quoi il devienne plus vieux. — Que veux-tu dire? — Le voici: une chose ne peut devenir différente d'une autre qui est déjà différente d'elle; une chose est différente d'une autre chose qui est actuellement différente d'elle; une chose est devenue ou deviendra différente

d'une chose qui est déjà devenue ou qui deviendra différente d'elle ; mais une chose n'est pas devenue, ni ne deviendra, ni n'est actuellement différente de ce qui devient différent d'elle ; elle en devient seulement différente : or plus vieux est une différence par rapport à plus jeune, et à rien autre chose. — Oui. — Donc, ce qui devient plus vieux que soi-même devient nécessairement en même temps plus jeune que soi-même. — Il paraît. — Et toute chose qui devient, qui est, qui est devenue, ou qui deviendra, devient, est, est devenue, ou deviendra dans un temps, non pas plus grande ou plus petite qu'elle-même, mais égale à elle-même. — Cela est encore nécessaire. — Il est donc nécessaire, à ce qu'il paraît, que tout ce qui est dans le temps, et ce qui participe de cette manière d'être, ait toujours le même âge que soi, et devienne à la fois et plus vieux et plus jeune que soi-même. — Il y a apparence. — Or, nous avons vu que rien de tout cela ne convient à l'un. — Rien de tout cela. — Il n'a donc aucun rapport avec le temps, et n'est dans aucun temps. — Assurément ; nous venons d'en voir la démonstration. — Mais, dis-moi, ces mots : il était, il devient, il est devenu, ne semblent-ils pas signifier, dans ce qui est devenu, une participation à un temps passé ? — Certainement. — Et ces autres mots : il sera, il deviendra, il sera devenu,

ne signifient-ils pas une participation à un temps à venir? — Oui. — Et il est, il devient, une participation à un temps présent? — Tout-à-fait. — Si donc l'un ne participe absolument d'aucun temps, il ne devient jamais, ni ne devenait, ni n'était jamais; il n'est devenu, ni ne devient, ni n'est à présent; il ne deviendra, ni ne sera devenu, ni ne sera jamais par la suite. — Cela est très-vrai. — Or, peut-on participer de l'être autrement qu'en quelque-une de ces manières? — Non. — Donc, l'un ne participe aucunement de l'être. — Selon toute apparence. — L'un n'est donc d'aucune manière? — Il paraîtrait. — Il n'est donc pas non plus tel qu'il soit un, puisque alors il serait un être, et participerait de l'être. Par conséquent, si nous devons nous fier à cette démonstration, l'un n'est pas un et n'est pas. — Je le crains. — Et ce qui n'est pas, peut-il y avoir quelque chose qui soit à lui ou de lui? — Comment serait-ce possible? — Il n'a donc pas de nom, et on n'en peut avoir ni idée, ni science, ni sensation, ni opinion. — Évidemment. — Il ne peut donc être ni nommé ni exprimé; on ne peut s'en former d'opinion ni de connaissance, et aucun être ne peut le sentir. — Il n'y a pas d'apparence. — Mais est-il donc possible qu'il en soit ainsi de l'un? — Je ne puis pas le penser.

Veux-tu maintenant que nous revenions à notre supposition, pour voir si, en reprenant la chose de nouveau, nous n'obtiendrons pas d'autres résultats? — Très volontiers. — Ainsi ne disons-nous pas que si l'un existe, il faut lui attribuer tout ce qui suit en lui de son existence? N'est-ce pas cela? — Oui. — Reprenons donc du commencement.

Si l'un est, se peut-il qu'il soit sans participer de l'être? Ne devons-nous pas reconnaître l'être de l'un comme n'étant pas la même chose que l'un? Car, autrement, ce ne serait pas son être, et l'un n'en participerait pas; mais ce serait à peu près la même chose que de dire : *l'un est*, ou *l'un un*. Or, ce que nous nous sommes proposé, c'est de rechercher ce qui arrivera, non pas dans l'hypothèse de l'unité de l'un, mais dans celle de l'existence de l'un. N'est-il pas vrai? — Tout-à-fait. — Ainsi, nous voulons dire que *est* signifie autre chose que *un*. — Nécessairement. — Dire que l'un est, c'est donc dire en abrégé que l'un participe de l'être? — Oui. — Disons donc encore une fois ce qui arrivera si l'un est. Examine si de notre hypothèse ainsi établie il ne suit pas que l'être est *une* chose qui a des parties. — Comment? — Le voici. Si *il est* se dit de l'un qui est, et *un* de l'être un, et si l'être et l'un ne sont pas la même chose,



mais appartiennent également à cette chose que nous avons supposée, je veux dire l'un qui est, ne faut-il pas reconnaître dans cet un qui est, un tout, dont l'un et l'être sont les parties? — Il le faut. — Appellerons-nous chacune de ces deux parties une partie simplement, ou plutôt la partie ne doit-elle pas être dite la partie d'un tout? — Oui, la partie d'un tout. — Et un tout, c'est ce qui est un et qui a des parties. — Sans doute. — Mais quoi! ces deux parties de l'un qui est, l'un et l'être, se séparent-elles jamais l'une de l'autre, l'un de l'être ou l'être de l'un? — Jamais. — Ainsi chacune des deux parties contient encore l'autre, et la plus petite partie, être ou un, est composée de deux parties. On peut poursuivre toujours le même raisonnement; quelque partie que l'on prenne, elle contient toujours, par la même raison, les deux parties: l'un contient toujours l'être, et l'être toujours l'un, en sorte que chacun est toujours deux et jamais un. — Assurément. — De cette manière, l'un qui est serait une multitude infinie? — Il semble. — Tournons-nous maintenant de ce côté. — Lequel? — Nous disions que l'un participe de l'être, et que c'est ce qui fait qu'il est un être. — Oui. — Et c'est par là que l'un qui est nous est apparu comme multiple. — Oui. — Mais quoi! ce même un, que nous disons qui participe de l'être, si

nous le considérons seul en lui-même, séparément de ce dont il participe, nous apparaîtra-t-il comme simplement un, ou comme multiple? — Comme un, à ce qu'il me semble. — Voyons. Il faut bien que son être et lui soient deux choses différentes, si l'un n'est pas l'être, mais seulement participe à l'être en tant qu'il est un. — Il le faut. — Or, si autre chose est l'être, autre chose l'un, ce n'est pas par son unité que l'un est autre que l'être, ni par son être que l'être est autre que l'un : c'est par l'autre et le différent qu'ils sont autres. — Oui. — De sorte que l'autre n'est pas la même chose que l'un ni que l'être. — Évidemment. — Mais quoi ! si nous prenons ensemble, soit l'être et l'autre, soit l'être et l'un, soit l'un et l'autre, comme tu l'aimeras le mieux, n'aurons-nous pas pris à chaque fois un assemblage que nous serons en droit de désigner par cette expression, *tous deux*? — Comment? — Le voici. Ne peut-on pas nommer l'être? — Oui. — Et nommer l'un? — Aussi. — Ne les nomme-t-on donc pas *l'un et l'autre*? — Oui. — Mais lorsque je dis l'être et l'un, ne les ai-je pas nommés tous deux? — Sans doute. — Et lorsque je dis l'être et l'autre, ou l'être et l'un, ne puis-je pas également dire chaque fois *tous deux*? — Oui. — Et ce dont on est en droit de dire *tous deux*, cela peut-il faire tous deux sans faire deux?

— C'est impossible. — Or, où il y a deux choses, est-il possible que chacune ne soit pas une? — Ce n'est pas possible. — Si donc les choses que nous venons de considérer peuvent être prises deux à deux, chacune d'elles est une. — Assurément. — Mais si chacune est une, en ajoutant une chose quelconque à l'un quelconque de ces couples, le tout ne formerait-il pas trois? — Oui. — Trois n'est-il pas impair, et deux n'est-il pas pair? — Oui. — Or, là où il y a deux, n'y a-t-il pas aussi nécessairement deux fois, et où il y a trois, trois fois, s'il est vrai que le deux se compose de deux fois un, et le trois de trois fois un? — Nécessairement. — Et là où il y a deux et deux fois, n'y a-t-il pas aussi nécessairement deux fois deux? Et là où il y a trois et trois fois, trois fois trois? — Certainement. — Et là où il y a trois par deux fois, et deux par trois fois, n'y a-t-il pas aussi nécessairement trois fois deux et deux fois trois? — Il le faut bien. — On aura donc les nombres pairs un nombre de fois pair, les impairs un nombre de fois impair, les pairs un nombre de fois impair, les impairs un nombre de fois pair. — Oui. — S'il en est ainsi, ne crois-tu pas qu'il n'y a pas un nombre qui ne doive être nécessairement? — Fort bien. — Donc, si l'un est, il faut nécessairement que le nombre soit aussi. — Nécessairement. — Et si le nombre

est, il y a aussi de la pluralité et une multitude infinie d'êtres. Ou n'est-il pas vrai qu'il y aura un nombre infini et qui en même temps participe de l'être? — Si, cela est vrai. — Mais si tout nombre participe de l'être, chaque partie du nombre n'en participe-t-elle pas également? — Oui. — Donc, l'être est départi à tout ce qui est multiple, et aucun être, ni le plus petit, ni le plus grand, n'en est dépourvu. N'est-il même pas déraisonnable de poser une pareille question? car, comment un être pourrait-il être dépourvu de l'être? — C'est impossible. — L'être est donc partagé entre les êtres les plus petits et les plus grands, en un mot, entre tous les êtres; il est divisé plus que toute autre chose, et il y a une infinité de parties de l'être. — C'est cela. — Rien n'a donc plus de parties que l'être? — Rien. — Parmi toutes ces parties, en est-il une qui fasse partie de l'existence sans être une partie? — Comment serait-ce possible? — Et si telle ou telle partie existe, il faut, ce me semble, que tant qu'elle existe elle soit une chose; et il n'est pas possible qu'elle n'en soit pas une. — Il le faut. — L'un se trouve donc en chaque partie de l'être; grande ou petite il n'en est aucune à laquelle il manque. — Oui. — Mais s'il est un, se peut-il qu'il soit tout entier en plusieurs endroits à la fois. Pensez-y bien. — J'y pense, et je

vois que cela est impossible. — Il est donc divisé, s'il n'est pas partout tout entier ; car ce n'est qu'en se divisant qu'il peut se trouver à la fois dans toutes les parties de l'être. — Oui. — Mais ce qui est divisible est nécessairement autant de choses qu'il a de parties ? — Nécessairement. — Nous n'avons pas dit vrai tout à l'heure, en disant que l'être était distribué en une multitude de parties ; il ne peut pas être distribué en plus de parties que l'un, mais précisément en autant de parties que l'un ; car l'être ne manque jamais à l'un, ni l'un à l'être : ce sont deux choses qui vont toujours de pair. — Cela est manifeste. — L'un, partagé par l'être, est donc aussi plusieurs et infini en nombre. — Évidemment. — Ce n'est donc pas seulement l'être un qui est plusieurs, mais aussi l'un lui-même, divisé par l'être. — Sans aucun doute. — Et puisque les parties sont toujours les parties d'un tout, l'un sera limité en tant qu'il est un tout ; ou bien les parties ne sont-elles pas renfermées dans le tout ? — Nécessairement. — Mais ce qui renferme doit être une limite. — Oui. — L'un est donc à la fois un et plusieurs, tout et parties, limité et illimité en nombre. — Il semble bien. — Mais s'il est limité, n'a-t-il pas des bornes ? — Nécessairement. — Et s'il est un tout, n'aura-t-il pas aussi un commencement, un milieu et une

fin ? ou bien un tout peut-il exister sans ces trois conditions ? et s'il vient à en manquer quelqu'une, sera-t-il encore un tout ? — Il n'en sera plus un. — L'un aurait donc, à ce qu'il paraît, un commencement, un milieu et une fin. — Il les aurait. — Or, le milieu est à égale distance des extrémités ; car autrement il ne serait pas le milieu. — Tu as raison. — Cela étant, l'un participerait d'une certaine forme, soit droite, soit ronde, soit mixte. — Assurément. — Et, alors ne sera-t-il pas et en lui-même et en autre chose ? — Comment ? — Toutes les parties sont dans le tout, et il n'y en a aucune hors du tout. — Oui. — Toutes les parties sont renfermées par le tout. — Oui. — Et toutes les parties de l'un, prises ensemble, constituent l'un, toutes, ni plus ni moins. — Sans contredit. — Le tout n'est-il donc pas aussi l'un ? — Soit. — Or, si toutes les parties sont dans un tout, et si toutes les parties ensemble constituent l'un et le tout lui-même, et que toutes les parties soient renfermées par le tout, l'un serait renfermé par l'un, et, par conséquent, nous voyons déjà que l'un serait dans lui-même. — Cela est clair. — D'un autre côté, le tout n'est pas dans les parties, ni dans toutes, ni dans quelqu'une. En effet, s'il était dans toutes les parties, il faudrait bien qu'il fût dans une des parties ; car, s'il y en avait une dans laquelle il ne fût pas, il ne

pourrait pas être dans toutes. Et si cette partie que nous considérons est du nombre de toutes les parties, et que le tout ne soit pas en elle, comment serait-il dans toutes? — D'aucune manière. — Or, le tout ne peut pas être non plus dans quelques-unes des parties; car, s'il était dans quelques-unes, le plus serait dans le moins, ce qui est impossible. — Oui, impossible. — Mais si le tout n'est ni dans un plus grand nombre de parties qu'il en renferme, ni dans une de ses parties, ni dans toutes, il faut nécessairement qu'il soit en quelque autre chose, ou qu'il ne soit nulle part. — Nécessairement. — N'est-il pas vrai que s'il n'était nulle part, il ne serait rien? et, par conséquent, puisqu'il est un tout, et qu'il n'est pas en lui-même, il doit être en quelque autre chose. — Tout-à-fait. — Ainsi l'un, en tant qu'il est un tout, est en quelque chose d'autre que lui-même; mais, en tant qu'il est toutes les parties dont le tout est formé, il est en lui-même; en sorte que l'un est nécessairement et en lui-même et en quelque chose d'autre que lui-même. — Nécessairement. — Étant ainsi fait, l'un ne doit-il pas être en mouvement et en repos? — Comment? — Il est en repos, s'il est lui-même dans lui-même; car, étant dans une chose et n'en sortant pas, comme il arriverait s'il était toujours en lui-même, il serait toujours dans la même chose. — Oui. — Or,

ce qui est toujours dans la même chose est nécessairement toujours en repos. — Sans doute. — Au contraire, ce qui est constamment en quelque chose de différent, ne doit-il pas nécessairement n'être jamais dans le même? Et n'étant jamais dans le même, ne doit-il pas n'être jamais en repos; et n'étant pas en repos, ne doit-il pas être en mouvement? — Oui. — Donc, l'un étant toujours et en lui-même et en autre chose, est nécessairement toujours en mouvement et toujours en repos. — Évidemment. — Si ce que nous avons dit jusqu'ici de l'un, est vrai, il s'ensuit encore qu'il est tout à la fois identique à lui-même et différent de lui-même, et pareillement le même et autre que les autres choses. — Comment? — On peut dire ceci de toute chose à l'égard de toute autre chose : qu'elle est la même ou autre; ou que si elle n'est ni la même ni autre qu'une certaine chose, elle est ou une partie de cette chose, ou le tout dont cette chose est une partie. — D'accord. — Or, l'un est-il une partie de lui-même? — Non. — L'un ne peut donc pas non plus être le tout de lui-même, en étant la partie de ce tout, et par conséquent de lui-même. — Il ne le peut pas non plus. — L'un serait-il donc autre que l'un? — Non certes. — Il ne peut pas être autre que lui-même. — Non. — Mais s'il n'est, par rapport à lui-même, ni autre, ni tout, ni par-



tie, n'est-il pas nécessairement le même que lui-même? — Nécessairement. — Mais quoi! ce qui est ailleurs que lui-même, fût-il dans le même que soi-même, n'est-il pas autre que lui-même, puisqu'il est ailleurs? — Il me le semble. — Or, nous avons vu qu'il en est ainsi de l'être, qu'il est à la fois en lui-même et en un autre. — Nous l'avons vu. — Ainsi, par cette raison, l'un serait, ce semble, autre que lui-même. — Il semble. — Quoi donc! si quelque chose est autre que quelque chose, cette seconde chose ne sera-t-elle pas aussi autre que la première? — Nécessairement. — Mais tout ce qui n'est pas un n'est-il pas autre que l'un, et l'un à son tour autre que ce qui n'est pas un? — Certainement. — L'un serait donc autre que tout le reste. — Oui. — Maintenant, fais attention: le même et l'autre ne sont-ils pas contraires entre eux? — Soit. — Et le même se trouvera-t-il jamais dans l'autre, ou l'autre dans le même? — Cela ne sera jamais. — Si donc l'autre n'est jamais dans le même, il n'y a pas un être dans lequel l'autre se trouve jamais pendant un temps; car s'il se trouvait quelque temps en quelque chose, pendant ce temps l'autre serait compris dans le même, n'est-ce pas? — Oui. — Puis donc, que l'autre n'est jamais compris dans le même, il ne sera jamais dans aucun être. — C'est vrai. — L'autre

ne sera donc pas dans ce qui n'est pas un, ni dans ce qui est un. — Non. — Ce ne sera donc pas par l'autre que l'un sera autre que ce qui n'est pas un, et ce qui n'est pas un autre que l'un. — Non. — Mais ce n'est pas non plus par eux-mêmes que l'un et le non-un seront autres, s'ils ne participent point de l'autre. — Sans doute. — Or, s'ils ne sont autres ni par eux-mêmes ni par l'autre, la différence entre eux ne s'évanouira-t-elle pas? — Elle s'évanouira. — D'un autre côté, ce qui n'est pas un ne participe pas de l'un; car, autrement, il ne serait pas ce qui n'est pas un, mais plutôt il serait un. — C'est vrai. — Ce qui n'est pas un ne peut pas non plus être un nombre; car avoir du nombre ne serait pas être tout-à-fait sans unité. — Non, en vérité. — Mais quoi! ce qui n'est pas un pourrait-il former des parties de l'un? ou plutôt ne serait-ce pas encore participer de l'un? — Ce serait en participer. — Si donc l'un est absolument un, et le non-un absolument non-un, l'un ne peut être ni une partie du non-un, ni un tout dont le non-un fasse partie; et réciproquement, le non-un ne peut former ni le tout ni les parties de l'un. — Non. — Or, nous avons dit que les choses qui ne sont, à l'égard les unes des autres, ni tout, ni parties, ni autres, sont les mêmes. — Oui, nous l'avons dit. — Disons-nous donc aussi que l'un étant

dans ce rapport avec le non-un , lui est identique? — Nous le dirons. — Ainsi , à ce qu'il paraît, l'un est autre que tout et que lui-même, et le même que tout et que lui-même. — J'ai bien peur que ce ne soit la conséquence évidente de notre déduction. — L'un serait-il aussi semblable et dissemblable à lui-même et aux autres choses? — Peut-être. — Mais, puisqu'il s'est montré autre que tout le reste, tout le reste est aussi autre que lui. — Assurément. — Et n'est-il pas autre que ce qui n'est pas un, précisément comme ce qui n'est pas lui est autre que lui, ni plus ni moins? — Certainement. — Si ce n'est ni plus ni moins, c'est donc semblablement? — Oui. — Ainsi, par cela même que l'un se trouve être autre que tout le reste, et tout le reste autre que lui, par cela même et dans la même mesure l'un se trouvera le même que tout le reste, et tout le reste le même que l'un. — Que veux-tu dire? — Le voici : chaque nom, ne l'appliques-tu pas à une chose? — Oui. — Eh bien ! peux-tu prononcer le même nom plusieurs fois, ou ne le peux-tu prononcer qu'une fois? — Plusieurs fois. — Est-ce que, en prononçant un nom une fois, tu désignes la chose qui porte ce nom, et qu'en l'énonçant plusieurs fois, tu ne la désignes pas? ou bien ne désignes-tu pas nécessairement la même chose, soit que tu prononces le même

nom une fois, ou plusieurs fois? — Sans doute. — Or, le mot *autre* est aussi le nom de quelque chose? — Certainement. — Ainsi, lorsque tu le prononces, soit une fois, soit plusieurs fois, tu ne nommes par là que la chose dont c'est le nom. — Nécessairement. — Quand nous disons que tout le reste est autre que l'un, et l'un autre que tout le reste, en prononçant ainsi deux fois le mot *autre*, il n'en est pas moins vrai que nous ne désignons par là que cette seule et unique chose dont le mot *autre* est le nom. — Nul doute. — Ainsi, en tant que l'un est autre que tout le reste, et tout le reste autre que l'un, l'un, participant au même *autre* que tout le reste, ne participe pas à une chose différente, mais à la même chose que tout le reste. Or, ce qui participe en quelque manière de la même chose, est semblable. N'est-il pas vrai? — Oui. — Ainsi, c'est par la même raison qui fait que l'un se trouve être autre que tout le reste, que tout serait semblable à tout; car toute chose est autre que toute chose. — Il semble. — Cependant le semblable est contraire au dissemblable? — Oui. — Et le même contraire à l'autre? — Encore. — Or, nous avons aussi vu que l'un est le même que tout le reste. — Oui. — Mais, être le même que tout le reste, c'est un état contraire à celui d'être autre que tout le reste. — Assurément.

— Et nous avons vu qu'en tant qu'autre, l'un est semblable. — Oui. — Donc, en tant que le même, il sera dissemblable, puisqu'il sera dans l'état contraire à celui qui fait la ressemblance; car n'était-ce pas l'autre qui rendait semblable? — Oui. — Le même rendra donc dissemblable, ou bien il ne sera pas le contraire du différent. — Il semble. — Donc, l'un sera semblable et dissemblable aux autres choses : semblable en tant qu'autre, dissemblable en tant que le même. — Oui, selon toute apparence. — Voici encore une autre conséquence. — Laquelle? — En tant que l'un participe du même, il ne participe pas du différent; en tant qu'il ne participe pas du différent, il n'est pas dissemblable; et en tant qu'il n'est pas dissemblable, il est semblable. D'un autre côté, en tant qu'il participe du différent, il est différent, et en tant qu'il est différent, il est dissemblable. — Tu as raison. — Ainsi l'un, étant le même et étant autre que toutes les choses qui sont différentes de lui, leur sera, par ces deux raisons à la fois et par chacune d'elles séparément, semblable et dissemblable en même temps. — Tout-à-fait. — Mais si nous avons trouvé qu'il est à la fois le même et autre que lui-même, ne devons-nous pas trouver également qu'il est en même temps par ces deux raisons ensemble, et par chacune sépa-

rément, semblable et dissemblable à lui-même? — Nécessairement. — Maintenant, l'un est-il ou n'est-il pas en contact et avec lui-même et avec les autres choses? Penses-y bien. — Je vais y penser. — L'être nous est apparu comme contenu en quelque sorte dans le tout de lui-même. — Oui. — N'est-il donc pas aussi contenu dans les autres choses? — Oui. — Eh bien, en tant qu'il est dans les autres choses, il les touchera; en tant qu'il est dans lui-même, il lui sera impossible, il est vrai, de toucher les autres choses, mais il se touchera lui-même, s'il est en lui-même. — C'est évident. — De cette manière l'un se touchera lui-même et les autres choses. — Oui. — Eh bien, maintenant, tout ce qui doit toucher une chose ne doit-il pas se trouver immédiatement à la suite de ce qu'il doit toucher, et occuper la place qui vient après celle où se trouve ce qu'il touche? — Nécessairement. — L'un aussi, s'il doit se toucher lui-même, doit donc être immédiatement à la suite de lui-même. — Il le faut bien. — Or, c'est ce qui ne peut arriver qu'à ce qui est entre deux et qui se trouve à la fois en deux endroits; et tant que l'un sera un, cela lui sera interdit. — Oui. — C'est donc pour l'un la même nécessité de n'être pas deux et de ne pas se toucher lui-même? — La même. — Mais il ne touchera pas davantage les autres choses. — Pour-

quoi? — Parce que, comme nous venons de le dire, ce qui touche doit être en dehors et à la suite de ce qu'il touche, sans qu'il se trouve en tiers aucun intermédiaire. — C'est vrai. — Il faut, pour le contact, au moins deux choses. — Oui. — Si entre deux choses il s'en trouve une troisième à la suite de l'une et de l'autre, il y aura trois choses, mais seulement deux contacts. — Oui. — Et chaque fois qu'on ajoute une chose, s'ajoute un nouveau contact, et toujours il y a un contact de moins qu'il n'y a de choses qui se touchent. Car tout comme les deux premières choses qui se touchent surpassaient le nombre des contacts, de même et dans la même proportion le nombre des choses qui se touchent surpasse ensuite le nombre de contacts; car on n'ajoute jamais pour une chose qu'un seul contact. — Fort bien. — Donc, quel que soit le nombre des choses, le nombre des contacts sera toujours plus petit d'une unité. — Oui. — Et, s'il n'y a qu'une seule chose et point de dualité, il n'y aura pas de contact. — Comment pourrait-il y en avoir? — Or, nous avons dit que les choses autres que l'un ne sont pas unes, ni ne participent de l'un, dès qu'elles sont autres. — Oui, certes. — Donc il n'y a pas de nombre dans les autres choses dès qu'il n'y a pas en elles d'unité. — Assurément. — Alors les autres

choses ne sont ni une, ni deux, et il n'y a aucun nom de nombre qui puisse les désigner. — Non. — L'un existe donc seul, et il n'y a pas de dualité. — D'accord. — Il n'y a donc pas de contact, puisqu'il n'y a pas de dualité. — Non. — Et puisqu'il n'y a pas de contact, l'un ne touche pas d'autres choses, ni les autres choses l'un. — Non. — De tout cela il résulte que l'un touche et ne touche pas et les autres choses et lui-même. — Il paraît. — L'un est donc aussi à la fois égal et inégal à lui-même et aux autres choses? — Comment? — Si l'un était plus grand ou plus petit que les autres choses, ou qu'au contraire les autres choses fussent plus grandes ou plus petites que l'un, n'est-il pas vrai que ce ne serait pas par cela seul que l'un est l'un, et que les choses différentes de l'un en sont différentes; que ce ne serait pas, dis-je, par cela seul que l'un serait plus grand ou plus petit que les autres choses, et celles-ci plus grandes ou plus petites que l'un, mais, que si elles étaient égales, ce serait parce qu'en outre elles auraient de l'égalité et que si les choses autres que l'un avaient de la grandeur, et l'un de la petitesse, ou qu'au contraire l'un eût de la grandeur, et les autres choses de la petitesse, ce serait celle de ces deux idées qui aurait de la grandeur qui serait plus grande, et celle qui au-



rait de la petitesse, qui serait plus petite? — Nécessairement. — N'existent-elles pas, ces deux idées de la grandeur et de la petitesse? car si elles n'existaient pas, elles ne seraient pas contraires l'une à l'autre, et ne deviendraient pas telles dans les êtres. — Sans doute. — Or, si la petitesse se trouve dans l'un, elle est ou dans sa totalité ou dans une de ses parties. — Nécessairement. — Mais quoi! si elle était dans sa totalité, ne serait-elle pas ou également répandue dans la totalité de l'un, ou étendue tout autour? — Il est vrai. — Mais, si elle se trouve également répandue sur l'un, ne sera-t-elle pas égale à l'un, et plus grande si elle l'environne? — Évidemment. — Est-il donc possible que la petitesse soit égale à quelque chose, ou plus grande que quelque chose, et qu'elle joue le rôle de la grandeur et de l'égalité, et non pas le sien? — C'est impossible. — Ainsi donc la petitesse, si elle est comprise dans l'un, n'est pas dans la totalité de l'un, et elle ne peut être que dans quelqu'une de ses parties. — Oui. — Elle ne peut pas être non plus dans une partie tout entière; car alors elle se comporterait à l'égard de la partie comme à l'égard du tout, c'est-à-dire qu'elle serait égale à la partie où elle se trouverait, ou plus grande que cette partie. — Nécessairement. — La petitesse ne sera donc dans rien de ce qui existe, puis-

qu'elle n'est ni dans le tout, ni dans la partie; et et il n'y aura rien de petit que la petitesse elle-même. — Il paraît. — Et alors, la grandeur ne sera pas non plus en aucune chose; car, pour renfermer la grandeur, il faudrait quelque chose de plus grand que la grandeur elle-même, et cela sans qu'il y eût rien de petit dans cette grandeur qu'il s'agit de surpasser, puisqu'elle est essentiellement grande. D'ailleurs, il ne peut pas y avoir de petitesse dans la grandeur s'il n'y a pas de petitesse en aucune chose. — C'est vrai. — Cependant, ce n'est que par rapport à la petitesse en soi que la grandeur en soi peut être dite plus grande, et par rapport à la grandeur en soi que la petitesse en soi peut être dite plus petite. — Par conséquent, les autres choses ne sont ni plus grandes, ni plus petites que l'un, puisqu'elles n'ont ni grandeur ni petitesse; la grandeur et la petitesse elles-mêmes ne peuvent ni surpasser l'un, ni en être surpassées, mais seulement se surpasser l'une l'autre, et réciproquement, si l'un n'a ni grandeur ni petitesse, il ne peut être plus grand ou plus petit ni que la grandeur en soi et la petitesse en soi ni qu'aucune autre chose. — Cela est évident. — Si donc l'un n'est ni plus grand, ni plus petit que les autres choses, ne s'ensuit-il pas nécessairement qu'il ne les surpasse pas et qu'il n'en est

pas surpassé? — Nécessairement. — Or, ce qui ne surpasse ni n'est surpassé, n'est-il pas nécessairement d'égale grandeur, et ce qui est d'égale grandeur n'est-il pas égal? — Sans doute. — Il en serait donc aussi de même de l'un par rapport à lui-même; n'ayant en lui-même ni grandeur ni petitesse, il ne sera pas surpassé par lui-même, ni ne se surpassera, mais étant avec lui-même d'égale grandeur, il sera égal à lui-même. — Certainement. — L'un serait donc égal et à lui-même et aux autres choses. — Évidemment. — Mais s'il est lui-même en lui-même, il doit aussi être en dehors et autour de lui-même, et en tant qu'il se renferme ainsi, il doit être plus grand, et en tant qu'il est renfermé en lui, plus petit que lui-même. De la sorte l'un serait plus grand et plus petit que lui-même. — Oui, en effet. — N'est-il pas impossible aussi qu'il y ait rien en dehors de l'un, et des choses qui sont autres que l'un? — Assurément. — Or, ce qui est doit toujours être quelque part. — Oui. — Mais toutes les fois qu'une chose est dans une autre, n'est-ce pas un plus petit dans un plus grand? Car il serait impossible autrement que deux choses différentes fussent l'une dans l'autre. — Impossible. — Or, puisqu'il n'existe rien en dehors de l'un et des autres choses, et qu'il est pourtant nécessaire que l'un et les autres choses soient en quel-

que chose, ne faut-il pas que l'un et les autres choses soient mutuellement compris les uns dans les autres, les autres choses dans l'un, et l'un dans les autres choses; car autrement l'un et les autres choses ne seraient nulle part. — Cela est évident. — Mais dès que l'un est dans les autres choses, celles-ci seront plus grandes que l'un, puisqu'elles le renferment, et l'un plus petit qu'elles, puisqu'il en est renfermé. D'un autre côté, dès que les autres choses sont comprises dans l'un, par la même raison l'un sera plus grand que les autres choses, et celles-ci plus petites que l'un. — Il semble. — L'un est donc à la fois égal à lui-même et aux autres choses, plus grand et plus petit que lui-même et que les autres choses. — Certainement. — Mais si l'un est plus grand, plus petit et égal, il aura des mesures égales à lui-même et aux autres choses, ou plus ou moins nombreuses; et si des mesures, des parties aussi. — Soit. — Avec des mesures égales ou avec plus ou moins de mesures, il sera plus ou moins grand que lui-même et que les autres choses, ou égal en nombre aux autres choses et à lui-même par la même raison. — Comment? — Pour être plus grand que telle autre chose, il faut qu'il ait plus de mesures, et autant de mesures, autant de parties; il en est de même pour être plus petit ou pour être égal. — Oui. — Par

conséquent, l'un étant plus grand et plus petit que lui-même et égal à lui-même, ne sera-t-il pas d'égale mesure avec lui-même, et n'aura-t-il pas plus et moins de mesures que lui-même? Et ce qui est vrai des mesures ne l'est-il pas des parties? — Oui. — Étant donc égal à lui-même en parties, il sera égal à lui-même en nombre; ayant plus ou moins de parties que lui-même, il sera plus et moins que lui-même en nombre. — D'accord. — Et n'en sera-t-il pas de même de l'un dans son rapport avec les autres choses? Plus grand qu'elles, il sera plus qu'elles en nombre; plus petit, il sera moins en nombre égal, il sera égal en nombre. — Nécessairement. — Il paraît donc que l'un est en nombre à la fois égal, supérieur et inférieur et à lui-même et aux autres choses. — Oui. — L'un participe-t-il aussi du temps? est-il, devient-il plus jeune et plus vieux que lui-même et les autres choses; ou, tout en participant du temps, n'est-il au contraire ni plus jeune ni plus vieux que lui-même et les autres choses? — Comment? — L'un est de quelque manière, s'il est un. — Oui. — Or, *être*, qu'est-ce autre chose que participer de l'existence dans le temps présent, de même que *il était* signifie la participation à l'existence dans le passé, et *il sera*, dans le temps à venir? — Fort bien. — L'un participe donc du temps,

s'il participe de l'être. — Sans doute. — Donc il participe du temps qui passe. — Oui. — Il devient donc toujours plus vieux que lui-même, s'il marche avec le temps. — Nécessairement. — Or, n'avons nous pas dit que ce qui devient plus vieux, devient plus vieux par rapport à un plus jeune? — Oui. — Donc, puisque l'un devient plus vieux que lui-même, il le devient par rapport à lui-même qui devient plus jeune. — Nécessairement. — De cette manière il devient et plus jeune et plus vieux que lui-même. — Oui. — N'est-il pas plus vieux lorsqu'il est arrivé au temps présent, intermédiaire entre avoir été et devoir être? Car, en allant du passé à l'avenir, il ne pourrait sauter par-dessus le présent. — Non, sans doute. — Ne cesse-t-il pas de devenir plus vieux au moment où il touche au présent, et n'est-il pas vrai qu'il ne devient plus alors, mais qu'il est plus vieux? Car s'il avançait toujours, il ne serait jamais renfermé dans le présent. Il est dans la nature de ce qui avance, de toucher à la fois à deux choses, au présent et à l'avenir, abandonnant le présent pour poursuivre l'avenir, et venant toujours au milieu entre le présent et l'avenir. — C'est vrai. — Et, si ce qui devient ne peut jamais sauter par-dessus le présent, il cesse de devenir, dès qu'il est dans le présent, et il est alors ce qu'il devenait. —

C'est évident. — Ainsi donc, l'un, en devenant plus vieux, atteint le présent; aussitôt il cesse de devenir plus vieux; il l'est. — Assurément. — Dès lors il est plus vieux que ce par rapport à quoi il devenait plus vieux; or, cela c'était lui-même. — Oui. — Et le plus vieux est plus vieux qu'un plus jeune? — Oui. — L'un est donc aussi plus jeune que lui-même, lorsque, en devenant plus vieux, il atteint le présent. — Nécessairement. — Mais le présent accompagne l'un dans toute son existence, car il est toujours présentement, tant qu'il est. — Sans doute. — Par conséquent l'un est et devient toujours plus vieux et plus jeune que lui-même. — Il paraît. — Est-il ou devient-il en plus de temps que lui-même, ou dans un temps égal? — Dans un temps égal. — Mais ce qui devient ou qui est dans un temps égal, a le même âge. — Oui. — Et ce qui a le même âge n'est ni plus vieux, ni plus jeune. — Non. — Par conséquent, l'un étant et devenant dans un temps égal à lui-même, n'est ni ne devient ni plus vieux ni plus jeune que lui-même. — Je le crois. — Peut-être devient-il ou est-il plus vieux et plus jeune que les autres choses. — Je ne sais que répondre. — Tu peux dire du moins que, si les choses différentes de l'un sont des choses autres, et non pas une seule chose autre,

elles sont plus nombreuses que l'un ; car , si elles n'étaient qu'une chose autre , elles ne seraient qu'un ; mais puisque ce sont des choses autres , elles sont en nombre plus que l'un , et forment une multitude. — Oui. — Et si elles forment une multitude , elles participent d'un nombre plus grand que l'unité. — Soit. — Dans le nombre , qu'est-ce qui devient ou a dû devenir d'abord , le plus grand , ou le moindre ? — Le moindre. — Le premier est donc ce qu'il y a de plus petit. Or , ce qu'il y a de plus petit , c'est l'un. N'est-il pas vrai ? — Oui. — L'un est donc né le premier entre tout ce qui a du nombre ; et toutes les autres choses ont du nombre , si elles sont des choses , et non pas une seule chose. — Oui. — Or , ce qui est né le premier , est , ce me semble , né avant , et les autres choses après ; et ce qui est né après est plus jeune que ce qui est né avant ; de la sorte , toutes les autres choses seraient plus jeunes que l'un , et l'un plus vieux que les autres choses. — Oui. — Dis-moi , l'un est-il né d'une manière contraire à sa nature , ou cela est-il impossible ? — Cela est impossible. — Or , nous avons vu que l'un a des parties , et que , s'il a des parties , il a aussi un commencement , une fin et un milieu. — Oui. — Le commencement ne naît-il pas partout le premier , dans l'un aussi bien que dans chacune



des autres choses; et après le commencement, tout le reste jusqu'à la fin? — Incontestablement. — Et ce que nous venons d'appeler tout le reste, ce sont, dirons-nous, des parties du tout et de l'un; mais l'un et le tout ne sont nés qu'avec la fin. — Oui. — Mais la fin naît, ce me semble, la dernière, et avec elle, l'un, suivant sa nature; de telle sorte que, s'il n'est pas possible que l'un naisse d'une manière contraire à sa nature, naissant avec la fin, il sera dans sa nature de naître de toutes les autres choses la dernière. — C'est évident. — L'un est donc plus jeune que les autres choses, et les autres choses plus vieilles que l'un. — Cela me paraît encore vrai. — Eh bien, le commencement, ou une autre partie de l'un ou de toute autre chose, pourvu que ce soit une partie et non pas des parties, ne sera-ce pas une unité, puisque c'est une partie? — Nécessairement. — De là, l'un naîtra en même temps que la première chose; il naîtra aussi en même temps que la seconde, et il accompagnera ainsi tout ce qui naît, jusqu'à ce que, arrivé à la dernière, l'un soit né tout entier, n'ayant manqué dans sa naissance ni au milieu ni à la fin ni au commencement ni à aucune autre partie quelconque. — C'est vrai. — L'un a donc le même âge que les autres choses, de manière que, à moins d'être né contrairement à sa nature, il n'est né ni avant

ni après les autres choses, mais en même temps qu'elles; et par cette raison, l'un ne sera ni plus vieux ni plus jeune que les autres choses, ni les autres choses plus jeunes ou plus vieilles que l'un; tandis que, d'après les raisons que nous avons données tout à l'heure, l'un devait être plus vieux et plus jeune que les autres choses, et les autres choses plus jeunes et plus vieilles que l'un. — Il est vrai. — Voilà donc comment l'un est, après qu'il est né. Mais, que dire maintenant de l'un, en tant qu'il devient plus vieux et plus jeune que les autres choses, que les autres choses deviennent plus jeunes et plus vieilles que l'un, et qu'au contraire il ne devient ni plus jeune, ni plus vieux? En est-il du devenir comme de l'être, ou en est-il autrement? — Je ne sais que t'en dire. — Pour moi, je puis dire au moins qu'une chose qui déjà est plus vieille qu'une autre, ne peut pas devenir encore plus vieille, et d'une quantité différente de celle dont elle a été plus vieille dès le moment de la naissance; et de même ce qui est plus jeune ne peut devenir plus jeune encore. Car, si à des quantités inégales on ajoute des quantités égales, soit de temps soit de toute autre chose, la différence subsiste toujours, et toujours égale à celle qui existait dès l'origine. — Évidemment. — Ainsi, ce qui est plus vieux ou plus jeune ne deviendra jamais plus

vieux ni plus jeune que ce qui est plus jeune ou plus vieux que lui, car la différence d'âge reste toujours égale; on est et on est né l'un plus vieux, l'autre plus jeune; on ne le devient point. — C'est vrai. — Il en est donc de même de l'un; il est et ne devient pas plus vieux ou plus jeune que les autres choses. — Sans doute. — Regarde maintenant si en considérant les choses de ce côté-ci, nous trouverons qu'elles deviennent plus vieilles et plus jeunes. — De quel côté? — De celui par lequel l'un nous est apparu comme plus vieux que les autres choses, et celles-ci comme plus vieilles que l'un. — Eh bien? — Si l'un est plus vieux que les autres choses, il a été plus longtemps qu'elles. — Oui. — Réfléchis encore à ceci; si on ajoute un temps égal à un temps plus long et à un temps plus court, le plus long différera-t-il encore du plus court d'une partie égale ou d'une partie plus petite? — D'une partie plus petite. — Et la différence d'âge qui distinguait l'abord l'un des autres choses, ne sera plus dans la suite ce qu'elle était d'abord; mais, si l'un et les autres choses prennent un temps égal, la différence d'âge deviendra toujours moindre qu'auparavant, n'est-ce pas? — Oui. — Et ce qui diffère d'âge par rapport à une autre chose moins qu'auparavant, ne devient-il pas plus jeune qu'auparavant, relativement à cette même chose par

rapport à laquelle il était plus vieux auparavant? — Oui, il devient plus jeune. — Or, si l'un devient plus jeune, les autres choses ne deviendront-elles pas, par rapport à l'un, plus vieilles qu'auparavant? — Assurément. — Ce qui est plus jeune par naissance devient donc plus vieux par rapport à ce qui est né avant lui et qui est plus vieux. Sans être jamais plus vieux que lui, il devient toujours plus vieux que lui; car celui-là gagne toujours en jeunesse par rapport à celui-ci, et celui-ci en vieillesse. Réciproquement, le plus vieux devient toujours plus jeune que le plus jeune, car ils vont en sens contraire, et par conséquent ils deviennent toujours le contraire l'un de l'autre. Le plus jeune devient plus vieux que le plus vieux, et le plus vieux plus jeune que le plus jeune; mais il n'y aura jamais un moment où ils le soient devenus; car, s'ils l'étaient devenus, ils ne le deviendraient plus, ils le seraient. Or, ils deviennent à présent et plus vieux et plus jeunes l'un que l'autre; l'un devient plus jeune que les autres choses, en tant qu'il nous est apparu comme plus vieux et comme né plus tôt, tandis que les autres choses deviennent plus vieilles que l'un, en tant qu'elles sont nées plus tard. Et le même raisonnement s'applique aux autres choses par rapport à l'un, en tant qu'elles se sont présentées à nous comme

plus vieilles que l'un, et nées plus tôt que lui. — Tout cela me paraît évident. — Par conséquent, en tant que rien ne devient ni plus jeune ni plus vieux que telle autre chose, parce que la différence évaluée en nombre reste toujours égale, l'un ne devient ni plus vieux ni plus jeune que les autres choses, et les autres choses ne deviennent ni plus vieilles ni plus jeunes que l'un. Mais en tant que les choses qui sont nées les premières diffèrent de celles qui sont nées plus tard, et celles-ci de celles-là, d'une partie de leur âge toujours différente, l'un devient toujours et plus vieux et plus jeune que les autres choses, et les autres choses à leur tour plus vieilles et plus jeunes que l'un. — Tout-à-fait. — D'après tout cela, l'un est et devient plus jeune et plus vieux que lui-même et les autres choses, et il n'est ni ne devient ni plus jeune ni plus vieux ni que lui-même ni que les autres choses. — Incontestablement. — Or, puisque l'un participe du temps et qu'il est susceptible de devenir plus vieux et plus jeune, ne faut-il pas aussi, pour participer du temps, qu'il participe du passé, de l'avenir et du présent? — Nécessairement. — Ainsi l'un était, est et sera; il devenait, devient et deviendra. — Nul doute. — Il pourra donc y avoir, il y avait, il y a et il y aura quelque chose d'appartenant à l'un, et quelque chose de l'un.

— Assurément. — Il y aura donc aussi une science, une opinion, une sensation de l'un, s'il est vrai que présentement nous connaissions l'un de ces trois manières. — C'est juste. — Il y a donc aussi un nom et une définition de l'un; on le nomme et on le définit, et en général tout ce qui convient aux autres choses de ce genre, convient aussi à l'un. — Incontestablement.

Maintenant arrivons à notre troisième point : l'un étant tel que nous l'avons montré, s'il est un et multiple, et s'il n'est ni un ni multiple, et qu'il participe du temps, n'est-il pas nécessaire qu'en tant qu'il est un, il participe quelque jour de l'être, et que, en tant qu'il n'est pas un, il n'en participe jamais? — C'est nécessaire. — Lorsqu'il en participe, est-il possible qu'il n'en participe pas; et est-il possible qu'il en participe alors qu'il n'en participe pas? — C'est impossible. — C'est donc dans un certain temps qu'il participe de l'être, et dans un autre qu'il n'en participe pas; car ce n'est que de cette manière qu'il peut participer et ne pas participer de la même chose. — Oui. — Il y a donc un temps où l'un prend part à l'être, et un autre où il l'abandonne; car comment serait-il possible que tantôt on eût, tantôt on n'eût pas une même chose, si on ne la prenait et ne la laissait tour à tour? — Cela ne serait pas possible. — Prendre

part à l'être, n'appelles-tu pas cela naître? — Oui.  
— Et l'abandonner, n'est-ce pas périr? — Certainement. — Dans ce cas, l'un, prenant et laissant l'être, naît et périt. — Nécessairement. — Or, étant un et multiple, puis naissant et périsant, ne périt-il pas comme multiple, lorsqu'il devient un, et comme un, lorsqu'il devient multiple? — Oui. — Quand il devient un et multiple, n'est-il pas nécessaire qu'il se divise et qu'il se réunisse? — Sans aucun doute. — Quand il devient semblable et dissemblable, il faut qu'il ressemble et qu'il ne ressemble pas. — Oui. — Et quand il devient plus grand, plus petit et égal, il faut qu'il augmente, qu'il diminue, et qu'il s'égalise? — Encore. — Et lorsqu'il change du mouvement au repos et du repos au mouvement, est-il possible que ce soit dans le même temps? — Non, évidemment. — Se reposer d'abord, puis se mouvoir, ou d'abord se mouvoir et se reposer ensuite, tout cela peut-il se faire sans changement? — Comment serait-ce possible? — Il n'y a aucun temps où une chose puisse être à la fois en mouvement et en repos. — Non. — Et rien ne change sans être dans le changement. — Rien. — Quand donc a lieu le changement? car on ne change ni quand on est en repos, ni quand on est en mouvement, ni quand on est dans le temps. — Certainement non. — Ce où l'on est quand on change, n'est-

ce pas cette chose étrange? — Laquelle? — L'instant. Car l'instant semble désigner le point où on change en passant d'un état à un autre. Ce n'est pas pendant le repos que se fait le changement du repos au mouvement, ni pendant le mouvement que se fait le changement du mouvement au repos; mais cette chose étrange qu'on appelle l'instant, se trouve au milieu entre le mouvement et le repos, sans être dans aucun temps, et c'est de là que part et là que se termine le changement, soit du mouvement au repos, soit du repos au mouvement. — Il y a apparence. — Si donc l'un est en repos et en mouvement, il change de l'un à l'autre état; car c'est la seule manière d'entrer dans l'un et dans l'autre; mais s'il change, il change dans un instant, et quand il change, il n'est ni dans le temps, ni en mouvement, ni en repos. — Soit. — Maintenant, en est-il de même pour les autres changements? Lorsque l'un change de l'être au néant, ou du néant à la naissance, est-il vrai de dire alors qu'il tient le milieu entre le mouvement et le repos, qu'il ne se trouve ni être ni ne pas être, qu'il ne naît ni ne périt? — Selon toute apparence. — Par la même raison, l'un, en passant de l'un au multiple et du multiple à l'un, n'est ni un ni multiple, ne se divise ni ne se réunit, et en passant du semblable au dissemblable et du dissemblable



au semblable, il ne devient ni semblable ni dissemblable, et en passant du petit au grand, de l'inégal à l'égal, et réciproquement, il n'est ni petit, ni grand, ni égal, il n'augmente, ni ne diminue, ni ne s'égalise. — Il paraît. — Ainsi donc, tout cela est vrai de l'un, s'il existe. — Assurément.

Voyons à présent ce qui doit arriver aux autres choses, si l'un existe. — Voyons. — Posons donc que l'un existe, et examinons ce qui arrivera dans cette hypothèse aux choses autres que l'un. — Examinons. — S'il y a d'autres choses que l'un, ces autres choses ne sont pas l'un, car, autrement, elles ne seraient pas autres que l'un. — Certainement. — Cependant, les autres choses ne sont pas tout-à-fait privées de l'un, et elles en participent en quelque manière. — Comment? — Parce que les autres choses ne sont autres que si elles ont des parties; car si elles n'avaient pas de parties, elles ne feraient absolument qu'un. — C'est juste. — Or, nous avons dit qu'il n'y a de parties que des parties d'un tout. — Oui. — Mais le tout est nécessairement l'unité formée de plusieurs choses et dont les parties sont ce que nous appelons des parties; car chacune des parties est la partie non de plusieurs choses, mais d'un tout. — Comment cela? — Si une chose faisait partie de plusieurs choses parmi lesquelles elle serait comprise elle-même,

elle serait une partie d'elle-même, ce qui est impossible, et de chacune des autres choses, si elle était réellement une partie de toutes. Car s'il y en avait une dont elle ne fit pas partie, elle ferait partie de toutes, à l'exception de celle-là, et de la sorte elle ne ferait pas partie de chacune d'elles; et si elle n'était pas une partie de chacune, elle ne le serait d'aucune; et dans ce cas, il serait impossible qu'elle fût rien de toutes ces choses, parmi lesquelles il n'y en aurait aucune dont elle fût ni la partie ni quoi que ce fût. — Évidemment. — Ainsi donc, la partie ne fait partie ni de plusieurs choses, ni de toutes, mais d'une certaine idée et d'une certaine unité que nous appelons un tout, unité parfaite, formée par la réunion de toutes les parties ensemble. Voilà ce dont fait partie ce que nous appelons partie. — Incontestablement. — Donc, si les autres choses ont des parties, elles participeront et du tout et de l'un. — Assurément. — Par conséquent, les autres choses différentes de l'un forment nécessairement un tout un et parfait, composé de parties. — Nécessairement. — Et il en faut dire autant de chaque partie; chacune doit participer de l'un; car si chacune des parties est une partie, ce mot chacun signifie sans doute ce qui est un, séparé des autres choses et existant en soi. — Justement.

— Mais si chaque partie peut participer de l'un, évidemment c'est qu'elle est autre chose que l'un; autrement elle n'en participerait pas, elle serait l'un lui-même; or, rien ne peut être un que l'un lui-même.—Non, rien.—Ainsi le tout et la partie doivent nécessairement participer de l'un; le premier sera un tout, dont les parties sont ce que nous appelons parties, et chacune des parties sera une partie du tout auquel elle appartient. — En effet. — Ainsi donc, ce qui participe de l'un ne peut en participer qu'en étant autre que l'un. — Sans doute. — Or, si ce qui est autre que l'un n'était ni un, ni en plus grand nombre que l'un, ce ne serait rien du tout. — Assurément. — Mais, puisque ce qui participe de l'un comme partie, et de l'un comme tout, est en plus grand nombre que l'un, ne faut-il pas bien que toutes ces choses qui participent de l'unité soient infinies en nombre? — Comment? — Le voici. Lorsque les choses reçoivent l'un, ne le reçoivent-elles pas comme des choses qui ne sont pas encore l'un et qui n'en participent pas encore? — Évidemment. — N'est-ce pas comme des pluralités dans lesquelles est l'un sans qu'elles soient l'un?— Oui, comme des pluralités. — Eh bien, si nous voulions en enlever par la pensée la portion la plus petite qu'il soit possible, n'est-il pas nécessaire que cette portion

enlevée, si elle ne participe pas de l'un, soit une pluralité et non une unité? — Oui, c'est nécessaire. — Donc, en considérant toujours de cette manière et en soi-même cette sorte d'être qui est autre que l'idée \*, n'y trouverons-nous pas, tant que nous y regarderons, une pluralité infinie? — Sans aucun doute. — Mais lorsque chacune des parties est devenue une partie, les parties ont des limites les unes à l'égard des autres et à l'égard du tout, et le tout à l'égard des parties. — Évidemment. — Dans les choses autres que l'un, il naît, ce semble, de leur commerce avec l'un, quelque chose de différent qui leur donne des limites les unes à l'égard des autres; tandis que leur nature propre ne donne par elle-même qu'illimitation. — Eh bien? — Ainsi les choses autres que l'un, sont, comme le tout et comme les parties, illimitées et participant de la limite. — Tout-à-fait. — Ne sont-elles pas aussi semblables et dissemblables à elles-mêmes et entre elles? — Comment? — Par cela seul qu'elles sont toutes illimitées par leur nature, elles ont toutes la même qualité. — Assurément. — Et par cela seul qu'elles sont toutes limitées, elles ont encore toutes la même qualité. — Soit. — Et, par cela même qu'elles

\* L'idée, c'est-à-dire l'unité.

sont à la fois limitées et illimitées, elles ont les mêmes qualités les unes que les autres, et les qualités contraires. — Oui. — Or, les contraires sont ce qu'il y a de plus dissemblable. — A coup sûr. — Donc, elles seraient semblables à elles-mêmes et les unes aux autres par rapport à ces deux qualités, et en même temps par rapport à ces deux mêmes qualités, tout ce qu'il y a de plus contraire et de plus dissemblable soit à elles-mêmes soit aux autres. — Je le crains. — Ainsi les autres choses sont à la fois semblables et dissemblables et à elles-mêmes et les unes aux autres. — Oui. — Après avoir une fois montré que les choses autres que l'un sont susceptibles à la fois de ces qualités opposées, il ne nous serait pas difficile de faire voir qu'elles sont et les mêmes et autres les unes que les autres, en mouvement et en repos, et qu'elles réunissent ainsi tous les contraires. — Tu as raison.

Laissons donc cela comme suffisamment éclairci, et voyons si, en supposant que l'un existe, il en sera différemment des choses autres que l'un ou s'il n'en peut être que ce que nous venons de voir. — Volontiers. — Reprenons donc du commencement, et exposons ce qui doit arriver, si l'un existe, aux choses autres que l'un. — Exposons-le. — L'un n'est-il pas à part des autres choses, et les autres choses à part de l'un ?

— Pourquoi cela ? — Parce qu'il n'y a rien qui puisse , outre l'un et les autres choses , être autre que l'un , et autre que les choses autres que l'un. On a tout dit quand on a dit : l'un et les autres choses. — Assurément. — Il n'existe donc rien autre où se trouvent à la fois l'un et les autres choses ? — Non. — L'un et les autres choses ne sont donc jamais dans une même chose ? — Jamais. — Ils sont donc séparés ? — Oui. — Et nous sommes convenus que ce qui est véritablement un n'a pas de parties ? — Sans doute. — Si donc l'un est en dehors des autres choses , et sans parties , il ne peut être dans les autres choses , ni tout entier , ni par parties. — Soit. — Les autres choses ne participent donc de l'un en aucune manière , puisqu'elles n'en participent ni dans ses parties ni dans son tout ? — Cela est clair. — Les autres choses ne sont donc jamais rien d'un , et n'ont rien d'un en elles ? — Évidemment. — Les autres choses ne sont donc pas plusieurs ; car si elles étaient plusieurs , chacune d'elles serait une partie du tout. Or , les choses autres que l'un ne sont ni une , ni plusieurs , ni tout , ni parties , puisqu'elles ne participent aucunement de l'un. — C'est juste. — Elles ne sont donc elles-mêmes ni deux , ni trois , ni ne contiennent deux ou trois en elles , s'il n'y a en elles rien de l'un. — Fort bien. —

Les choses autres que l'un ne sont ni semblables ni dissemblables elles-mêmes à l'un, et il n'y a en elles ni ressemblance ni dissemblance; car si elles étaient elles-mêmes semblables et dissemblables et avaient en elles de la ressemblance et de la dissemblance, elles auraient en elles deux idées contraires l'une à l'autre. — C'est évident. — Or, il est impossible que ce qui ne participe de rien participe de deux choses. — Impossible. — Les autres choses ne sont donc ni semblables ni dissemblables, ni l'un ni l'autre à la fois; car si elles étaient semblables ou dissemblables, elles participeraient d'une de ces idées contraires, et de toutes les deux, si elles étaient semblables et dissemblables à la fois; or, c'est ce que nous avons trouvé impossible. — Il est vrai. — Elles ne sont donc ni mêmes ni autres, ni en mouvement ni en repos; elles ne naissent ni ne périssent; elles ne sont ni plus grandes, ni plus petites, ni égales; bref, elles n'ont aucune de ces qualités; car, si elles en admettaient quelqueune, elles participeraient de l'un, du double, du triple, de l'impair, du pair, ce que nous avons vu être impossible, dès qu'elles sont entièrement privées de l'un. — Très-vrai. — Ainsi donc, si l'un existe, l'un est toutes choses, et il n'est plus un ni pour lui, ni pour les autres choses. — Incontestablement. —

A la bonne heure. Après cela, ne faut-il pas examiner ce qui doit arriver si l'un n'existe pas? — Certainement, il le faut. — Qu'est-ce donc que cette supposition : si l'un n'existe pas? diffère-t-elle de celle-ci : si le non-un n'existe pas? — Certes elle en diffère. — En diffère-t-elle seulement, ou plutôt cette supposition : si le non-un n'existe pas, n'est-elle pas tout le contraire de celle-ci : si l'un n'existe pas? — Tout le contraire. — Mais quoi! quand on dit : si la grandeur n'existe pas, si la petitesse n'existe pas, ni rien de cette sorte, ne désigne-t-on pas comme différente chaque chose dont on dit qu'elle n'existe pas? — Tout à fait. — Eh bien! dans le cas présent, lorsque l'on dit : si l'un n'existe pas, ne donne-t-on pas à entendre que cette chose qu'on dit ne pas être, est différente de toutes les autres; et savons-nous quelle est cette chose dont on parle? — Nous le savons. — D'abord on parle de quelque chose qui peut être connu, et ensuite de quelque chose de différent de toute autre chose, si on parle de l'un, soit qu'on lui attribue l'être ou le non-être; car, pour dire d'une chose qu'elle n'est pas, il n'en faut pas moins connaître ce qu'elle est, et qu'elle diffère de toutes les autres. N'est-il pas vrai? — Nécessairement. — Reprenons donc du commencement, et voyons ce qu'il y aura si l'un



n'existe pas. D'abord, il faut qu'il y ait une connaissance de l'un, sous peine de ne pas savoir ce qu'on dit quand on dit : si l'un n'existe pas. — Fort bien. — Et ne faut-il pas encore que les autres choses soient différentes de lui, sans quoi on ne pourrait pas dire qu'il est lui-même autre que les autres choses? — Assurément. — Outre la science, il faut donc attribuer à l'un la différence; car ce n'est pas de la différence des autres choses que l'on parle, quand on dit que l'un est différent des autres choses, mais de sa différence à lui. — Certainement. — L'un qui n'existe pas participe donc du *celui-là*, du *quelque chose*, du *celui-ci*, et du *à celui-ci*, du *ceux-ci*, enfin de toutes les choses de cette sorte; car, autrement on ne pourrait pas parler de l'un ni des choses différentes de l'un; on ne pourrait dire qu'il y a quelque chose *à celui-là* ou *de celui-là*, ni qu'il est lui-même *quelque chose*, s'il ne participait pas de *quelque chose* et de tout le reste. — C'est vrai. — Sans doute si l'un n'existe pas, on ne peut pas dire qu'il existe. Mais rien ne l'empêche de participer de beaucoup de choses, et il faut même qu'il en participe, si c'est l'un, si c'est celui-là qui n'existe pas, et non pas autre chose. Si, au contraire, ce n'est pas l'un, si ce n'est pas celui-là qui n'existe pas, et qu'il soit question d'une autre chose, il n'est plus possible

d'en dire un mot. Mais si c'est l'un, ce que nous désignons par *celui-là*, et non autre chose, qu'on suppose ne pas exister, il faut bien qu'il participe et de *celui-là* et de beaucoup d'autres choses. — A la bonne heure. — Il y a donc aussi en lui dissemblance par rapport aux autres choses; car les autres choses étant différentes de l'un, doivent être aussi de nature différente. — Oui. — Et ce qui est de nature différente n'est-il pas divers? — Sans contredit. — Et ce qui est divers, n'est-il pas dissemblable? — Oui. — Et s'il y a des choses dissemblables à l'un, il est évident que ces choses dissemblables sont dissemblables à quelque chose qui leur est dissemblable. — Oui. — Il y a donc aussi dans l'un une dissemblance, par rapport à laquelle les autres choses lui sont dissemblables. — C'est évident. — Or, s'il a en lui une dissemblance à l'égard des autres choses, n'aurait-il pas nécessairement une ressemblance avec lui-même? — Comment? — S'il y avait dans l'un de la dissemblance à l'égard de l'un, il ne pourrait pas être question d'une chose telle que l'un, et notre hypothèse ne porterait pas sur l'un, mais sur autre chose que l'un. — Certainement. — Or, c'est ce qui ne doit pas être. — Non. — Il faut donc que l'un ait de la ressemblance avec lui-même? — Il le faut. — Mais il n'est pas non plus égal aux autres choses; car s'il leur était

égal, dès lors il leur serait semblable en vertu de cette égalité; or, l'un et l'autre est impossible, si l'un n'existe pas. — Impossible. — Puisqu'il n'est pas égal aux autres choses, n'est-il pas nécessaire que les autres choses ne soient pas non plus égales à lui? — C'est nécessaire. — Et ce qui n'est pas égal, n'est-il pas inégal? — Oui. — Et ce qui est inégal n'est-il pas inégal à l'inégal? — Sans contredit. — L'un participe donc aussi de l'inégalité par rapport à laquelle les autres choses lui sont inégales. — Il en participe. — Or, à l'inégalité appartiennent la grandeur et la petitesse. — Oui. — L'un aura donc aussi de la grandeur et de la petitesse. — Il y a apparence. — La grandeur et la petitesse sont toujours éloignées l'une de l'autre. — Assurément. — Il y a donc entre elles quelque chose d'intermédiaire. — Oui. — Connais-tu quelque autre chose qui puisse être intermédiaire entre elles, que l'égalité? — Non, aucune autre que celle-là. — Ainsi, ce qui a la grandeur et la petitesse a aussi l'égalité qui en forme l'intermédiaire. — Évidemment. — Il paraît donc que l'un qui n'existe pas, participe de l'égalité, de la grandeur et de la petitesse. — Il paraît. — Mais il faut encore qu'il participe aussi de l'être. — Comment cela? — Il faut qu'il en soit de l'un comme nous disons là; si non, nous ne dirions pas vrai

en disant que l'un n'existe pas ; et si nous avons dit vrai, il est évident que nous avons dit ce qui est ; n'est-ce pas ? — Oui. — Mais, puisque nous prétendons avoir dit vrai, nous prétendons aussi nécessairement avoir dit ce qui est. — Nécessairement. — L'un est donc n'étant pas, car s'il n'est pas n'étant pas, s'il laisse arriver quelque chose de l'être dans le non-être, de non-être aussitôt il devient un être. — Sans aucun doute. — Il faut donc, pour ne pas être, qu'il soit attaché au non-être par l'être du non-être, de même que l'être, pour posséder parfaitement l'être, doit avoir le non-être du non-être. En effet, c'est ainsi seulement que l'être sera et que le non-être ne sera pas, l'être en participant à l'être d'être un être et au non être d'être un non-être ; car ce n'est que de cette manière qu'il sera parfaitement un être ; le non-être, au contraire, en participant au non-être de ne pas être un non être et à l'être d'être un non-être ; car ce n'est aussi que de cette manière que le non-être sera parfaitement le non-être. — Très-bien. — Puis donc que l'être participe du non-être, et le non-être de l'être, l'un aussi, s'il n'est pas, doit nécessairement participer de l'être par rapport au non-être. — Nécessairement. — Nous voyons donc l'être appartenir à l'un, s'il n'est pas. — Nous le voyons. — Et le non-être aussi, par cela même qu'il n'est

pas. — Oui. — Mais est-il possible qu'une chose qui est d'une certaine manière ne soit pas de cette manière sans qu'elle change de manière d'être? — Cela n'est pas possible. — Ainsi, être d'une manière et être d'une autre indique toujours un changement. — Sans doute. — Or, le changement, c'est du mouvement; ou bien devons-nous dire autrement? — C'est du mouvement. — Mais l'un ne nous a-t-il pas paru être et n'être pas? — Oui. — Il nous a donc paru être d'une manière et n'être pas de cette manière. — Oui. — L'un n'étant pas nous a donc paru en mouvement, puisqu'il nous a paru avoir changé de l'être au non-être. — Il semble. — Cependant, si l'un ne fait aucunement partie des êtres, comme en effet il n'en peut faire partie s'il n'est pas, il ne peut pas passer d'un endroit à un autre. — Sans contredit. — Il ne peut donc se mouvoir en changeant de lieu. — Non. — Mais il ne peut pas non plus tourner dans le même lieu, n'ayant pas de rapport avec le même; car le même est un être; or, ce qui n'est pas ne peut être dans aucun être. — C'est impossible. — L'un, n'étant pas, ne peut donc pas tourner en quelque chose où il n'est pas. — Non. — Cependant, l'un ne change pas non plus en s'altérant, ni s'il est, ni s'il n'est pas; car, il ne pourrait être question de l'un s'il changeait de nature, mais d'autre chose. —

C'est juste.—Or, s'il ne s'altère pas, ni ne tourne pas dans un même lieu, ni ne change pas de lieu, pourra-t-il encore être en mouvement? — Non, sans doute. — Mais ce qui n'est pas en mouvement reste nécessairement tranquille, et ce qui reste tranquille est en repos. — Nécessairement. — Donc, l'un, en tant qu'il n'est pas, est, à ce qu'il paraît, et en repos et en mouvement. — Oui. — Mais s'il est en mouvement, il faut absolument qu'il subisse une altération; car autant une chose se meut, autant elle s'éloigne de sa première manière d'être, pour en prendre une autre. — Oui. — Ainsi, si l'un change, il s'altère. — Oui. — Mais s'il n'était aucunement en mouvement, il ne s'altérerait en aucune façon. — Il est vrai. — Par conséquent, en tant que l'un n'étant pas se meut, il s'altère; et en tant qu'il ne se meut pas, il ne s'altère pas. — Oui. — Donc, l'un n'étant pas s'altère et ne s'altère pas. — Non. — Mais ce qui s'altère ne doit-il pas devenir autre qu'il n'était d'abord, et périr par rapport à sa première manière d'être? Et ce qui ne change pas, ne doit-il pas ne pas naître ni ne pas périr?—Nécessairement.—Donc, l'un n'étant pas, en tant qu'il s'altère, naît et périt; et il ne naît ni ne périt, en tant qu'il ne s'altère pas. Et, de cette manière, l'un n'étant pas, naît et périt, de même qu'il ne naît ni ne périt. — Il en faut convenir.

Revenons encore une fois au commencement, pour voir si les choses nous paraîtront encore telles qu'elles nous paraissent en ce moment, ou si elles nous paraîtront autres. — Voyons. — Si l'un n'est pas, disions-nous, qu'arrivera-t-il de l'un? — Oui, c'est ce que nous demandions. — Par *n'est pas*, voulons-nous indiquer autre chose sinon que l'être manque à ce que nous disons ne pas être? — Pas autre chose. — Quand nous disons qu'une chose n'est pas, voulons-nous dire qu'en un sens elle n'est pas, et qu'elle est en un autre; ou bien ce *n'est pas* exprime-t-il sans restriction que ce qui n'est pas n'est absolument pas, et ne participe en rien de l'être? — Oui, sans aucune restriction. — Ainsi, ce qui n'est pas ne peut être, ni participer de l'être en aucune manière. — En aucune manière. — Et naître et périr, est-ce autre chose que recevoir l'être et perdre l'être? — Pas autre chose. — Or, ce qui ne participe pas de l'être ne peut ni le recevoir ni le perdre. — D'accord. — Donc l'un, n'étant en aucune manière ne peut aucunement posséder ni abandonner l'être ni en participer. — Naturellement. — Donc l'un, qui n'est pas, ne périt ni ne naît, puisqu'il ne participe aucunement de l'être. — Évidemment. — Donc il ne s'altère aucunement, car s'il s'altérerait, il naîtrait et périrait par

cela même. — C'est vrai. — Et s'il ne s'altère pas, ne s'ensuit-il pas nécessairement qu'il ne se meut pas? — Nécessairement. — Nous ne dirons pas non plus que ce qui n'est en aucune manière, soit en repos, car ce qui est en repos doit toujours être le même dans le même lieu. — Sans contredit. — Répétons donc que ce qui n'est pas n'est ni en repos ni en mouvement. — Oui. — Il n'aura non plus rien de ce qui est, car s'il participait de quelque chose qui fût, il participerait de l'être. — C'est évident. — Donc il n'a ni grandeur, ni petitesse, ni égalité. — Non. — Ni ressemblance, ni différence, soit par rapport à lui-même, soit par rapport aux autres choses. — Évidemment. — Mais quoi! les autres choses peuvent-elles lui être quelque chose, s'il n'y a rien qui puisse lui rien être? — Non. — Les autres choses ne lui sont donc ni semblables ni dissemblables, et elles ne sont ni les mêmes ni autres que lui. — Non. — Mais quoi! ces différents termes : *de celui-là, à celui-là, quelque chose, cela, de cela, d'autre chose, à autre chose, autrefois, après, maintenant, science, opinion, sensation, définition, nom*, en un mot, rien de ce qui est peut-il être rapporté à ce qui n'est pas? — Non. — Alors l'un n'étant pas n'a absolument aucune manière d'être. — Aucune, à ce qu'il paraît.

Disons encore ce qui arrivera aux autres



choses, si l'un n'est pas. — Disons-le. — D'abord, il faut que les autres choses soient de quelque manière; car s'il n'y avait pas d'autres choses, on ne pourrait pas parler d'autres choses. — En effet. — Et quand on parle des autres choses, on entend par-là les choses qui sont différentes, ou bien les mots *autre* et *différent* ne signifient-ils pas la même chose? — La même chose. — Ne disons-nous pas que ce qui est différent est différent de quelque chose de différent, et ce qui est autre autre que quelque chose d'autre? — Oui. — Si donc les autres choses sont autres, il y a quelque chose relativement à quoi elles sont autres. — Nécessairement. — Que sera-ce donc? car elles ne sont pas autres par rapport à l'un, si l'un n'est pas. — Non. — Elles sont donc autres les unes que les autres; car il ne leur reste que cela, à moins de n'être autres que rien. — C'est juste. — C'est donc par la pluralité qu'elles sont autres les unes que les autres, car ce ne peut être par l'un, si l'un n'est pas. Apparemment la masse de chacune renferme une pluralité infinie, et lorsqu'on croit avoir pris la chose du monde la plus petite, on verra tout à coup, comme dans un rêve, au lieu de l'unité qu'on croyait tenir, une multitude, au lieu d'une petite chose, une chose immense, eu égard aux divisions dont elle est susceptible. —

C'est très-juste. — Ainsi ce serait par leurs masses que les autres choses seraient autres, en étant autres les unes que les autres, si elles sont autres et que l'un ne soit pas. — Sans doute. — Si donc l'un n'est pas, il y a plusieurs de ces masses dont chacune semblera être une, et ne le sera pas en effet. — Oui. — Et ces masses auront l'air de former un certain nombre, si chacune d'elles est une et qu'elles soient plusieurs. — Assurément. — Elles paraîtront les unes paires, les autres impaires, quoique faussement, si l'un n'est pas. — Sans contredit. — De même, elles semblent aussi renfermer, avons-nous dit, la plus petite quantité; et pourtant cette quantité nous apparaît comme multiple et grande, comparativement à chacune des parties plus petites de la multitude qu'elle renferme. — Incontestablement. — Et chaque masse nous semblera être égale à une multitude de petites masses; car aucune ne peut paraître passer du plus grand au plus petit sans avoir paru en venir d'abord au milieu; et ce milieu serait l'apparence de l'égalité. — Évidemment. — Chaque masse n'est-elle pas limitée relativement à toute autre masse et relativement à elle-même, tout en n'ayant ni commencement ni fin ni milieu? — Comment cela? — Si l'on veut considérer quelque chose dans ces masses comme leur appar-

tenant, on verra toujours apparaître avant le commencement un autre commencement, après la fin une autre fin encore, et dans le milieu quelque chose de plus au milieu encore, et qui est toujours plus petit, dans l'impuissance de saisir aucune de ces choses comme une, si l'un n'existe pas. — C'est très-vrai. — Enfin, quel-  
qu'être que l'on saisisse par la pensée, on le verra toujours se diviser et se disperser, car on ne saisira jamais qu'une masse sans unité. — D'accord. — A les voir de loin et en gros, chacune de ces masses paraît être une, tandis qu'examinée de près et en détail elle est manifestement une multitude infinie, puisqu'elle est privée de l'un, dès que l'un n'est pas. — Nécessairement. — Ainsi il faut que chaque chose autre que l'un paraisse infinie et limitée, une et plusieurs, si l'un n'est pas et qu'il y ait d'autres choses que l'un. — Oui. — Et ces choses ne semblent-elles pas être aussi semblables et dissemblables? — Comment? — Les figures d'un tableau vues de loin se confondent toutes en une seule et paraissent semblables. — Oui. — Si on s'approche, au contraire, elles paraissent plusieurs et différentes, et la diversité se manifestant, on les reconnaît pour diverses et dissemblables entre elles. — Cela est vrai. — De même les agrégats apparaissent comme semblables et dissemblables et à eux-mêmes et les

uns aux autres. — Oui. — Par conséquent aussi ils apparaissent comme les mêmes et comme autres les uns que les autres, comme se touchant et comme isolés, comme se mouvant de toutes les espèces de mouvement, et comme étant absolument en repos, comme naissant et périssant et ne naissant ni ne périssant, et tout ce qu'il nous serait loisible de développer dans l'hypothèse où l'un n'est pas et où il y a de la pluralité. — C'est très-vrai.

Enfin, revenons encore une fois au commencement, et voyons ce qui doit arriver si l'un n'est pas et qu'il y ait d'autres choses que l'un. — Voyons. — Nulle autre chose ne sera une. — Non, sans doute. — Ni plusieurs; car l'unité serait comprise dans la pluralité; et si aucune des autres choses n'est quelque chose d'un, toutes ne seront rien, et par conséquent il n'y aura pas non plus de pluralité. — Soit. — Si donc l'un n'existe pas dans les autres choses, celles-ci ne sont ni plusieurs ni une. — Non. — De même, elles ne paraissent ni une ni plusieurs. — Pourquoi? — Parce que les autres choses ne peuvent jamais avoir absolument rien de commun avec rien de ce qui n'est pas, et que rien de ce qui n'est pas n'appartient à aucune des autres choses, car ce qui n'existe pas n'a pas de parties. — C'est vrai. — Donc il n'y a chez les autres

choses ni opinion ni image de ce qui n'est pas, et le non-être n'est jamais ni d'aucune manière conçu comme appartenant à aucune autre chose.

— Non, sans doute. — Alors si l'un n'est pas, rien, parmi les autres choses, ne peut être conçu ni comme un ni comme plusieurs; car il est impossible de concevoir la pluralité sans l'unité.—

Oui, impossible. — Donc, si l'un n'est pas, les autres choses n'existent ni ne sont conçues ni comme unité ni comme pluralité. — Il paraît. — Ni

par conséquent comme semblables ni comme dissemblables. — Non. — Ni comme identiques

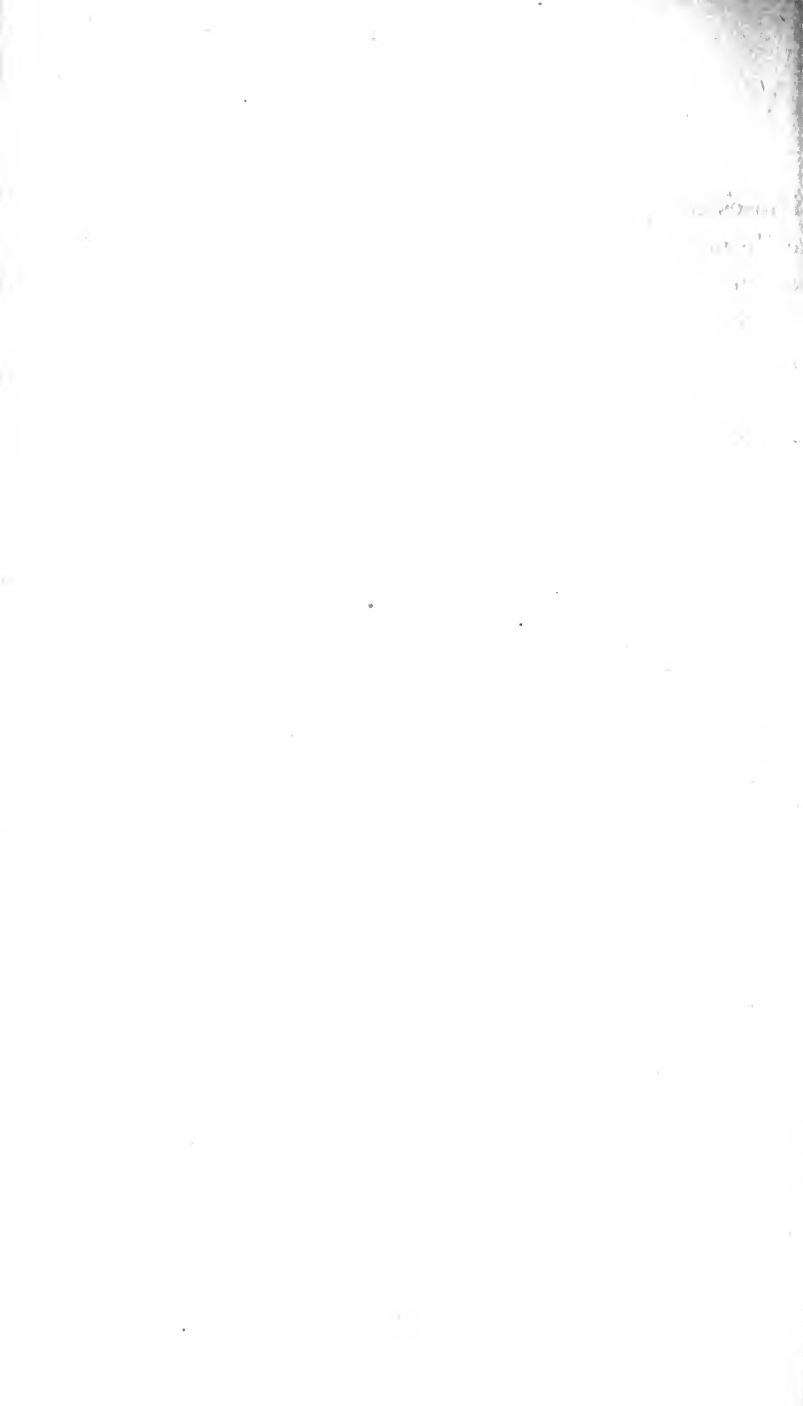
ni comme différentes, ni comme se touchant ni comme isolées; enfin tout ce que tout à l'heure elles nous paraissaient être, elles ne le sont pas,

ni ne paraissent l'être, si l'un n'est pas. — A la bonne heure. — Si donc nous disions en résumé :

si l'un n'est pas, rien n'est, ne dirions-nous pas bien? — Très-bien. — Disons-le donc, et disons en

outré que, à ce qu'il semble, soit que l'un soit ou qu'il ne soit pas, lui et les autres choses, par rapport à eux-mêmes et par rapport les uns aux autres, sont absolument tout et ne le sont pas, le paraissent et ne le paraissent pas. — Rien de plus vrai.

---



**TIMÉE**

OU

**DE LA NATURE.**





---

# TIMÉE

OU

## DE LA NATURE.

---

Interlocuteurs : SOCRATE, TIMÉE, CRITIAS,  
HERMOCRATE.

SOCRATE.

Un, deux, trois. Mais, mon cher Timée, où est le quatrième de mes conviés d'hier qui ont voulu me régaler aujourd'hui.

TIMÉE (\*).

Quelque indisposition l'a surpris, Socrate; car il n'eût pas manqué volontiers à cette réunion \*\*.

(\*) De Locres en Italie, philosophe pythagoricien que Platon loue fréquemment dans ce dialogue et avec lequel il avait beaucoup vécu, à ce que dit Cicéron, *de Finibus*, V. 29; *de Republ.* I. 10. Le petit écrit *sur l'âme du monde* qui porte aujourd'hui le nom de Timée, est évidemment apocryphe. Voyez Gelder, *Tim. Loc.* Lugd. Batav. 1836.

\*\* M. Van-Heusde suppose qu'il est ici question de Platon lui-même. *Init. phil. plat.*, t. 3, p. 233.

SOCRATE.

C'est donc à toi et à ceux-ci de remplir la place de l'absent.

TIMÉE.

Oui vraiment, et nous n'y plaindrons rien de ce qui sera en notre pouvoir. Car il ne serait pas juste qu'après avoir été reçus hier par toi aussi bien qu'on peut recevoir ses hôtes, nous ne fissions pas de notre mieux, tous tant que nous sommes encore, pour te rendre la pareille.

SOCRATE.

Vous rappelez-vous ce que nous disions, et et quel sujet nous avons pris?

TIMÉE.

Nous nous souvenons d'une partie, et toi qui es ici présent tu nous feras souvenir du reste. Ou plutôt, si cela ne t'ennuie pas, reprends tout en peu de mots dès le commencement, afin que nous en soyons mieux assurés.

SOCRATE.

Volontiers. Le sujet de nos discours d'hier était l'État, quel est le plus parfait et de quels hommes il me paraissait qu'il devait se former.

TIMÉE.

Et tout ce que tu disais, Socrate, nous plaisait fort.

SOCRATE.

N'avons-nous pas premièrement séparé dans

l'État, de la classe des gens de guerre, celle des  
laboureurs et tous les autres artisans \*?

TIMÉE.

Oui.

SOCRATE.

Et après avoir, conformément à la nature,  
donné à chacun une seule fonction, celle qui  
lui convient, et à chacun un seul art, nous avons  
dit que les citoyens, auxquels sur tous les autres  
appartient la profession de la guerre, ne doivent  
être autre chose que les gardiens de l'État contre  
ceux du dehors et ceux du dedans qui voudraient  
lui causer quelque dommage, justes et doux  
envers ceux qu'ils gouvernent, parce que ce  
sont leurs amis naturels, et terribles dans les  
combats contre leurs ennemis\*\*.

TIMÉE.

Certainement.

SOCRATE.

Voilà pourquoi nous avons dit, je pense, que  
l'âme des gardiens de l'État doit être à un haut  
degré portée à la fois à la colère et à la philoso-  
phie, pour qu'ils puissent être à propos doux et  
terribles\*\*\*.

\* *République*, liv. II.

\*\* *Ibid.*

\*\*\* *Ibid.*

TIMÉE.

Oui.

SOCRATE.

Et pour leur éducation? N'avons-nous pas voulu qu'ils fussent élevés dans la gymnastique et dans les autres connaissances qui leur conviennent\*?

TIMÉE.

Sans doute.

SOCRATE.

Puis il a été dit que nos guerriers ainsi élevés devaient s'estimer comme n'ayant en propre ni or ni argent ni aucun autre bien, mais que, recevant de ceux qu'ils défendent un salaire de leur protection suffisant à des hommes tempérants, ils doivent le dépenser en commun, vivre et manger ensemble, tout occupés du soin de la vertu, et libres de tous autres soucis\*\*.

TIMÉE.

Oui, nous l'avons dit, et de cette manière.

SOCRATE.

En outre, nous avons fait mention des femmes, et nous avons exposé comment on devrait mettre leurs natures à l'unisson de celles des hommes, et leur donner des fonctions communes avec eux, tant à la guerre qu'en toute autre circonstance\*\*\*.

\* *République*, III.\*\* *Ibid.*, V.\*\*\* *Ibid.*

TIMÉE.

Nous l'avons dit aussi, et de cette même manière.

SOCRATE.

Et la génération des enfants? N'est-il pas bien aisé de retenir, pour sa nouveauté, ce que nous avons prétendu, que les enfants devaient être communs entre tous, de façon que personne ne pût jamais reconnaître ses propres enfants, que tous s'estimassent parents de tous, que chacun crût trouver des frères et des sœurs dans tous ceux qui le pourraient être par leur âge, des pères et mères, des aïeux et aïeules dans tous ceux qui sont nés auparavant, des enfants et petits-enfants dans tous ceux qui viennent après\*?

TIMÉE.

Oui, et tout cela est facile à retenir par la raison que tu viens d'en donner.

SOCRATE.

Et afin de procurer les meilleures naissances possibles, ne vous souvient-il pas comment nous avons dit que les magistrats de l'un et de l'autre sexe devaient arranger secrètement les mariages, au moyen de certains tirages au sort, de manière que les bons et les méchants soient unis à des femmes semblables à eux, sans que personne

\* République, V.

leur en veuille du mal, ces unions étant attribuées au hasard \* ?

TIMÉE.

Il nous en souvient.

SOCRATE.

Et aussi qu'il faut élever les enfants des bons, et reléguer secrètement ceux des méchants dans quelque autre classe de l'État ? Puis, lorsque les uns et les autres sont devenus grands, les examiner, ramener ceux qui en seraient dignes, et, au contraire, envoyer à leur place ceux qui ne mériteraient pas de rester parmi vous \*\* ?

TIMÉE.

Oui.

SOCRATE.

Avons-nous résumé toute la discussion d'hier ? Ou bien, mon cher Timée, en avons-nous oublié quelque chose ?

TIMÉE.

Non ; c'est bien là tout ce qui a été dit.

SOCRATE.

Écoutez maintenant dans quelle disposition d'esprit je me trouve à l'égard de l'État que nous avons décrit. Je suis dans le même sentiment qu'un homme qui, considérant de beaux animaux, soit représentés par la peinture, soit

\* *République*, V.

\*\* C'est-à-dire dans la classe des guerriers. *République*, III.

réellement vivants mais en repos, se prendrait à désirer de les voir entrer en mouvement et se livrer aux exercices auxquels ils sembleraient propres ; c'est là précisément ce que j'éprouve pour l'État que nous venons de décrire. J'entendrais avec plaisir quelqu'un qui me le montrerait soutenant les luttes qu'un État doit soutenir, marchant noblement au combat, et se comportant pendant la guerre d'une manière qui répondit à son éducation, soit dans l'action, soit dans le discours et dans les négociations avec les autres États. Véritablement, Critias et Hermocrate, je m'avoue incapable de jamais louer dignement de tels hommes et une telle république ; et pour moi ce n'est pas merveille. Mais j'en pense autant et des poètes anciens et de ceux d'aujourd'hui ; non que je méprise la race des poètes, mais il est clair pour tout le monde qu'on imite très-aisément et très-bien les choses au milieu desquelles on a été élevé, et qu'il est difficile de bien imiter par des actions et plus difficile encore par des discours ce qui est étranger à l'éducation qu'on a reçue. Pour les sophistes, je les crois experts en plusieurs sortes de discours et beaucoup d'autres belles choses, mais j'ai peur qu'errants comme ils le sont et n'ayant jamais de domicile à eux, ils ne puissent asseoir un jugement sur ce que c'est que des philosophes et des politiques, sur

ce qu'ils doivent faire ou dire à la guerre et dans les combats, et dans les rapports qu'ils ont avec les autres hommes, soit pour l'action, soit pour la parole. Restent les gens comme vous, qui, par leur naturel et par leur éducation, tiennent à la fois du philosophe et du politique. Timée, citoyen de Locres en Italie, ville remarquable par l'excellence de ses lois, ne le cède à personne en cette ville ni pour la fortune ni pour la naissance; il y a été revêtu des plus grandes charges et dignités; et d'un autre côté il est parvenu, selon moi, au plus haut degré de la philosophie. Nous savons tous que Critias n'est étranger à rien de ce que nous disons; et quant à Hermocrate, nous devons croire, sur de nombreux témoignages, qu'il n'y a rien en tout cela dont il ne soit capable et par nature et par éducation. Voilà pourquoi hier, voyant que vous me demandiez de parler de l'État, j'y ai consenti de grand cœur, dans la pensée que personne ne serait plus capable que vous autres, si vous le vouliez, de poursuivre un pareil propos. Car, maintenant que nous avons mis notre république en état de faire noblement la guerre, il n'y a que vous, entre tous les hommes de notre temps, qui puissiez achever de lui donner tout ce qui lui convient. Ayant cédé à votre demande, je vous ai fait cette de-



mande à mon tour. Vous vous êtes concertés pour me rendre aujourd'hui cette même hospitalité de discours que vous avez reçue de moi. Me voilà donc tout prêt et le mieux disposé du monde à recevoir ce que vous me donnerez.

HERMOCRATE\*.

Assurément, Socrate, comme Timée le disait tout à l'heure, la bonne volonté ne nous manquera pas, et nous n'aurions d'ailleurs aucun prétexte pour ne pas faire ce que tu désires. Dès hier, quand nous fûmes partis d'ici pour retourner chez Critias, notre hôte, et même avant d'arriver et le long du chemin, nous y pensions. Critias nous raconta alors une ancienne histoire. Redis-la encore pour Socrate, Critias, afin qu'il voie si elle répond ou non à son désir.

CRITIAS\*\*.

Je le veux bien, si toutefois notre troisième compagnon, Timée, en est aussi d'avis.

TIMÉE.

Tout-à-fait.

\* Le scholiaste donne Hermocrate comme le général syracusain de ce nom, que loue Thucydide (VI, 72), et qui finit par être exilé (*Id.*, VIII, 85), comme attaché au parti aristocratique. Est-ce dans cette circonstance qu'il était venu chercher l'hospitalité à Athènes, chez Critias?

\*\* Celui dont il est fait mention si souvent dans Platon, et qui, égaré par l'orgueil de sa naissance et la haine de la démagogie, devint un des trente tyrans.

CRITIAS.

Écoute donc, Socrate, une histoire très-étrange, et pourtant très-véritable, que racontait jadis Solon, le plus sage des sept sages. Il était grand ami de mon bisaïeul Dropide, comme il le dit lui-même en plusieurs endroits de ses poésies\*. Il raconta à Critias mon aïeul, comme ce vieillard me le redit à son tour, que cette ville d'Athènes avait fait autrefois de grandes et admirables choses, aujourd'hui tombées dans l'oubli par la longueur du temps et la destruction des générations, mais une surtout dont le récit doit servir à la fois à satisfaire ton désir et à louer la déesse en cette réunion d'une manière juste et convenable et comme si nous lui chantions un hymne.

SOCRATE.

C'est bien dit. Mais qu'est-ce donc que cette chose que ton aïeul racontait, d'après Solon, non pas comme un conte fait à plaisir, mais comme un événement véritable?

CRITIAS.

Je vais dire cette vieille histoire comme je l'ai entendu raconter par un homme qui lui-même n'était pas jeune. Car Critias n'était pas loin alors, à ce qu'il disait, de sa quatre-vingt-

\* Peut-être dans les *Élégies à Critias* dont parle Aristote, *Rhetor.* I, 15.

dixième année, et moi j'avais à peine atteint ma dixième. C'était le jour Curéotis des Apaturies \*, et les enfants y jouaient le rôle qu'ils ont coutume de jouer à cette fête. Nos pères avaient proposé des prix pour ceux qui réciteraient le mieux des vers. On chantait donc maints poèmes de maints poètes, et les poésies de Solon étant alors nouvelles, beaucoup d'entre nous les chantèrent. Un de ceux de notre tribu dit alors, soit que véritablement ce fût son opinion, soit qu'il voulût faire plaisir à Critias, que Solon ne lui paraissait pas seulement le plus sage des hommes, mais aussi le plus noble de tous les poètes. Le vieux Critias, je m'en souviens, fut charmé de ce discours, et dit en souriant : Amynandros, si Solon n'eût pas fait de la poésie en passant, mais qu'il s'y fût livré sérieusement, comme d'autres l'ont fait, s'il eût achevé l'ouvrage qu'il avait rapporté d'Égypte, et si les factions et les autres maux qu'il trouva ici ne l'eussent contraint d'interrompre ses travaux, selon moi, ni Hésiode, ni Homère, niaucun autre poète n'eût surpassé sa gloire.—Qu'était-ce donc, Critias, que cet ouvrage, dit Amynandros. — C'était le récit de l'action la plus grande que cette

\* Fête athénienne qui durait trois jours, dont le dernier, appelé Curéotis, était consacré à l'inscription des enfants dans les différentes tribus.

ville ait jamais accomplie, et qui devrait être aussi la plus renommée, mais dont le temps et la mort de ceux qui l'avaient faite n'ont pas permis que la tradition subsistât jusqu'à nous. — Raconte-moi dès le commencement, reprit l'autre, ce qu'en disait Solon, et comment et de qui il l'avait ouïe comme une histoire véritable.

En Égypte, dit Critias, dans le Delta formé par le Nil qui, se divisant au sommet du triangle, l'enveloppe de ses bras, on trouve le Nome Saïtique dont la plus grande ville, Saïs, est la patrie du roi Amasis \*. Les habitants ont pour protectrice de leur ville une déesse dont le nom égyptien est Neïth, et qui, suivant eux, est la même que l'Athéné \*\* des Grecs. Ils aiment beaucoup les Athéniens, et ils se disent de la même origine. Arrivé à Saïs, Solon, comme il nous l'a raconté lui-même, fut fort bien reçu; il interrogea les prêtres les plus instruits sur l'histoire des temps anciens, et il reconnut qu'on pouvait presque dire qu'auprès de leur science, la sienne et celle de tous ses compatriotes n'était rien. Un jour, voulant engager les prêtres à parler de l'antiquité, il se mit à leur raconter ce que nous savons de plus ancien, Phoronée dit le Premier,

\* Hérodote, II.

\*\* Pallas, Minerve.

Niobé, le déluge de Deucalion et de Pyrrha, leur histoire et leur postérité, supputant le nombre des années et essayant ainsi de fixer l'époque des événements. Un des prêtres les plus âgés lui dit : O Solon , Solon , vous autres Grecs vous serez toujours enfants ; il n'y a pas de vieillards parmi vous. — Et pourquoi cela ? répondit Solon. — Vous êtes tous , dit le prêtre , jeunes d'intelligence ; vous ne possédez aucune vieille tradition ni aucune science vénérable par son antiquité. En voici la raison. Le genre humain a subi et subira plusieurs destructions , les plus grandes par le feu et l'eau , et les moindres par mille autres causes. Ce qu'on raconte chez vous de Phaéton , fils du Soleil , qui , voulant conduire le char de son père et ne pouvant le maintenir dans la route ordinaire , embrasa la terre et périt lui-même frappé de la foudre , a toute l'apparence d'une fable ; ce qu'il y a de vrai , c'est que dans les mouvements des astres autour de la terre , il peut , à de longs intervalles de temps , arriver des catastrophes où tout ce qui se trouve sur la terre est détruit par le feu. Alors les habitants des montagnes et des lieux secs et élevés périssent plutôt que ceux qui habitent près des fleuves et sur les bords de la mer. Pour nous , le Nil nous sauve de cette calamité comme de beaucoup d'autres , par le débordement de

ses eaux. Quand les dieux purifient la terre par un déluge, les bergers et les bouviers sont à l'abri sur leurs montagnes, tandis que les habitants de vos villes sont entraînés par les torrents dans la mer. Chez nous, au contraire, jamais les eaux ne descendent d'en haut pour inonder nos campagnes : elles nous jaillissent du sein de la terre. Voilà pourquoi nous avons conservé les monuments les plus anciens. En tout pays, le genre humain subsiste toujours en nombre plus ou moins considérable, à moins qu'un froid ou une chaleur extrême ne s'y oppose. Tout ce que nous connaissons, chez vous ou ici ou ailleurs, d'événements glorieux, importants ou remarquables sous d'autres rapports, tout cela existe chez nous, consigné par écrit et conservé dans nos temples depuis un temps immémorial. Mais en Grèce à peine a-t-on constaté vos actions et celles des autres peuples, soit par Écrit, ou par tout autre moyen en usage dans des états civilisés, que les eaux du ciel viennent périodiquement fondre sur vous comme un fléau, ne laissant survivre que des hommes sans lettres et sans instruction ; de sorte que vous voilà de nouveau dans l'enfance, ignorant ce qui s'est passé dans l'antiquité chez vous aussi bien que chez nous. Vraiment, Solon, les généalogies que tu viens d'énumérer diffèrent peu de fables

puériles. D'abord, vous ne parlez que d'un seul déluge, quoiqu'il y en ait eu plusieurs auparavant; puis, la plus belle et la plus vaillante race qui ait jamais existé dans votre pays, vous n'en faites pas mention, bien que toi-même et tous tes compatriotes aujourd'hui vous tiriez votre origine d'un des germes de cette race échappé au commun désastre. Vous ignorez tout cela, parce que les survivants et leurs descendants demeurèrent longtemps sans avoir la connaissance des lettres. Car déjà autrefois, Solon, avant la grande destruction opérée par le déluge, la ville qui est aujourd'hui Athènes, excellait dans la guerre; elle était renommée par la perfection de ses lois; et ses actions et son gouvernement l'élevaient au-dessus de toutes les cités que nous ayons connues sous le ciel.

Solon nous raconta qu'étonné de ce discours, il conjura les prêtres de lui apprendre exactement tout ce qu'ils savaient de l'histoire de ses aïeux. Je ne t'en ferai pas un secret, Solon, répliqua le vieux prêtre; je satisferai ta curiosité, par égard pour toi et pour ta patrie, et surtout pour honorer la déesse, notre commune protectrice, qui a élevé et institué votre ville ainsi que la nôtre, Athènes issue de la Terre et de Vulcain et Saïs mille ans après. Depuis l'établissement de notre ville, nos livres sacrés parlent d'un

espace de huit mille années. Je vais donc t'entretenir sommairement des lois et des plus beaux exploits des Athéniens pendant ces neuf mille ans. Une autre fois, quand nous en aurons le loisir, nous suivrons dans les livres mêmes les détails de cette histoire. En premier lieu, si tu compares vos lois avec les nôtres, tu verras qu'un grand nombre de celles qui existaient autrefois chez vous sont aujourd'hui en vigueur parmi nous. D'abord, la classe des prêtres\* séparée des autres classes; puis celle des artisans dans laquelle chaque profession travaille à part, sans se mêler avec aucune autre; enfin la classe des bergers, celle des chasseurs et celle des laboureurs. Et tu le sais, la classe des guerriers est également séparée de toutes les autres, et la loi ne lui impose d'autre soin que celui de la guerre. De plus, les premiers en Asie, nous nous sommes servis des mêmes armes que vous, de la lance et du bouclier, instruits par la déesse qui vous les a données et ensuite les introduisit parmi nous. Quant à la science, tu vois qu'ici dès l'origine la loi en a réglé l'étude, depuis les connaissances qui ont pour objet la nature entière jusqu'à la divination et la médecine, allant ainsi des sciences divines aux sciences humaines, et étendant son

\* Hérodote, II. 164. Diodore, I, 73. Strabon, XVII.



empire sur toutes celles qui dépendent de celles-là. Ainsi cette belle constitution, la déesse l'a établie d'abord parmi vous; elle a choisi pour votre ville le lieu où vous êtes né, sachant bien que la bonne température du pays produirait des hommes d'une heureuse intelligence. Aimant la guerre et la science, elle a fait choix d'un pays qui pût porter des hommes tout-à-fait semblables à elle-même. Sous ces lois et d'autres meilleures encore, vos ancêtres ont surpassé en vertu tous les hommes, comme il convenait à des fils et à des élèves des dieux. Or, parmi tant de grandes actions de votre ville, dont la mémoire se conserve dans nos livres, il y en a une surtout qu'il faut placer au-dessus de toutes les autres. Ces livres nous apprennent quelle puissante armée Athènes a détruite, armée qui, venue à travers la mer Atlantique, envahissait insolemment l'Europe et l'Asie; car cette mer était alors navigable, et il y avait au devant du détroit, que vous appelez les Colonnes d'Hercule, une île plus grande que la Libye et l'Asie\*. De cette île on pouvait facilement passer aux autres îles, et de celles-là à tout le continent qui borde tout autour la mer intérieure; car ce qui est en deçà du détroit dont nous parlons

\* Strabon, II. Proclus, p. 24.

ressemble à un port ayant une entrée étroite : mais c'est là une véritable mer, et la terre qui l'environne, un véritable continent. Dans cette île atlantide régnaient des rois d'une grande et merveilleuse puissance ; ils avaient sous leur domination l'île entière, ainsi que plusieurs autres îles et quelques parties du continent. En outre, en deçà du détroit, ils régnaient encore sur la Libye jusqu'à l'Égypte, et sur l'Europe jusqu'à la Tyrhénie. Toute cette puissance se réunit un jour pour asservir, d'un seul coup, notre pays, le vôtre et tous les peuples situés de ce côté du détroit. C'est alors qu'éclatèrent au grand jour la vertu et le courage d'Athènes. Cette ville avait obtenu, par sa valeur et sa supériorité dans l'art militaire, le commandement de tous les Hellènes. Mais, ceux-ci ayant été forcés de l'abandonner, elle brava seule les plus grands dangers, arrêta l'invasion, érigea des trophées, préserva de l'esclavage les peuples encore libres et rendit à une entière indépendance tous ceux qui, comme nous, demeurent en deçà des Colonnes d'Hercule. Dans la suite de grands tremblements de terre et des inondations engloutirent, en un seul jour et en une nuit fatale, tout ce qu'il y avait chez vous de guerriers ; l'île atlantide disparut sous la mer ; aussi depuis ce temps la mer est-elle devenue inaccessible et a-t-elle cessé d'être

navigable par la quantité de limon que l'île abîmée a laissé à sa place.

Voilà, Socrate, en peu de mots, le récit que le vieux Critias tenait de Solon. Hier, quand tu parlais de ta république et des citoyens qui doivent la composer, je m'étonnais, en me rappelant ce que je viens de vous dire, du rapport merveilleux qui se trouvait entre tes paroles et la plupart de celles de Solon, par hasard et à son insu. Je n'ai pas voulu vous en parler sur-le-champ, parce que le temps ne m'en avait laissé qu'une idée confuse. Je pensais qu'il fallait auparavant me recueillir et mettre en ordre tous mes souvenirs, et je consentis sans peine à faire ce que tu m'avais commandé hier, croyant pouvoir vous fournir, ce qui est de la plus haute importance, un sujet convenable et qui se rattache à votre plan. C'est ainsi qu'hier, comme Hermocrate l'a déjà dit, je leur ai raconté, en m'en allant, ce dont je me souvenais. Après m'être retiré, j'y ai encore pensé toute la nuit et j'ai retrouvé tout le fil de mon histoire ; tant il est vrai que nous avons une mémoire étonnante pour tout ce que nous avons appris dans notre jeunesse ! J'ignore si je me souviendrais de tout ce j'ai entendu hier, mais je m'étonnerais fort si j'avais oublié ce que j'ai appris il y a si longtemps. J'apprenais alors avec plaisir, comme un enfant, et le vieillard

se prêtait de bon cœur à répondre à toutes les questions que je lui faisais; aussi, tout cela est-il gravé dans ma mémoire en caractères ineffaçables. Ce matin, j'ai déjà fait ce récit à mes compagnons pour leur donner un sujet de conversation avec moi. Maintenant, pour remplir le but de notre réunion, je suis prêt à exposer ici non-seulement les points généraux, mais encore tous les détails, tels que je les ai entendus. Supposons que les citoyens et la république que tu nous as montrés hier comme imaginaires soient réels, que cette république soit la tienne et que tes citoyens soient nos ancêtres dont parle le prêtre égyptien. Tout cela s'accordera parfaitement, et il ne sera pas absurde de dire que tes citoyens et nos ancêtres sont les mêmes. Nous essayerons donc de notre mieux de nous acquitter du rôle que tu nous as imposé. C'est à toi maintenant, Socrate, à voir si le sujet est convenable, ou s'il faut en chercher un autre.

SOCRATE.

Et quel autre sujet, ô Critias, pourrions-nous choisir, qui se rattachât plus intimement à la fête de la déesse, qu'on célèbre en ce jour? d'autant plus qu'il ne s'agit point ici d'une fiction, mais d'une histoire véritable. Où donc et comment trouver un sujet meilleur? Non, il vous faut continuer sous d'aussi bons auspices; quant

à moi, qui ai parlé hier, c'est aujourd'hui mon tour de me reposer et de vous écouter en silence.

CRITIAS.

Voici maintenant, Socrate, quelle hospitalité nous t'avons préparée : Timée, le plus savant de nous en astronomie et le plus versé dans la science de la nature, parlera le premier, d'abord de la naissance du monde, puis de la nature humaine. Après cela je prendrai des mains de Timée ces hommes dont il aura exposé l'origine, et des tiennes quelques-uns d'entre eux dont tu auras fait l'éducation ; et les appelant devant vous comme devant leurs juges, suivant l'institution et la loi de Solon \*, je parlerai de ces citoyens de notre république comme s'ils étaient ces Athéniens d'autrefois, dont les livres sacrés nous ont révélé la gloire ; en un mot, comme s'ils étaient en effet des citoyens d'Athènes.

SOCRATE.

Je vois que je serai, à mon tour, régala d'un beau et magnifique entretien. C'est à toi, Timée, de commencer, lorsque tu auras obéi à la loi en invoquant d'abord les dieux, comme cela est convenable.

TIMÉE.

Oui, Socrate ; tout homme un peu raisonnable

\* Petit. *Legg. Att.*, p. 50.

implore l'assistance divine , avant de commencer une entreprise quelle qu'elle soit, grande ou petite. A plus forte raison, nous qui avons entrepris d'expliquer l'univers, quelle est son origine, ou s'il n'en à point; à moins de vouloir nous égarer, nous devons prier les dieux et les déesses de mettre dans notre bouche des choses qui leur soient agréables à eux avant tout et ensuite à vous. Implorons encore l'aide des dieux, pour que vous compreniez aisément ce que j'ai à vous dire, et que moi-même je vous explique clairement ma pensée.

Selon moi, il faut commencer par déterminer les deux choses suivantes : Qu'est-ce que ce qui existe de tout temps sans avoir pris naissance, et qu'est-ce que ce qui naît et renaît sans cesse sans exister jamais? L'un, qui est toujours le même, est compris par la pensée et produit une connaissance raisonnable; l'autre, qui naît et périt sans exister jamais réellement, tombe sous la prise des sens et non de l'intelligence, et ne produit qu'une opinion. Or, tout ce qui naît, procède nécessairement d'une cause; car rien de ce qui est né ne peut être né sans cause. L'artiste, qui, l'œil toujours fixé sur l'être immuable et se servant d'un pareil modèle, en reproduit l'idée et la vertu, ne peut manquer d'enfanter un tout d'une beauté achevée, tandis que

celui qui a l'œil fixé sur ce qui passe, avec ce modèle périssable, ne fera rien de beau. Quant à l'univers, que nous l'appelions ciel ou monde ou de tout autre nom, il faut d'abord, comme pour toute chose en général, considérer s'il existe de tout temps, n'ayant point de commencement, ou s'il est né et s'il a un commencement. Le monde est né; car il est visible, tangible et corporel. Ce sont là des qualités sensibles; tout ce qui est sensible, tombant sous les sens et l'opinion, naît et périt, nous l'avons vu; et tout ce qui naît, doit nécessairement, disons-nous, venir de quelque cause. Mais il est difficile de trouver l'auteur et le père de l'univers, et impossible, après l'avoir trouvé, de le faire connaître à tout le monde. Il s'agit, en outre, de savoir lequel des deux modèles l'auteur de l'univers a suivi, si c'est le modèle immuable et toujours le même, ou si c'est le modèle qui a commencé. Si le monde est beau et si celui qui l'a fait est excellent, il l'a fait évidemment d'après un modèle éternel; sinon (ce qu'il n'est pas même permis de dire) il s'est servi du modèle périssable. Il est parfaitement clair qu'il s'est servi du modèle éternel; car le monde est la plus belle des choses qui ont un commencement, et son auteur la meilleure de toutes les causes. Le monde a donc été formé

d'après un modèle intelligible, raisonnable et toujours le même; d'où il suit, par une conséquence nécessaire, que le monde est une copie.

Le plus difficile en toute chose est de trouver un commencement conforme à la nature. Après avoir distingué la copie et le modèle, il faut distinguer aussi les paroles et reconnaître qu'elles ont de la parenté avec les pensées qu'elles expriment. L'expression de ce qui est constant, immuable et intelligible, doit être constante, immuable, et autant que possible incapable d'être ni réfutée ni ébranlée, et ne rien laisser à désirer à cet égard. Mais, quand il s'agit d'exprimer une copie de ce qui est immuable, comme ce n'est qu'une copie, par analogie avec elle, l'expression aussi ne doit être que vraisemblable\*. Ce que l'existence est à la génération, la vérité l'est à l'opinion. Tu ne seras donc pas étonné, Socrate, si, après que tant d'autres ont parlé diversement sur le même sujet, j'essaie de parler des dieux et de la formation du monde, sans pouvoir vous rendre mes pensées dans un langage parfaitement exact et sans aucune contradiction. Et si nos paroles n'ont pas plus d'in vraisemblance que celles des autres, il

\* Il y a en grec, entre εἰκόνας et εἰκότας, un rapport verbal qui rend plus frappante la pensée de Platon, et qui est intraduisible en français.



faut s'en contenter et bien te rappeler que moi qui parle et vous qui jugez, nous sommes tous des hommes, et qu'il n'est permis d'exiger sur un pareil sujet que des récits vraisemblables.

SOCRATE.

Très bien, Timée ! on ne peut attendre que cela. Nous avons admiré l'introduction ; maintenant continue sans t'interrompre, et achève le discours.

TIMÉE.

Disons la cause qui a porté le suprême ordonnateur à produire et à composer cet univers. Il était bon ; et celui qui est bon, n'a aucune espèce d'envie. Exempt d'envie, il a voulu que toutes choses fussent, autant que possible, semblables à lui-même. Quiconque, instruit par des hommes sages, admettra ceci comme la raison principale de l'origine et de la formation du monde, sera dans le vrai. Dieu voulant que tout soit bon et que rien ne soit mauvais, autant que cela est possible, prit la masse des choses visibles qui s'agitait d'un mouvement sans frein et sans règle, et du désordre il fit sortir l'ordre, pensant que l'ordre était beaucoup meilleur. Or, celui qui est parfait en bonté n'a pu et ne peut rien faire qui ne soit très-bon. Il trouva que de toutes les choses visibles, il ne pouvait absolument tirer aucun ouvrage qui fût plus beau

qu'un être intelligent, et que dans aucun être il ne pouvait y avoir d'intelligence sans âme. En conséquence il mit l'intelligence dans l'âme, l'âme dans le corps, et il organisa l'univers de manière à ce qu'il fût, par sa constitution même, l'ouvrage le plus beau et le plus parfait. Ainsi, on doit admettre comme vraisemblable que ce monde est un animal véritablement doué d'une âme et d'une intelligence par la Providence divine.

Cela établi, il s'agit maintenant de dire à la ressemblance de quel être Dieu a composé le monde. Certes, ce ne peut être à la ressemblance d'aucune des espèces particulières qui existent; car ce qui ressemble à ce qui est imparfait ne peut être beau : nous dirons donc que le monde est semblable à un être dont les autres êtres pris individuellement et par genres sont des parties, et qui comprendrait lui-même tous les êtres intelligibles, comme ce monde comprend et nous-mêmes et tous les êtres visibles. Dieu, voulant faire le monde semblable à ce qu'il y a de plus beau et de plus parfait parmi les choses intelligibles, en fit un animal visible, un et renfermant en lui tous les autres animaux comme étant de la même nature que lui.

Mais avons-nous raison de l'avoir qualifié d'un; ou ne serait-il pas plus juste d'admettre plusieurs

mondes, même un nombre infini? Non, il n'y a qu'un seul monde, s'il a été fait d'après le modèle que nous avons établi. Car ce qui comprend en soi tous les êtres intelligibles n'admet point à côté de soi un autre être; autrement, il faudrait qu'il y en eût encore un autre où les deux premiers fussent renfermés comme parties; et alors le monde serait la copie, non pas de ces deux-là, mais de celui qui les renferme. Ainsi, pour que ce monde fût semblable en unité à l'être parfait, le divin ouvrier n'en a fait ni deux ni une quantité infinie, il n'a fait que celui-là seul et unique, et il n'y en aura pas d'autre.

Tout ce qui a commencé doit être corporel, visible et tangible. Or, rien n'est visible sans feu, ni tangible sans quelque chose de solide, ni solide sans terre. Dieu commença donc par composer le corps de l'univers de feu et de terre. Mais il est impossible à deux choses de bien se joindre l'une à l'autre, sans une troisième : il faut qu'il y ait au milieu un lien qui rapproche les deux bouts, et le plus parfait lien est celui qui de lui-même et des choses qu'il unit, fait un seul et même tout. La proportion atteint parfaitement ce but. Car\*, lors-

\* Pour tout ce passage, voyez les notes de la fin du volume.

que de trois nombres, soit trois masses ou trois forces quelconques, le moyen est au dernier ce que le premier est au moyen et au premier ce que le dernier est au moyen, et si le moyen devient le premier et le dernier, et que le premier et le dernier deviennent les moyens, il arrive nécessairement que tout est le même, et que tout étant dans le même rapport, tout est un comme auparavant. Par conséquent, si le corps de l'univers n'avait dû être qu'une surface sans profondeur, un seul milieu aurait suffi pour lier ses extrêmes et lui donner de l'unité à elle-même. Mais, comme il devait être un corps solide, et que les corps solides ne se joignent jamais ensemble par un seul milieu, mais par deux, Dieu plaça l'eau et l'air entre le feu et la terre, et ayant établi entre tout cela autant qu'il était possible des rapports d'identité, à savoir que l'air fût à l'eau ce que le feu est à l'air, et l'eau à la terre ce que l'air est à l'eau, il a, en enchaînant ainsi toutes les parties, composé ce monde visible et tangible. C'est de ces quatre éléments réunis de manière à former une proportion, qu'est sortie l'harmonie du monde, l'amitié qui l'unit si intimement que rien ne peut le dissoudre, si ce n'est celui qui a formé ses liens. L'ordre du monde est composé de ces quatre éléments pris chacun dans sa totalité : Dieu a

composé le monde de tout le feu , de toute l'eau, de tout l'air et de toute la terre ; et il n'a laissé en dehors aucune partie ni aucune force de ces éléments , d'abord afin que l'animal entier fût aussi parfait que possible, étant composé de parties parfaites; ensuite afin qu'il fût un, n'y ayant rien de reste dont aurait pu naître quelque autre chose de semblable; en dernier lieu afin qu'il fût exempt de vieillesse-et de maladie; car Dieu savait que la nature des corps composés est telle que le froid , la chaleur et tous les agents extérieurs, en s'y appliquant à contre-temps , les dissolvent , amènent la décrépitude et les maladies , et les font périr.

Voilà le motif et le raisonnement qui firent faire à Dieu des différents tous un tout unique, parfait, exempt de vieillesse et de maladie. Dieu donna au monde la forme la plus convenable et la plus appropriée à sa nature ; or la forme la plus convenable à l'animal qui devait renfermer en soi tous les autres animaux ne pouvait être que celle qui renferme en elle toutes les autres formes. C'est pourquoi, jugeant le semblable infiniment plus beau que le dissemblable, il donna au monde la forme sphérique, ayant partout les extrémités également distantes du centre, ce qui est la forme la plus parfaite et la plus semblable à elle-même. Il polit toute la surface de ce

globe, avec le plus grand soin par plusieurs raisons; ce monde n'avait besoin ni d'yeux ni d'oreilles, parce qu'il ne restait en dehors rien à voir ni rien à entendre; il n'y avait pas non plus autour de lui d'air à respirer; il n'avait besoin d'aucun organe pour la nutrition, ni pour rejeter les aliments digérés; car il n'y avait rien à rejeter ni rien à prendre. Non; il est fait pour se nourrir de ses pertes propres, et toutes ses actions, toutes ses affections lui viennent de lui-même et s'y renferment; car l'auteur du monde estima qu'il vaudrait mieux que son ouvrage se suffit à lui-même, que d'avoir besoin de secours étranger. De même, il ne jugea pas nécessaire de lui faire des mains, parce qu'il n'y avait rien à saisir ni rien à repousser; et il ne lui fit pas non plus de pieds, ni rien de ce qu'il faut pour la marche; mais il lui donna un mouvement propre à la forme de son corps, et qui, entre les sept mouvements, appartient principalement à l'esprit et à l'intelligence\*. Faisant tourner le monde constamment sur lui-même et sur un même point, Dieu lui imprima ainsi le mouvement de rotation, et lui ôta les six autres mouvements, ne voulant pas qu'il fût errant à leur gré. Le monde enfin, n'ayant pas besoin de pieds, pour exécuter ce

\* Voyez plus bas, pag. 127 et 128.

mouvement de rotation, il le fit sans pieds et sans jambes.

C'est ainsi que le Dieu, qui existe de tout temps, avait conçu le Dieu qui devait naître; il le polit, l'arrondit de tous côtés, plaça ses extrémités à égale distance du centre, en forma un tout, un corps parfait, composé de tous les corps parfaits; puis il mit l'âme au milieu, l'épandit partout, en enveloppa le corps; et ainsi il fit un globe tournant sur lui-même, un monde unique, solitaire, se suffisant par sa propre vertu, n'ayant besoin de rien autre que soi, se connaissant et s'aimant lui-même. De cette manière il produisit un Dieu bienheureux.

Mais Dieu ne fit pas l'âme la dernière, selon l'ordre que nous avons suivi dans notre exposition; car, en unissant l'âme au corps, il n'eût jamais permis que le plus vieux obéît au plus jeune. Mais nous qui participons beaucoup du hasard, nous parlons ainsi à peu près au hasard. Dieu fit l'âme supérieure au corps, tant en âge qu'en vertu, pour qu'elle sût lui commander et devenir sa maîtresse. Voici de quoi et comment il la fit. Avec la substance indivisible et toujours la même, et avec la substance divisible et corporelle, il composa une troisième espèce de substance, intermédiaire entre la nature de ce

qui est le même et celle de ce qui est divers, et il l'établit au milieu du divisible et de l'indivisible. De ces trois substances il fit un seul tout, en combinant violemment la nature in-traitable de ce qui est divers avec ce qui est le même ; et quand il eut mêlé le divisible et l'indivisible avec la substance intermédiaire, et de ces trois choses formé un tout unique, il divisa ce tout en autant de parties qu'il était convenable, et chacune se trouva contenir du même, du divers et de la substance intermédiaire. Voici comment il opéra cette division : d'abord il ôta du tout une partie, puis une seconde partie double de la première, une troisième valant une fois et demie la seconde et trois fois la première, une quatrième double de la seconde, une cinquième triple de la troisième, une sixième octuple de la première, une septième valant la première vingt-sept fois. Cela fait, il remplit les intervalles doubles et triples, en enlevant au tout encore d'autres parties qu'il plaça de manière à ce qu'il y eût dans chaque intervalle deux moyennes, dont la première surpasse un de ses extrêmes et est surpassée par l'autre d'une même partie de chacun d'eux, et dont la seconde surpasse un de ses extrêmes et est surpassée par l'autre d'un nombre égal. Comme de cette insertion de moyens termes résulte



tèrent des intervalles nouveaux tels que chaque nombre valût le précédent augmenté de la moitié, du tiers ou du huitième, il remplit tous les intervalles d'un plus un tiers par des intervalles d'un plus un huitième, laissant de côté dans chaque intervalle d'un plus un tiers une partie telle que le dernier nombre inséré fût au nombre suivant dans le rapport de deux cent cinquante-six à deux cent quarante-trois. C'est ainsi que le premier mélange, dont il retrancha ces parties, se trouva entièrement employé. Il coupa ensuite toute cette composition nouvelle en deux dans le sens de la longueur, plaça les deux portions de cette ligne sur le milieu l'une de l'autre, comme dans la lettre X, les courba en cercle, unit les deux extrémités de chacune entre elles et à celles de l'autre dans le point opposé à leur intersection, et leur imprima le mouvement du cercle, mouvement toujours le même et s'exécutant sur un même point. Il fit un de ces cercles extérieur et l'autre intérieur, appelant mouvement extérieur celui du même et intérieur celui du divers. Le mouvement du même, il l'inclina de côté, vers la droite, et le mouvement du divers il le dirigea suivant la diagonale, vers la gauche; il donna la supériorité au mouvement du même et du semblable; car il le laissa seul indivisible; tandis que, divisant en

six parties le mouvement intérieur, il fit sept cercles inégaux, avec des intervalles doubles et triples, trois de chaque espèce, et il assigna à ces cercles des mouvements contraires, dont trois de la même vitesse, les quatre autres inégaux en vitesse, tant entre eux qu'aux trois premiers, mais allant tous ensemble harmonieusement \*.

L'auteur du monde ayant achevé à son gré la composition de l'âme, il construisit au dedans d'elle tout ce qui est corporel, et rapprochant l'un de l'autre le centre du corps et celui de l'âme, il les unit ensemble; et l'âme infuse partout, depuis le milieu jusqu'aux extrémités, et enveloppant le monde circulairement, introduisit, en tournant sur elle-même, le divin commencement d'une vie perpétuelle et bien ordonnée pour toute la suite des temps. Le corps du monde est visible; l'âme est invisible, elle participe de la raison et de l'harmonie des êtres intelligibles et éternels, et elle est la plus parfaite des choses qu'ait formées l'être parfait. Or, puis qu'elle se compose de la nature du même, de celle du divers et de la substance intermédiaire; qu'elle est à la fois divisée et unie selon une certaine proportion et qu'elle revient circulairement sur elle-même, il est évident qu'en rencon-

\* Voyez les notes de la fin du volume.

trant quelque chose de la substance divisible et quelque chose de la substance indivisible, elle déclare, par le mouvement qui se fait dans toute l'étendue de son être, à quoi ce quelque chose est identique et de quoi il diffère, pourquoi, ou, quand et de quelle manière il arrive que ce quelque chose existe ou soutient quelques rapports avec les choses particulières et sujettes à la génération et avec celles qui sont toujours les mêmes. La raison dont la vérité consiste dans son rapport avec ce qui est le même, peut avoir pour objet et le même et le divers; et quand, dans les mouvements auxquels elle se livre sans voix et sans écho, elle entre en rapport avec ce qui est sensible, et que le cercle de ce qui est divers, dans sa marche régulière, apporte à l'âme entière des nouvelles de son monde, alors naissent des opinions et des croyances stables et vraies. Mais quand la raison a pour objet ce qui est rationnel, et que le cercle de ce qui est le même, révolu à propos, le découvre à l'âme, l'intelligence et la connaissance s'accomplissent nécessairement. Quant à savoir où ces choses se passent, quiconque dira que c'est ailleurs que dans l'âme, celui-là dira toute autre chose que la vérité.

» L'auteur et le père du monde voyant cette image des dieux éternels en mouvement et vi-

vante, se réjouit, et dans sa joie il pensa à la rendre encore plus semblable à son modèle; et celui-ci étant un animal éternel, il chercha à donner à l'univers toute la perfection possible. La nature du modèle était éternelle, et le caractère d'éternité ne pouvait s'adapter entièrement à ce qui a commencé; Dieu résolut donc de faire une image mobile de l'éternité; et par la disposition qu'il mit entre toutes les parties de l'univers, il fit de l'éternité qui repose dans l'unité cette image éternelle, mais divisible, que nous appelons le temps. Avec le monde naquirent les jours, les nuits, les mois et les années, qui n'existaient point auparavant. Ce ne sont là que des parties du temps; le passé, le futur en sont des formes passagères que, dans notre ignorance, nous transportons mal à propos à la substance éternelle; car nous avons l'habitude de dire: elle fut, elle est et sera; elle est, voilà ce qu'il faut dire en vérité. Le passé et le futur ne conviennent qu'à la génération qui se succède dans le temps, car ce sont là des mouvements. Mais la substance éternelle, toujours la même et immuable, ne peut devenir ni plus vieille ni plus jeune, de même qu'elle n'est, ni ne fut, ni ne sera jamais dans le temps. Elle n'est sujette à aucun des accidents que la génération impose aux choses sensibles, à ces formes du temps qui

imité l'éternité et se meut dans un cercle mesuré par le nombre. De même, quand nous appliquons le mot être au passé, au présent, à l'avenir et même au non être, nous ne parlons pas exactement. Mais, ce n'est point ici le lieu de s'expliquer sur ces choses plus en détail.

Le temps a donc été fait avec le monde, afin que, nés ensemble, ils finissent aussi ensemble, si jamais leur destruction doit arriver; et il a été fait sur le modèle de la nature éternelle, afin qu'il lui ressemblât le plus possible. Le modèle est existant pendant toute l'éternité, et le monde a été, est et sera pendant toute la durée du temps. C'est dans ce dessein et dans cette pensée que Dieu, pour produire le temps, fit naître le soleil, la lune et les cinq autres astres que nous appelons planètes, afin de marquer et de maintenir les mesures du temps; et, après avoir formé ces corps, il leur assigna les sept orbites que forme le cercle de ce qui est divers. La lune obtint l'orbite le plus proche de la terre; le soleil vint après, ensuite Vénus et l'astre consacré à Mercure, qui parcourent leurs orbites aussi vite que le soleil, mais dont le mouvement est en sens contraire. C'est pourquoi le Soleil, Mercure et Vénus s'atteignent et sont tour à tour atteints l'un par l'autre dans leur course.

Si on voulait exposer toutes les raisons pour lesquelles les autres astres ont été établis, ce nouveau sujet nous arrêterait bien plus longtemps que celui dont nous sommes occupés maintenant. Peut-être une autre fois, quand nous aurons plus de loisir, reviendrons-nous sur ce point et le traiterons-nous avec toute l'étendue qu'il mérite.

Quand donc chacun des astres qui étaient nécessaires à la constitution du temps, eut pris le cours convenable, et que ces corps, par leur union avec l'âme de l'univers, furent devenus des êtres animés et comprirent la tâche qui leur était imposée, ils parcoururent, selon le mouvement du divers, coupant obliquement celui du même et en même temps maîtrisé par lui, les uns des orbites plus grandes, les autres des orbites plus petites; ceux dont l'orbite était plus petite allèrent plus vite, et ceux dont l'orbite était plus grande allèrent moins vite; enfin, ceux qui, par le mouvement du même, vont le plus vite, semblèrent atteints par ceux qui vont plus lentement, tandis qu'en réalité ce sont eux qui les atteignent. Car, le mouvement qui fait tourner tous les cercles en spirale, comme ces cercles se meuvent en même temps dans deux directions contraires, fait paraître le plus près ce qui s'éloigne le plus lentement de lui-même, qui est

le plus vite. Or, pour qu'il y eût une mesure évidente de la vitesse et de la lenteur relative des astres et que les mouvements des huit cercles pussent s'exécuter à leur aise, Dieu alluma au second cercle, à partir de la terre, une lumière que nous appelons le soleil, afin d'éclairer tout le ciel et de faire participer à la science du nombre tous les êtres vivants qui y sont appelés, instruits par le mouvement du même et du semblable. C'est ainsi que naquirent d'abord le jour et la nuit et par là une révolution uniforme et régulière, ensuite le mois, après que la lune eut, dans son circuit, atteint le soleil, enfin l'année, après que le soleil eut terminé sa carrière. Quant aux autres astres, les hommes, excepté un bien petit nombre, n'en connaissent pas les révolutions; ils ne leur donnent pas même des noms et ne mesurent pas leurs distances au moyen du nombre, de sorte qu'à vrai dire, ils ne savent pas que ces mouvements, infinis en nombre et d'une admirable variété, sont ce que nous appelons le temps. Il est néanmoins possible de comprendre comment la véritable unité de temps, l'année parfaite est accomplie, lorsque les huit révolutions mesurées par le circuit et le mouvement uniforme du même, sont toutes retournées à leur point de départ. Voilà pourquoi et com-

ment ont été faits ceux des astres qui, dans leur marche à travers le ciel, sont assujétis à des conversions \*, afin que cet animal visible ressemblât le plus qu'il se pourrait à l'animal parfait et intelligible et imitât de plus près sa nature éternelle.

Avant la génération du temps, le monde tout entier était fait à l'imitation de son modèle, et la seule dissemblance qui restait entre eux, c'était que le monde ne contenait pas encore tous les animaux. Dieu ajouta donc ce qui manquait conformément à la nature du modèle. Il jugea qu'il fallait mettre dans ce monde des espèces d'animaux de même nombre et de la même nature que celles que son esprit aperçoit dans l'animal réellement existant. Or, il y en a quatre : la première est la race céleste des dieux, la seconde comprend les animaux ailés et qui vivent dans l'air, la troisième ceux qui habitent les eaux, et la quatrième ceux qui marchent sur la terre. Il composa l'espèce divine presque toute entière de feu, afin qu'elle fût la plus resplendissante et la plus belle à voir ; il la fit ronde à la ressemblance de l'univers, l'établit dans la connaissance du bien à la suite duquel elle marche ; puis il la distribua sur toute l'étendue du

\* Les planètes.



ciel auquel il donna par cette variété son véritable ornement. Chacun de ces animaux divins reçut deux mouvements : l'un par lequel il se meut dans le même cercle, de la même façon et autour du même point, parce que sa pensée s'applique toujours au même objet et reste toujours la même ; l'autre, par lequel il se meut en avant, maîtrisé par le mouvement du même et du semblable. Il leur ôta les cinq autres mouvements, afin que chacun d'eux fût aussi parfait que possible. C'est dans le même motif que furent formés les astres qui ne sont point errants\*, animaux divins et immortels, qui persévèrent toujours dans un même mouvement autour d'un même point. Quant aux astres errants et soumis à des conversions, ils ont été faits comme nous l'avons exposé plus haut. La terre, notre nourrice, roulée autour de l'axe qui traverse tout l'univers, a été faite pour être la productrice et la gardienne du jour et de la nuit ; elle est le premier et le plus ancien des dieux nés sous le ciel. Mais les chœurs de danses formés par ces dieux, les cercles qu'ils décrivent entre eux, comment ils reculent ou avancent, s'approchent ou s'écartent les uns des autres, à quelles époques ceux-ci se cachent derrière ceux-là pour repa-

\* Les étoiles fixes.

raître ensuite, les alarmes et les présages qu'inspire ce spectacle à ceux qui savent y lire, ce serait une vaine entreprise d'exposer tout cela sans en avoir une image sous les yeux \*. Ce que nous avons dit jusqu'ici nous doit suffire, et nous n'ajouterons plus rien sur la nature des dieux visibles et qui ont pris naissance.

Quant aux autres démons, il est au-dessus de notre pouvoir de connaître et d'expliquer leur génération ; il faut s'en rapporter aux récits des anciens, qui, étant descendus des dieux, comme ils le disent, connaissent sans doute leurs ancêtres. On ne saurait refuser d'ajouter foi aux enfants des dieux, quoique leurs récits ne soient pas appuyés sur des raisons vraisemblables ou certaines. Mais comme ils prétendent raconter l'histoire de leur propre famille, nous devons nous soumettre à la loi et les croire.

Voici donc, d'après leur récit, la généalogie de ces dieux : du Ciel et de la Terre naquirent l'Océan et Thétis, qui engendrèrent Phorcys, Saturne, Rhéa et plusieurs autres. De Saturne et de Rhéa sont descendus Jupiter, Junon et tous les dieux qu'on leur donne pour frères, et enfin toute leur postérité \*\*.

\* Une carte céleste.

\*\* Il faut rapporter ceci à Linus, Musée et Orphée. Proclus, page 291-298.

Quand tous ces dieux, et ceux qui brillent dans le ciel et ceux qui ne nous apparaissent qu'autant qu'il leur plaît, eurent reçu la naissance, l'auteur de cet univers leur parla ainsi : « Dieux issus d'un Dieu, vous dont je suis l'auteur et le père, mes ouvrages sont indissolubles parce que je le veux. Tout ce qui est composé de parties liées ensemble, doit se dissoudre ; mais il est d'un méchant de vouloir détruire ce qui est bien et forme une belle harmonie. Ainsi, puisque vous êtes nés, vous n'êtes pas immortels, ni absolument indissolubles ; mais vous ne serez point dissouts et vous ne connaîtrez point la mort, parce que ma volonté est pour vous un lien plus fort et plus puissant que ceux dont vous fûtes unis au moment de votre naissance. Maintenant écoutez mes ordres. Il reste encore à naître trois races mortelles ; sans elles le monde serait imparfait : car il ne contiendrait pas en soi toutes les espèces d'animaux, et il doit les contenir pour être parfait. Si je leur donnais moi-même la naissance et la vie, ils seraient semblables aux dieux. Afin donc qu'ils soient mortels et que cet univers soit réellement un tout achevé, appliquez-vous, selon votre nature, à former ces animaux, en imitant la puissance que j'ai déployée moi-même dans votre formation. Quant

« à l'espèce qui doit partager le nom des im-  
 « mortels, être appelée divine et servir de guide  
 « à ceux des autres animaux qui voudront suivre  
 « la justice et vous, je vous en donnerai la se-  
 « mence et le principe. Vous ensuite, ajoutant  
 « au principe immortel une partie périssable,  
 « formez- en des animaux; faites-les croître en  
 « leur donnant des aliments; et après leur mort  
 « recevez-les dans votre sein. »

Il dit, et, dans le même vase où il avait composé l'âme du monde, il mit les restes de ce premier mélange et les mêla à peu près de la même manière. L'essence de vie au lieu d'être aussi pure qu'auparavant, l'était deux et trois fois moins. Ayant achevé le tout, Dieu le partagea en autant d'âmes qu'il y a d'astres, en donna une à chacun d'eux, et, faisant monter ces âmes comme dans un char, il leur fit voir la nature de l'univers et leur expliqua ses décrets irrévocables. La première naissance sera la même pour tous, afin que nul ne puisse se plaindre de Dieu; chaque âme, placée dans celui des organes du temps \* qui convient le mieux à sa nature, deviendra nécessairement un animal religieux; la nature humaine étant double, le sexe qu'on appellera viril, en sera la plus

\* Les astres.

noble partie; quand, par une loi fatale, les âmes seront unies à des corps, et que ces corps recevront sans cesse de nouvelles parties et en perdront d'autres, ces impressions violentes produiront d'abord la sensation, puis l'amour mêlé de plaisir et de peine, enfin la crainte et la colère, et toutes les autres passions qui naissent de celles-là ou leur sont contraires; la justice consistera à dompter ces passions, l'injustice à leur obéir; celui qui passera honnêtement le temps qui lui a été donné à vivre, retournera après sa mort vers l'astre qui lui est échu et partagera sa félicité; celui qui aura failli sera changé en femme à la seconde naissance; s'il ne s'améliore pas dans cet état, il sera changé successivement, suivant le caractère de ses vices, en l'animal auquel ses mœurs l'auront fait ressembler; et ses transformations et son supplice ne finiront point avant que se laissant conduire par le mouvement du même et du semblable en lui, et domptant par la raison cette partie grossière de lui-même, composée tardivement de feu, d'air, d'eau et de terre, masse turbulente et désordonnée, il se rende digne de recouvrer sa première et excellente condition.

Quand Dieu eut donné ces lois aux âmes pour ne pas être à l'avenir responsable de leurs

fautes, il répandit les unes sur la terre, les autres dans la lune et le reste dans les autres organes du temps. Après cette distribution, il laissa aux jeunes dieux le soin de façonner les corps mortels, d'ajouter à l'âme humaine tout ce qui lui manquait, et de diriger, autant que possible, cet animal mortel dans la voie la meilleure et la plus sage, à moins qu'il ne devienne lui-même l'artisan de son malheur.

Celui qui avait ainsi disposé toutes ces choses, demeura dans son repos accoutumé. Cependant ses enfants, comprenant l'ordre établi par leur père, s'y conformèrent; ils prirent le principe immortel de l'animal mortel, et, imitant l'auteur de leur être, ils empruntèrent au monde des parties de feu, de terre, d'eau et d'air, qui devaient lui être rendues un jour, et les rassemblèrent en un tout, non pas par des liens indissolubles, comme ceux qui unissaient les parties de leurs propres corps; mais au moyen d'un grand nombre de chevilles, invisibles à cause de leur petitesse, ils composèrent, de ces divers éléments, chaque corps particulier, et dans ce corps, dont les parties s'écoulaient et se renouvellent sans cesse, ils placèrent les cercles de l'âme immortelle. Les cercles de l'âme, comme plongés dans un fleuve, ne se laissèrent pas emporter par le courant, mais ne purent le régler, tantôt entraînés, tantôt

entraînant à leur tour; de sorte que l'animal tout entier était agité sans ordre, sans raison, au hasard, par tous les six mouvements, en avant et en arrière, à droite et à gauche, en haut et en bas, dans tous les sens. Le flot qui, en s'avancant et se retirant, apporte au corps sa nourriture, était déjà assez agité; il devint encore plus désordonné par l'impulsion qu'il reçut du dehors, quand le corps fut offensé par un feu extérieur à lui, par la dureté de la terre, par les exhalaisons humides de l'eau ou par la violence des vents portés par l'air, mouvements qui tous passent du corps jusqu'à l'âme et qui ont été depuis et sont encore aujourd'hui appelés en général sensations. Ces sensations excitèrent alors de grandes et nombreuses émotions, et, venant à se rencontrer avec le courant intérieur, agitèrent violemment les cercles de l'âme, arrêtaient entièrement par leur tendance contraire le mouvement du même, l'empêchèrent de poursuivre et de terminer sa course, et introduisirent le désordre dans le mouvement du divers, de sorte que les trois intervalles doubles, et les trois intervalles triples, avec les intervalles d'un plus un demi, d'un plus un tiers et d'un plus un huitième, qui leur servent de liens et de moyens termes, ne pouvant être complètement détruits sans l'intervention de celui qui les a formés, fu-

rent au moins détournés de leur course circulaire, et égarés dans tous les sens et dans tous les mouvements désordonnés, autant que cela était possible. Demeurant à peine réunis entre eux, ils se mouvaient encore, mais sans ordre, tantôt dans un sens contraire à celui qu'ils devaient suivre, tantôt obliquement; quelquefois renversés, comme si quelqu'un mettait la tête en bas et jetait les pieds en haut; dans cette position, il prend la droite des spectateurs pour leur gauche et leur gauche pour leur droite, et ceux-ci se trompent de même à son égard. Au milieu de ces désordres et d'autres semblables, quand les cercles viennent à rencontrer au dehors quelque objet de l'espèce du même, ou de l'espèce du divers, ils donnent à ces objets les noms de même et de divers, à l'encontre de la vérité; ils deviennent menteurs et extravagants; et il n'y a en eux aucun cercle qui dirige et conduise les autres. Et si des sensations apportées du dehors viennent ébranler la demeure de l'âme, elles semblent triompher de l'âme, qui pourtant est leur maîtresse.

A cause de tous ces accidents, aujourd'hui et depuis les premiers temps, l'âme commence par être sans intelligence, quand elle vient d'être unie à un corps mortel. Mais quand le courant de nourriture et d'accroissement diminue, et que



les cercles de l'âme, prenant de la tranquillité, suivent leur voie propre et se modèrent avec le temps, alors réglant leurs mouvements à l'imitation de celui des cercles qui embrasse toute la nature, ils ne se trompent plus sur le même et sur le divers, et rendent sage l'homme dans lequel ils se trouvent. Et si en outre on a reçu une bonne éducation, on devient un homme accompli et parfaitement sain, et on évite la plus grande des maladies; tandis que celui qui a négligé son âme, traverse la vie d'un pas chancelant et retourne dans l'autre monde, sans avoir rien gagné dans celui-ci et chargé d'impureté. Mais nous reviendrons plus tard sur ce point; il faut en ce moment traiter avec plus de soin le sujet qui nous occupe. Nous allons donc reprendre ce que nous disions tout à l'heure, la génération détaillée du corps avec celle de l'âme, pour quelle raison et par quelle divine Providence ils ont été faits, en nous attachant dans ces explications à ce qu'il y a de plus vraisemblable.

D'abord, à l'imitation de la forme ronde de l'univers, les dieux placèrent les deux cercles divins de l'âme dans ce corps sphérique que nous appelons maintenant la tête, et qui est en nous notre partie la plus divine et la maîtresse de toutes les autres. Ils lui soumirent le corps entier, dont ils firent son serviteur, sachant bien que le

corps serait capable de se mouvoir dans tous les sens. Et, comme il y a sur la terre toutes sortes d'éminences que la tête en roulant n'aurait pu franchir, et de cavités d'où elle n'aurait pu sortir, ils lui donnèrent le corps comme un char pour la porter. Le corps reçut pour cela de la longueur, et la Providence divine lui donna quatre membres qui s'étendent et se replient, au moyen desquels il saisit les objets et s'appuie sur eux pour pénétrer en quelque lieu que ce soit, portant dans l'endroit le plus élevé de nous-mêmes la demeure de la partie la plus sainte et la plus divine de notre être. Voilà pourquoi nous avons tous des pieds et des mains. Jugeant que les parties antérieures de notre corps sont plus nobles et plus propres à commander que les parties postérieures, les dieux voulurent que notre mouvement se fît plutôt en avant qu'en arrière. Il fallut donc que le devant de notre corps fût distinct de l'autre côté, et formé différemment. Pour cela, sur le globe de la tête, ils placèrent d'abord le visage, et sur le visage les organes de toutes les facultés de l'âme. Ils firent participer à la direction de notre être la partie qui occupe le devant, comme la nature le voulait. Le premier organe qu'ils fabriquèrent est l'œil qui nous apporte la lumière; et voici dans quel but : ils composèrent un corps

particulier de tout le feu qui ne brûle pas, mais qui fournit cette douce lumière, dont chaque jour est formé; et le feu pur, et semblable à celui-là, qui est au dedans de nous, ils le firent s'écouler par les yeux, à flots pressés mais uniformes, et ils disposèrent toute la surface de l'œil, et surtout le milieu, de manière à arrêter complètement le feu le plus grossier, et à ne laisser passer que celui qui est pur. Quand donc la lumière du jour s'applique au courant de la vue, alors le semblable rencontre son semblable, l'union se forme et il n'y a plus dans la direction des yeux qu'un seul corps, qui n'est plus un corps étranger et dans lequel ce qui vient du dedans est confondu avec ce qui vient du dehors. De cette union de parties semblables résulte un tout homogène, qui transmet à tout notre corps et fait parvenir jusqu'à l'âme les mouvements des objets qu'il rencontre ou par lesquels il est rencontré, et nous donne ainsi cette sensation que nous appelons la vue. Mais à la nuit, quand le feu extérieur se retire, le courant est détruit; car le feu intérieur, rencontrant au dehors des êtres d'une nature différente, s'altère et s'éteint, et ne peut plus s'unir à l'air qui l'environne, puisque cet air ne contient plus de feu. Il cesse donc de voir, et alors il amène le sommeil; car les paupières, que les dieux ont faites

pour être les gardiennes et les conservatrices de la vue, retiennent au dedans, en se fermant, la puissance du feu; celle-ci comprimée ralentit et tempère les mouvements intérieurs; de là le repos; ce repos, quand il est profond, amène un sommeil mêlé de peu de songes; mais s'il reste encore quelque mouvement trop rapide, ces mouvements, suivant leur nature et la place qu'ils occupent, engendrent des représentations des objets eux-mêmes, visions intérieures dont on se souvient au réveil. Quant à la faculté de reproduire des images, qui appartient aux miroirs et à toute surface brillante et polie, il n'est plus difficile de s'en rendre compte. Lorsque le feu intérieur et le feu extérieur, à cause de l'affinité qui est entre eux, s'unissent auprès d'une surface polie, et se mêlent l'un à l'autre de mille façons, il en résulte nécessairement des images fidèles, puisque le feu du visage ne fait plus qu'un, sur la surface polie et brillante, avec le feu de l'image. Cependant la droite semble être à gauche; car, il n'arrive pas ici, comme dans les cas ordinaires, que chaque partie de celui qui regarde soit tournée vers la partie contraire de celui qui est vu; tandis que la droite paraît à droite et la gauche à gauche, quand la lumière, composée de deux sortes de feux, est répercutée; et cela arrive

lorsque la surface polie d'un miroir, recourbée en avant des deux côtés, renvoie le feu qui vient de la droite du spectateur vers la partie gauche de l'image, et réciproquement. Ce même miroir, placé en travers devant le visage, présente l'image renversée, parce qu'alors c'est le bas qui est renvoyé vers le haut et le haut vers le bas \*.

Tout cela est du nombre des causes secondaires dont Dieu se sert pour représenter l'idée du bien aussi parfaitement qu'il est possible. La plupart des hommes les regardent, non comme des causes secondaires, mais comme les principales causes de toutes choses, parce qu'elles refroidissent, échauffent, condensent, liquéfient et produisent d'autres effets semblables. Mais il ne peut y avoir en elles ni raison ni intelligence. Car, de tous les êtres, le seul qui puisse posséder l'intelligence est l'âme; or, l'âme est invisible, tandis que le feu, l'eau, la terre et l'air sont tous des corps visibles. Mais, celui qui aime l'intelligence et la science doit rechercher comme les vraies causes premières les causes intelligentes, et mettre au rang des causes secondaires, toutes celles qui sont mués et qui meuvent néces-

\* Sur cette théorie des miroirs, voyez Schneider, *Eclog. phys.*, t. II, p. 210. Voyez aussi le passage du *Sophiste*, p. 318 du t. II.

sairement \*. Il nous faut suivre et exposer ces deux genres de causes, en traitant séparément de celles qui produisent avec intelligence ce qui est beau et bien, et de celles qui, dépourvues de raison, agissent au hasard et sans ordre. Nous en avons assez dit sur les causes secondaires qui ont donné à la vue la faculté qu'elle possède. Il nous reste à indiquer le plus grand des avantages que nous procure la vue, et pour lequel la Divinité nous a fait ce présent. La vue est pour nous, à mon sentiment, la cause du plus grand bien ; car personne n'aurait pu discourir comme nous le faisons sur l'univers, sans avoir contemplé les astres, le soleil et le ciel. C'est l'observation du jour et de la nuit, ce sont les révolutions des mois et des années, qui ont produit le nombre, fourni la notion du temps, et rendu possible l'étude de la nature de l'univers. Ainsi, nous devons à la vue la philosophie elle-même, le plus noble présent que le genre humain ait jamais reçu et puisse recevoir jamais de la munificence des dieux. Voilà ce que j'appelle le plus grand bien de la vue. Maintenant, pourquoi célébrer ses autres avantages moins précieux ? Celui qui n'est pas sage en regretterait la perte par des plaintes et des gémissements inutiles.

\* Contre Anaxagoras. Voyez le *Phédon*, t. 1<sup>er</sup>, p. 277.

Mais qu'il demeure établi pour nous que Dieu nous a donné la vue, afin qu'en examinant dans le ciel les cercles de l'intelligence éternelle, nous apprenions à conduire ceux de notre esprit, qui, malgré le désordre de leurs mouvements, sont de même nature que ces autres cercles bien ordonnés, et qu'instruits par ce spectacle à donner à nos pensées la direction la plus régulière que comporte notre nature, à l'image des cercles divins qui ne s'écartent point de leur route, nous réglions ceux qui s'en écartent en nous.

Il en faut dire autant de la voix et de l'ouïe : Dieu nous les a données pour les mêmes motifs ; car la parole a été destinée au même but que la vue ; elle y concourt pour une grande part ; et c'est à cause de l'harmonie que l'ouïe a reçu la faculté de saisir les sons musicaux. Quand on cultive avec intelligence le commerce des Muses, l'harmonie, dont les mouvements sont semblables à ceux de notre âme, ne paraît pas destinée à servir, comme elle le fait maintenant, à de frivoles plaisirs \* ; les Muses nous l'ont donnée pour nous aider à régler sur elle et soumettre à ses lois les mouvements désordonnés de notre âme, comme elles nous ont donné le rythme pour réformer les manières dépourvues de mesure et de grâce de la plupart des hommes.

\* *République*, VII.

Nous n'avons guère parlé jusqu'ici que des actes opérés par l'intelligence. Il faut y ajouter ceux qui viennent de la nécessité ; car, ce monde est le résultat de l'action combinée de la nécessité et de l'intelligence. L'intelligence prit le dessus sur la nécessité, en lui persuadant de produire la plupart des choses de la manière la plus parfaite ; la nécessité céda aux sages conseils de l'intelligence ; et c'est ainsi que cet univers fut constitué dans le principe. Si donc nous voulons exposer avec exactitude l'origine du monde, il nous faut, dans nos discours, suivre cette cause irrégulière partout où elle nous conduira. Il faut par conséquent revenir sur nos pas et prendre un autre commencement, en remontant ici à l'origine des choses, comme nous l'avons fait pour ce qui précède. Cherchons quelle était, avant la naissance du monde, la nature du feu, de l'eau, de l'air et de la terre, et quelles pouvaient être alors leurs qualités. Jusqu'ici personne n'a approfondi ces questions ; mais comme si nous savions parfaitement ce que c'est que le feu et chacun de ces autres corps, nous disons que ce sont des principes, et nous les considérons comme les éléments de l'univers, tandis que l'homme le moins intelligent devrait comprendre qu'ils ne peuvent être comparés avec la moindre



vraisemblance aux parties dont les syllabes se composent \*. Mais voici ce que je vous déclare : Je n'entreprendrai point de vous exposer la cause ou les causes et les raisons, quelles qu'elles soient, de tout ce qui existe, et je m'en abstiens pour ce seul motif qu'il serait trop difficile d'expliquer sur cela son sentiment, en se conformant au plan de ce discours. N'attendez pas cela de moi, et moi-même il ne faut pas que je me persuade que je sois en état d'accomplir une si grande entreprise. Mais, me renfermant dans la vraisemblance, comme je l'ai fait depuis le commencement de ce discours, je tâcherai d'émettre des opinions qui ne soient pas moins vraisemblables que celles des autres, et de traiter de nouveau mon sujet dans son ensemble et dans ses détails avec plus d'étendue qu'auparavant. Invoquons encore, avant de poursuivre, la Divinité qui nous a conduits jusqu'ici, afin qu'elle nous guide, dans cette recherche ardue et inaccoutumée, vers des doctrines vraisemblables.

Distinguons un plus grand nombre de principes que nous ne l'avons fait au commencement; alors nous ne parlions que de deux espèces

\* Les parties dont les syllabes se composent s'appelaient aussi *éléments*, τὰ στοιχεῖα.

d'êtres; il faut maintenant en admettre une troisième. Ces deux espèces nous ont suffi dans tout ce qui précède; l'une intelligible et toujours la même; c'est le modèle; l'autre, visible et ayant un commencement, la copie de la première. Nous n'avons pas cherché une troisième espèce, ces deux-là paraissant nous suffire. Mais la suite de ce discours semble nous contraindre à introduire un nouveau terme, difficile et obscur. Et quelle puissance naturelle lui attribuerons-nous? Celle surtout d'être le réceptacle et comme la nourrice de tout ce qui naît. Voilà la vérité; mais il est nécessaire de s'expliquer plus au long : tâche pénible pour divers motifs, et surtout parce qu'elle nous oblige à nous étendre d'abord sur la nature du feu et des autres corps dont nous avons parlé en même temps. Car il n'est pas facile de dire, par exemple, quel est celui de ces corps qu'on doit appeler eau plutôt que feu, et en général pourquoi une certaine dénomination convient à l'un d'entre eux plutôt qu'à tous les autres ou à chacun des autres; de sorte qu'il est malaisé d'avoir ici un langage ferme et assuré. Comment donc y parviendrons-nous? par quels moyens? et dans ces difficultés que pourrons-nous dire de vraisemblable sur ces différents corps? D'abord nous voyons que celui que nous avons

appelé eau, en se congelant devient, à ce qu'il semble, des pierres et de la terre; la terre dissoute et décomposée s'évapore en air; l'air enflammé devient du feu; le feu comprimé et éteint redevient de l'air; à son tour, l'air condensé et épaissi se transforme en nuage et en brouillard; les nuages, en se condensant encore plus, s'écoulent en eau; l'eau se change de nouveau en terre et en pierres; tout cela forme un cercle, dont toutes les parties ont l'air de s'engendrer les unes les autres. Ainsi, ces choses ne paraissant jamais conserver une nature propre, qui oserait affirmer que l'une d'elles est telle chose et non pas telle autre? On ne le peut; et il est beaucoup plus sûr de s'exprimer à leur sujet de la façon suivante : Le feu, par exemple, que nous voyons soumis à de perpétuels changements, nous ne l'appellerons pas feu, mais quelque chose de semblable au feu, comme nous n'appellerons pas l'eau de l'eau, mais quelque chose de semblable à l'eau, et nous ne désignerons aucun de ces objets par des termes qui marquent de la persistance, comme quand nous disons ceci, cela, pour désigner quelque chose; car, ne restant jamais les mêmes, ces objets se refusent à ces dénominations, ceci, de ceci, à ceci, et à toutes celles qui les présentent comme ayant une certaine stabilité. Il ne faut pas parler de

ces sortes de choses comme d'individus distincts, mais il faut les appeler toutes et chacune d'elles des apparences soumises à de perpétuels changements. Nous appellerons donc des apparences le feu et tout ce qui a eu un commencement. Mais, l'être dans lequel elles apparaissent pour s'évanouir ensuite, celui-là seul peut être désigné par ces mots ceci et cela, tandis qu'on ne peut les appliquer aux qualités, au chaud, au blanc, à tout ce qui a son contraire, et en général aux phénomènes qui dérivent de ceux-là.

Mais il faut traiter ce sujet avec encore plus d'exactitude. Supposons qu'on fasse prendre successivement toutes les formes possibles à un lingot d'or, et qu'on ne cesse de remplacer chaque forme par une autre, si quelqu'un, en montrant une de ces formes, demandait ce que c'est, on serait certain de dire la vérité en répondant que c'est de l'or; mais on ne pourrait pas dire, comme si cette forme avait une existence réelle, que c'est un triangle ou toute autre figure, puisque cette figure disparaît au moment même où l'on en parle. Si donc on répondait, pour éviter toute erreur : elle est l'apparence que vous voyez; il faudrait se contenter de cette réponse. L'être qui contient tous les corps en lui-même est comme ce lingot d'or : il faut toujours le désigner par le

même nom ; car il ne change jamais de nature ; il reçoit perpétuellement toutes choses dans son sein, sans revêtir jamais une forme particulière, semblable à quelqu'une de celles qu'il renferme ; il est le fond commun où vient s'empreindre tout ce qui existe et il n'a d'autre mouvement ni d'autre forme que les mouvements et les formes des êtres qu'il contient. Ce sont eux qui le font paraître divers. Ces êtres qui sortent de son sein et y rentrent, sont des copies des êtres éternels, façonnées sur leurs modèles d'une manière merveilleuse et difficile à exposer, dont nous parlerons plus tard. Maintenant il faut reconnaître trois genres différents, ce qui est produit, ce en quoi il est produit, ce d'où et à la ressemblance de quoi il est produit. Nous pouvons comparer à la mère ce qui reçoit, au père ce qui fait, et au fils la nature intermédiaire ; mais il faut nous rappeler que comme les copies prennent mille aspects divers et reçoivent toutes les formes qui existent, l'être dans le sein duquel se trouve ce qui doit être ainsi façonné, ne serait pas propre à sa destination, s'il n'était pas lui-même privé de toutes les formes qu'il doit recevoir. En effet, s'il ressemble à quelqu'une de ses formes, quand viendra la forme contraire ou toute autre figure, il ne pourra la bien reproduire, puisqu'il aura lui-même un aspect qui lui est propre.

Il est donc nécessaire que ce qui doit recevoir dans son sein toutes les espèces, soit dépourvu de toute forme; de même que ceux qui composent des onguents odoriférants, mettent d'abord tous leurs soins à priver de toute odeur la liqueur qu'ils veulent parfumer; ou de même que quand on veut façonner une substance molle, on ne lui laisse auparavant aucune forme déterminée, et on s'applique, au contraire, à l'unir et à la polir autant que possible. Ainsi, il convient que ce qui doit être propre à recevoir dans toute son étendue des copies de tous les êtres éternels, soit dépourvu de toute forme par soi-même. En conséquence, cette mère du monde, ce réceptacle de tout ce qui est visible et perceptible par les sens, nous ne l'appellerons ni terre, ni air, ni feu, ni eau, ni rien de ce que ces corps ont formé, ni aucun des éléments dont ils sont sortis; mais nous ne nous tromperons pas en disant que c'est un certain être invisible, informe, contenant toutes choses en son sein, et recevant, d'une manière très-obscur pour nous, la participation de l'être intelligible, un être, en un mot, très-difficile à comprendre. Mais autant qu'on peut déterminer sa nature par tout ce que nous venons de dire, on parlerait avec exactitude en disant qu'il est du feu en tant qu'il s'enflamme, de l'eau en tant qu'il

devient de la terre, et de l'air en tant qu'il prend la forme de ces deux corps.

Cette distinction nous conduit à étudier plus attentivement les corps dont nous venons de parler. Y a-t-il un feu en soi, et toute chose a-t-elle son existence en soi, comme nous avons coutume de le dire ? ou bien, ce que nous voyons, et ce que nous sentons par nos organes, a-t-il seul de la réalité ? n'y a-t-il absolument rien au delà ? Est-ce en vain que nous admettons pour chaque chose une idée, et ces idées ne sont-elles que des mots ? Il n'est pas convenable d'affirmer qu'il en est ainsi, sans discussion et sans examen, et il ne faut pas non plus ajouter à ce discours, déjà long par lui-même, une longue recherche accessoire. Mais, si l'on pouvait se renfermer dans de justes limites, de manière à traiter ce grand sujet en peu de mots, rien ne serait plus à propos. C'est de la sorte que je vais donner mon avis.

Si l'intelligence et l'opinion vraie sont deux genres différents, nécessairement tout être en soi, toute idée inaccessible aux sens, tombe sous l'intelligence seule. Si, comme quelques-uns le pensent, l'opinion vraie ne diffère en rien de l'intelligence, tout ce que nos organes atteignent, doit être admis comme parfaitement réel. Mais il faut distinguer ces deux choses, parce qu'elles se

forment en nous séparément et avec des caractères différents. En effet, l'une vient de la science, l'autre de la persuasion : l'une est toujours conforme à la droite raison, l'autre est sans raison ; l'une est inébranlable, l'autre peut chanceler. L'opinion vraie appartient à tous les hommes ; l'intelligence aux dieux seulement, et parmi les hommes, à un petit nombre. Cela étant, il faut reconnaître qu'il existe une idée toujours la même, qui n'a pas commencé et qui ne finira pas, ne recevant en elle rien d'étranger et ne sortant pas d'elle-même, invisible et insaisissable à tous les sens, et que la pensée seule peut contempler ; et une autre chose, portant le même nom que la première et semblable à elle, mais sensible, engendrée, toujours en mouvement, naissant en un certain lieu pour en disparaître ensuite, objet de l'opinion jointe à la sensibilité. La troisième espèce est le lieu éternel, ne périssant jamais et servant de théâtre à tout ce qui commence d'être, ne tombant pas sous les sens, mais perceptible pourtant par une sorte d'intelligence bâtarde ; elle est à peine admissible ; nous ne faisons que l'entrevoir comme dans un songe ; nous disons seulement qu'il est nécessaire que tout ce qui est soit quelque part, dans un certain lieu, occupe un certain espace, et que ce qui n'est ni sur la terre, ni en quelque



lieu sous le ciel, n'est rien. Préoccupés de ces objets et d'autres semblables, quand nous transportons tout éveillés ces rêveries à cet être véritablement existant et qu'on ne voit pas à travers un songe, nous ne pouvons en parler avec vérité. Cependant, comme toute image n'est pas la même chose que le modèle sur lequel elle est faite, sans relever non plus d'elle-même, mais qu'elle est toujours la représentation d'un être différent d'elle, et que par conséquent elle doit avoir lieu au sein d'un autre être, à la substance duquel elle participe d'une manière quelconque, ou n'être absolument rien, un discours exact et véridique éclaire la nature de l'être véritable, en nous montrant que tant que l'être véritable sera une chose et ses images une autre chose, ces deux natures différentes ne peuvent exister l'une dans l'autre, de manière à être à la fois deux choses et une seule. Voici donc en peu de mots quelle est ma pensée : il existe, et il existait avant la formation de l'univers trois choses distinctes : l'être, le lieu, la génération. La nourrice de la génération, humectée, enflammée, recevant les formes de la terre et de l'air, et subissant toutes les modifications qui se rapportent à celles-là, apparaissait sous mille aspects divers : et comme elle était soumise à des forces inégales et sans équilibre, elle était

sans équilibre elle-même, poussée de tous côtés et irrégulièrement, recevant des corps une impulsion qu'elle leur rendait à son tour. Cette impulsion leur imprimait des mouvements différents, et les séparait les uns des autres; et de même que quand on agite des grains, et qu'on les vanne, soit dans un van ou dans un autre instrument propre à nettoyer le blé, tout ce qui est épais et pesant tombe d'un côté, tandis que les parties les plus petites et les plus légères sont emportées ailleurs; ainsi les quatre espèces de corps étant mis en mouvement par l'être qui les contenait, et qui était lui-même agité comme un instrument propre à vanner du grain, les parties les plus différentes se séparaient les unes des autres, et les plus semblables se portaient vers le même lieu; de sorte que chacun de ces quatre corps occupait une place séparée, avant que l'univers fût formé de leur assemblage. Auparavant, tout était sans raison et sans mesure; et à la formation de l'univers, le feu, l'eau, la terre et l'air, qui présentaient déjà l'aspect propre à chacun d'eux, se trouvaient cependant dans l'état où doit se trouver tout être dont Dieu est absent; il les prit dans cet état, et introduisit l'ordre au milieu d'eux pour la première fois, par le moyen des idées et des nombres. Dieu les tira de l'imperfection où ils étaient, pour les rendre aussi beaux et aussi

parfaits que possible : que ce soit là notre principe constant dans tout ce qui va suivre. Il faut maintenant vous exposer l'ordre établi en chacun d'eux, et vous montrer l'origine de cet ordre. Ce sont des discours qu'on n'est pas accoutumé à entendre; mais, comme vous connaissez les routes de la science par lesquelles nous serons obligés de passer, vous serez en état de me suivre.

D'abord c'est une chose évidente pour tout le monde que le feu, la terre, l'eau et l'air sont des corps. Tout ce qui a l'essence du corps a de la profondeur, et il est de toute nécessité que ce qui a de la profondeur contienne en soi la nature du plan. Une base dont la surface est parfaitement plane, se compose de triangles. Tous les triangles dérivent de deux triangles, ayant chacun un angle droit et deux angles aigus. L'un de ces triangles a de chaque côté une partie égale d'un angle droit divisée par des côtés égaux; l'autre, des parties inégales d'un angle droit, divisées par des côtés inégaux \*. Telle est l'origine que nous assignons au feu et aux trois autres corps, en suivant la vraisemblance mêlée de certitude. Quant aux principes de ces triangles eux-mêmes, Dieu qui est au-dessus de nous,

\* Le triangle rectangle isoscèle, et le triangle rectangle scalène.

et parmi les hommes, ceux qui sont les amis de Dieu, les connaissent.

Voyons comment ces quatre corps sont devenus parfaitement beaux, différents entre eux, mais pouvant naître réciproquement l'un de l'autre en se dissolvant. Cette recherche nous fera connaître la vérité sur l'origine de la terre, du feu, et des corps qui leur servent de termes moyens ; et alors nous n'accorderons à personne qu'on puisse voir quelque part des corps plus beaux que ceux-là, dont chacun appartient à un genre unique. Il faut donc nous empresser de constituer harmoniquement ces quatre genres excellents en beauté, afin de pouvoir dire que nous en connaissons suffisamment la nature.

Des deux triangles dont nous avons parlé, celui qui est isoscèle ne peut avoir qu'une seule forme ; le triangle allongé en peut avoir un nombre infini. Dans ce nombre infini de triangles, nous devons dire quel est le plus beau, si nous voulons procéder avec ordre. Si quelqu'un peut en indiquer un plus beau et plus propre à la formation des corps que celui que nous avons choisi, nous avouerons volontiers notre défaite, et nous le regarderons comme un ami et non comme un ennemi. Pour nous, nous déclarons le plus beau de ces nombreux triangles et nous

plaçons au-dessus de tous les autres celui dont les trois côtés sont égaux. Dire pourquoi, demanderait de trop longs discours ; mais si quelqu'un nous réfute, et prouve que nous nous trompons, nous lui proposons notre amitié pour prix de sa découverte. Choisissons donc deux triangles qui servent à la formation du feu et des trois autres corps : le triangle isoscèle, et celui dont un des côtés est trois fois plus grand que le côté le plus petit. Et comme nous avons parlé plus haut assez obscurément de cette formation des corps, c'est ici le lieu d'en traiter plus à fond. Ces quatre genres de corps nous paraissent naître les uns des autres ; mais ce n'était là qu'une apparence trompeuse. Car tous les quatre naissent des triangles que nous avons désignés, savoir : trois d'entre eux du triangle à côtés inégaux et le quatrième du triangle isoscèle. Il n'est donc pas possible que lorsqu'ils se dissolvent, ils puissent tous naître les uns des autres, par la réunion de plusieurs petits triangles en un petit nombre de grands, ou réciproquement. Il n'y a que trois de ces genres qui puissent ainsi s'engendrer les uns les autres ; ce sont ceux qui sont formés du même triangle ; car si l'un d'entre eux, dont les triangles sont grands, vient à se dissoudre, il en résulte un grand nombre de petits triangles, ayant chacun

la forme qui leur convient ; au contraire, quand la dissolution a lieu dans des corps composés d'un grand nombre de petits triangles, il se forme un nombre unique, et toute la masse se réunit en un autre genre plus grand. Voilà ce que nous avons à dire sur cette transformation des genres. Il s'agit maintenant de faire connaître quelle est la nature de chaque genre, et de quels nombres chacun d'eux a été formé. Nous commencerons par le premier, composé du plus petit triangle. Il a pour élément le triangle dont l'hypoténuse est double du petit côté. Si l'on rapproche deux de ces triangles, de manière que les deux côtés superposés soient la diagonale de la figure formée par ce rapprochement, et que l'on répète trois fois cette opération, en ayant soin que toutes les diagonales et tous les petits côtés se réunissent en un même point qui leur serve de centre commun, on obtiendra un triangle équilatéral composé de six triangles partiels. Or, lorsque quatre de ces triangles équilatéraux sont réunis, tous les points où se rencontrent trois angles plans, forment un angle solide, dont la grandeur surpasse celle de l'angle plan le plus obtus. En formant une figure qui ait quatre de ces angles, on obtient la première espèce de solide, qui divise toute la sphère dans laquelle il est inscrit en par-

ties égales et semblables \*. Le second solide provient des mêmes triangles équilatéraux réunis au nombre de huit, et de telle façon que chaque angle solide soit composé de quatre angles plans; il fallut six angles pareils pour accomplir cette seconde espèce de solide \*\*. La troisième est formée de la réunion de cent vingt triangles élémentaires; elle a douze angles solides, dont chacun résulte de cinq triangles équilatéraux et vingt triangles équilatéraux pour bases \*\*\*. Ce sont là les seuls solides à la formation desquels servit cet élément \*\*\*\*. Le quatrième solide fut produit par l'autre élément, le triangle isoscèle; quatre triangles isoscèles furent réunis, les quatre angles droits au centre, de manière à composer un tétragone équilatéral; six de ces tétragones donnèrent huit angles solides, chaque angle solide étant formé de trois angles plans; et de cet assemblage résulta la figure cubique, qui a pour base six tétragones réguliers. Et comme il restait une cinquième combinaison, Dieu s'en servit pour tracer le plan de l'univers \*\*\*\*\*. Si, en réfléchissant attentivement à tout ce qui précède, on se de-

\* Pyramide à base triangulaire équilatérale.

\*\* Octaèdre régulier à face triangulaire équilatérale.

\*\*\* Icosaèdre régulier.

\*\*\*\* Le triangle scalène.

\*\*\*\*\* Le dodécaèdre régulier, image de l'univers.

mande s'il faut dire que le nombre des mondes est infini, ou fini, on verra qu'en admettre un nombre infini, c'est penser comme un homme privé des connaissances qu'il est nécessaire d'avoir \*. Mais n'y en a-t-il réellement qu'un seul, ou faut-il en admettre cinq ? C'est une question sur laquelle on peut hésiter avec plus d'apparence de raison. Pour nous, d'après la vraisemblance, nous déclarons qu'il n'y en a qu'un; peut-être quelqu'autre en admettra-t-il cinq, en partant d'un autre point de vue. Mais, laissons là ces questions et assignons chacune des figures dont nous venons d'étudier l'origine, au feu, à la terre, à l'eau ou à l'air. Donnons à la terre le solide de forme cubique; car des quatre genres la terre est le plus immobile; elle est le corps le plus susceptible de recevoir une apparence fixe; il est donc nécessaire qu'elle soit formée du solide qui a les bases les plus fermes. Or, parmi les triangles que nous avons choisis en commençant, la base la plus ferme possible est le triangle équilatéral et non celui dont les côtés sont inégaux, et des deux plans équilatéraux que nous avons formés au moyen du triangle équilatéral, le tétragone, dans ses parties et dans son ensemble, est nécessairement une base plus

\* Contre Démocrite, Diog. de Laërte, IX. 44. Cicer. *Acad.* IV. 17. *De nat. deor.* I. 24. *De fin.* I. 6.



ferme que le triangle. Ainsi, en attribuant cette forme à la terre, nous conservons la vraisemblance. Donnons à l'eau la moins mobile des formes qui nous restent; au feu, la plus mobile; à l'air, celle qui tient le milieu; le corps le plus tenu au feu, le plus grand à l'eau, et celui qui tient le milieu, à l'air. De ces quatre genres, celui qui a les bases les plus petites est nécessairement plus mobile et plus délié, parce qu'il est plus aigu dans tous les sens, et aussi plus léger que tous les autres, comme étant formé des mêmes éléments, mais plus petits. Viennent ensuite le second et le troisième genres avec le degré de mobilité qu'ils doivent à la seconde et à la troisième figures. Admettons donc, d'après la droite raison et la vraisemblance, que le solide qui a la forme d'une pyramide est l'élément et comme le germe du feu, que le second solide que nous avons décrit est celui de l'air, et le troisième, celui de l'eau. Il faut concevoir tous ces éléments dans une telle petitesse que, quelle que soit l'espèce à laquelle ils appartiennent, nous ne pouvons les discerner un à un; mais quand ils sont réunis en grand nombre, la masse qu'ils produisent est visible. Et pour les proportions de leur nombre, de leurs mouvements et de leurs autres qualités, autant que la nécessité s'y prêtait et cédait à la persuasion de

l'intelligence , Dieu les a exactement réglées et accomplies de tout point avec harmonie.

D'après tout ce que nous avons dit sur ces différents genres de corps, voici ce qui paraît le plus vraisemblable. La terre, mise en contact avec le feu et dissoute par sa subtilité, erre çà et là, en état de dissolution, dans le feu lui-même, ou dans l'air, ou dans une masse d'eau, jusqu'à ce que ses parties, venant à se rencontrer quelque part, se réunissent de nouveau les unes aux autres, et redeviennent terre; car elles ne peuvent se transformer en un corps d'un autre genre \*. Mais l'eau, divisée par le feu, ou même par l'air, peut devenir, en se recomposant, un corps de feu ou deux corps d'air. Quant à l'air, lorsqu'il est décomposé, d'une seule de ses parties peuvent naître deux corps de feu. Réciproquement, lorsque du feu est renfermé dans de l'air, dans de l'eau ou dans quelque partie de terre, mais en petite quantité, relativement à la masse qui le contient, si, emporté dans le mouvement de cette masse, il est vaincu malgré sa résistance et se décompose, il faut deux corps de feu pour former une seule partie d'air; et quand l'air est vaincu, et que ses parties se

\* Parce que la terre est formée par des cubes, dont l'élément générateur est le triangle isocèle. L'élément commun des trois autres espèces est le scalène.

séparent, il en faut deux et demie pour produire une seule partie d'eau. Reprenons tout cela d'une autre manière. Si le feu contient quelque corps appartenant à l'un des autres genres, et qu'il le dissolve par l'acuité de ses angles et de ses côtés, ce corps échappe à cette action dissolvante, lorsque ses parties se recomposent en prenant elles-mêmes la nature du feu; car étant devenu semblable et identique au feu, il ne peut produire en lui aucune altération, ni en éprouver aucune de la part d'un être avec lequel il a une entière ressemblance; au contraire, tant qu'un corps étranger se trouve contenu dans un autre, et combat contre plus fort que soi, il ne cesse d'être dissous. Lorsque, par exemple, un petit nombre de petits triangles se trouvent contenus dans un grand nombre de plus grands, et qu'ils y sont brisés et pour ainsi dire éteints, s'ils veulent se réunir sous la forme du corps qui les a vaincus, leur extinction cesse, le feu devient de l'air, l'air devient de l'eau. Mais, lorsque deux corps de dimensions différentes, mais de quantités égales, sont aux prises, la dissolution ne cesse que quand chacun des corps entièrement broyé et dissous se retire vers un corps de même nature que lui, ou que les plus petits corps étant vaincus, plusieurs se réunissent en un seul sous la forme de

l'élément vainqueur et y demeurent attachés. Ces transformations changent aussi la place de toutes choses. Car la masse entière de chaque corps est portée par le mouvement de l'être qui les contient tous dans son sein, dans le lieu qui lui est propre; mais quand certains individus d'un genre cessent de ressembler à ce genre pour devenir semblables à un autre, ils sont portés par la secousse qui leur a été imprimée dans le lieu qu'occupent les corps dont ils ont pris la ressemblance.

Ce sont là les causes qui ont donné naissance à tous les corps simples et primitifs. Et quant à la production des différentes espèces qui se sont formées dans chaque genre, il faut en chercher la cause dans les deux éléments de toutes choses \*, qui n'ont pas engendré chacun un seul triangle d'une grandeur déterminée, mais de grands et de petits triangles, et en aussi grand nombre qu'il y a d'espèces dans chaque genre. De sorte que par le mélange des individus de chaque espèce et des espèces entre elles, il se forme une variété infinie, dont doivent tenir compte ceux qui veulent discourir sur la nature avec vraisemblance.

Si nous négligeons de rechercher maintenant

\* Le triangle isocèle et le triangle scalène.

comment et par quels moyens se produisent le mouvement et le repos, il en résultera pour nous de nombreux embarras dans la suite de ce discours. Nous en avons déjà dit quelque chose; mais ajoutons encore ceci, qu'entre deux choses semblables le mouvement ne peut avoir lieu. En effet, qu'il y ait une chose mue sans un moteur, ou un moteur sans une chose mue, cela est fort difficile, ou pour mieux dire, impossible. Or, sans moteur ni chose mue, il n'y a pas de mouvement; et une chose semblable à une autre ne peut ni la mouvoir, ni être mue par elle. Plaçons donc toujours le repos dans les choses semblables, et le mouvement dans les choses différentes. Ce qui rend les choses différentes, c'est l'inégalité. Nous avons expliqué l'origine de l'inégalité \*, mais nous n'avons pas dit comment il se fait que les individus, même séparés par genres, ne cessent de se mouvoir et de s'agiter entre eux. Voici donc ce que nous en dirons maintenant. Le cercle de l'univers, qui comprend en soi tous les genres, et qui, par la nature de sa forme sphérique, aspire à se concentrer en lui-même, resserre tous les corps et ne permet pas qu'aucune place reste vide. C'est pour cela que le feu

\* Voyez, vers le commencement du dialogue, la distinction entre la nature du même et la nature du divers, et plus bas la cause de la variété.

principalement s'est infiltré dans toutes choses; ensuite l'air qui vient après le feu pour la ténuité de ses parties, et les autres corps dans le même ordre. Car ce qui est composé des plus grandes parties, est aussi ce qui contient en soi les plus grands vides; et les vides les plus petits se trouvent dans ce qui a été formé des parties les plus petites. Le mouvement de condensation pousse les petites dans les intervalles des grandes. Quand de petites parties se trouvent à côté des grandes, les plus petites divisent les plus grandes; les plus grandes réunissent les plus petites; et toutes ces parties montent ou descendent pour se mettre à la place qui leur convient; car, en changeant de dimensions, elles doivent occuper une place différente. C'est ainsi et par ces moyens que la diversité ne cesse de se produire, et qu'elle cause maintenant et causera toujours le mouvement perpétuel des corps.

Outre cela, il faut songer qu'il s'est formé plusieurs espèces de feu; la flamme d'abord, puis ce qui sort de la flamme et sans brûler procure aux yeux la lumière; enfin, ce qui reste de la flamme, après qu'elle est éteinte, dans les corps enflammés. De même, il y a dans l'air une partie plus pure, c'est l'éther, une autre plus épaisse qu'on appelle nuage et brouillard, et d'autres espèces sans nom, qui naissent de

l'inégalité des triangles. Pour l'eau, elle se divise d'abord en deux parties, l'une fluide, l'autre fusible. La partie fluide, composée des plus petits éléments qui soient entrés dans la formation de l'eau, et d'éléments inégaux, se meut elle-même et reçoit facilement les impulsions qui lui viennent du dehors, à cause de cette inégalité et de la forme qui lui est propre. L'autre partie, formée d'éléments plus grands et égaux entre eux, est plus stable; l'égalité de ses éléments la rend pesante, tant que la cohésion subsiste; mais quand le feu la pénètre et la dissout, elle devient mobile en perdant son égalité; et étant alors facile à mouvoir, elle est poussée par l'air qui l'environne et précipitée vers la terre, où les masses dont elle se compose se divisent et sur laquelle elle coule; et elle reçoit un nom qui rappelle ces deux phénomènes. En même temps, comme le feu contenu dans l'eau fusible s'échappe, et qu'il ne peut s'évaporer dans le vide, il comprime l'air environnant qui pousse l'eau encore fluide dans les places qu'occupait le feu, et s'unit lui-même avec elle. L'eau ainsi comprimée et recouvrant son égalité, puisqu'elle est dégagée du feu, auteur de l'inégalité, se resserre et se contracte. On a appelé froid cette perte de feu, et glace la cohésion qui en résulte entre les parties de l'eau. De toutes les eaux que nous avons ap-

pelées fusibles, celle qui se compose des parties les plus ténues et les plus égales, forme ce genre qui ne se divise point en espèces, et qu'embellit une couleur fauve et brillante, le plus précieux de tous les biens, l'or, dont les parties se réunissent en s'infiltrant à travers la pierre. Une espèce voisine de l'or, très dure à cause de sa densité, et dont la couleur est noire, c'est le diamant. Une autre encore qui se rapproche de l'or par les parties qui la composent, mais qui renferme dans un seul genre diverses espèces, qui a d'ailleurs plus de densité que l'or, et contient un faible alliage de terre qui la rend plus dure, en même temps que des pores plus larges lui donnent plus de légèreté, est une de ces eaux brillantes et condensées qu'on nomme l'airain. Lorsque par l'action du temps la partie de terre vient à se dégager de l'eau fusible qui la contient, elle forme un corps séparé que l'on distingue à la vue, et qu'on appelle la rouille. Il ne serait pas difficile de décrire encore d'autres phénomènes de cette nature, en cherchant toujours la vraisemblance; et celui qui, pour se délasser, laissant de côté l'étude de ce qui est éternel et discourant avec vraisemblance sur ce qui a un commencement, se procure ainsi un plaisir sans remords, celui-là se ménage durant sa vie un amusement sage et modéré. C'est dans



ce sens que nous avons dit tout ce qui précède; et nous allons dire de même ce qui nous paraîtra vraisemblable sur les questions qui viennent après. L'eau, mêlée de feu et composée de petits éléments, que l'on appelle liquide à cause de sa mobilité et du chemin qu'elle parcourt en coulant sur la terre, et qui cède facilement à la pression parce que ses bases sont moins solides que celles de la terre, acquiert une plus grande uniformité quand elle est isolée du feu et de l'air qu'elle contenait, se contracte par l'effet de la sortie de ces deux corps, et s'étant ainsi congelée, devient de la grêle, si ce dégagement a lieu principalement au-dessus de la terre, et si c'est sur la terre, du cristal. Mais, quand la séparation n'est pas complète, et que l'eau est encore à moitié fluide, si c'est au-dessus de la terre, elle s'appelle de la neige, et de la gelée, si c'est sur la terre, à la suite de la rosée. La plupart des espèces de l'eau sont appelées des suc, sans distinction et d'un nom commun au genre entier, parce qu'elles sourdent de terre pour nourrir les plantes. Et, comme ces suc différent entre eux, à cause de la diversité des mélanges dont ils sont le produit, ils forment, outre un grand nombre d'espèces qui n'ont pas reçu de nom, quatre espèces principales. Ce sont celles qui contiennent du feu; elles sont plus

connues que les autres, et on les désigne par des noms : l'une est le vin, qui réchauffe l'âme en réchauffant le corps; l'autre est cette espèce polie, qui épanouit la vue, et que cela même rend luisante aux yeux et qui paraît brillante et grasse, l'espèce huileuse, qui comprend la poix, la gomme, l'huile elle-même et tous les autres corps analogues; la troisième est celle qui, en chatouillant notre palais et jusqu'aux voies de la nutrition, produit la sensation de douceur, et que l'on distingue des autres espèces par le nom de miel; la quatrième enfin est cette liqueur écumante qui consume la chair en la brûlant, que l'on sécrète de tous les sucs, et que l'on appelle l'opium\*.

Quant aux espèces diverses de la terre, l'une d'elles, la pierre, est produite par l'action de l'eau, et voici de quelle façon. Lorsque l'eau fusible vient à se fondre, parce que la cohésion de ses parties est détruite, elle se transforme en air; cet air s'élève aussitôt à la place que l'air doit occuper. Et comme il n'y avait pas de vide, l'air nouvellement formé comprime l'air qui l'environne; et celui-ci étant pesant et serré contre la masse de la terre qu'il enveloppe,

\* Aristote, *de Sensu*, § 88. Pline, H. N. XIX. 3, et Saumaise.

la comprime fortement et la contraint de remplir la place qu'occupait l'air qui vient de se former. La terre ainsi contractée sous la pression de l'air, de manière à ne pouvoir plus être dissoute par l'eau, devient une pierre de la plus belle espèce, si l'égalité et l'uniformité de ses parties la rendent brillante, et de l'espèce la moins précieuse dans le cas contraire. Lorsque par la vivacité du feu toute humidité est enlevée, et que la terre est plus desséchée qu'elle ne l'est pour former la pierre, il en résulte cette espèce de corps que nous avons nommé la tuile; mais si la terre que l'on a desséchée au feu renferme encore quelque humidité, elle devient en se refroidissant une pierre de couleur noire \*. Ou bien, quand elle a été ainsi dégagée d'une grande partie de l'eau qu'elle contenait, mais que ses parties sont plus petites, et qu'elle est salée, il se forme un corps à demi solide, et susceptible de se dissoudre de nouveau dans l'eau; c'est le nitre qui purifie l'huile et la terre, ou le sel, assaisonnement si utile en tout ce qui se rapporte au goût et que la loi nous représente comme agréable aux dieux. Les composés de ces deux corps ne sont pas solubles dans l'eau, et peuvent être dissous par l'action du feu; voici com-

\* Le basalte, d'après Lindau.

ment et pourquoi : un volume de terre n'est soluble ni par le feu ni par l'air ; car ces deux corps étant composés d'éléments plus petits que les pores de la terre, pénètrent dans ces pores avec beaucoup de facilité, sans violence, et laissent le volume entier sans le décomposer ni le dissoudre. Au contraire, comme les parties de l'eau sont plus grandes, elles se font une voie par la force, divisent la terre et la dissolvent ; mais si la terre non comprimée ne peut être décomposée de force que par l'eau, quand elle est comprimée, il n'y a que le feu qui puisse la dissoudre, car il n'y a plus que lui qui puisse pénétrer dans ses pores. Quant à l'eau glacée, si la cohésion est très forte, le feu seul, et dans le cas contraire le feu et l'air peuvent la dissoudre, l'air en s'introduisant dans les pores, le feu en attaquant les triangles eux-mêmes. L'air condensé avec force ne peut être dissous, si l'élément dont il est formé n'est lui-même détruit ; moins condensé, il est soluble, mais par le feu seulement. Dans les corps composés de terre et d'eau, comme l'eau remplit tous les pores de la terre, lors même que la terre est fortement comprimée, les parties d'eau qui viennent du dehors ne trouvent pas d'ouverture pour s'introduire, coulent tout autour, et laissent le volume subsister entier ; mais les parties du feu pénétrant les pores

de l'eau, et le feu produisant dans l'air le même effet que produit l'eau dans la terre, le feu est le seul principe qui puisse fondre un composé de terre et d'eau. Parmi ces composés, les uns contiennent moins d'eau que de terre, comme le verre en général et toutes les espèces de pierres qu'on appelle fusibles; les autres en contiennent davantage, comme tout ce qui ressemble à la cire, et tout ce qui sert à parfumer.

Nous avons énuméré presque toutes les espèces diverses, en faisant connaître leur aspect particulier, leurs combinaisons et leurs transformations entre elles; nous devons rechercher maintenant les causes des impressions qu'elles produisent sur nous. D'abord il faut que l'expérience des sens serve de fondement à tous nos discours. Mais nous n'avons pas encore expliqué la formation de la chair et de tout ce qui s'y rapporte, ni la partie mortelle de notre âme. Tout cela ne peut être expliqué convenablement, si l'on n'explique en même temps les sensations qui accompagnent les impressions venues du dehors; et ces impressions à leur tour ne peuvent être expliquées, sans ces autres connaissances. Cependant, il est presque impossible de faire marcher ces deux études de front. Il faut donc commencer par l'une des deux, et nous reviendrons ensuite à celle que nous aurons ajournée.

Afin de pouvoir traiter des impressions en suivant l'ordre des différents genres, plaçons en premier lieu ce qui concerne le corps et l'âme.

Demandons-nous d'abord pourquoi nous disons que le feu est chaud, et pour cela recherchons comment il opère une sorte de décomposition et de dissolution dans notre propre corps. Car, nous sentons presque tous que l'impression que le feu produit sur nous, a quelque chose de l'action d'un corps acéré : il faut songer que ses côtés sont saillants, ses angles aigus, ses triangles petits, ses mouvements rapides, et que toutes ces qualités le rendent fort et tranchant, en sorte qu'il divise toujours de ses pointes tout ce qu'il rencontre ; enfin, il ne faut pas oublier que la manière dont cette espèce de corps a été formée, lui donne particulièrement et exclusivement le pouvoir de découper et de morceler nos corps en petites parties, et de produire ainsi, selon toute vraisemblance, l'impression que nous appelons chaleur. Quoique l'impression contraire n'ait aucun besoin d'explication, nous ne laisserons pas d'en parler. Les objets humides qui environnent notre corps, et dont les éléments sont grands, pénètrent en nous, chassent les éléments plus petits dont elles ne peuvent occuper la place, compriment l'humeur liquide qui est en nous, de variée et mobile qu'elle

était la rendent immobile en lui donnant de l'uniformité, et la condensent en augmentant la cohésion de ses parties. Ainsi comprimée plus que ne le comporte sa nature, cette humeur résiste et combat de tout son pouvoir contre son adversaire; cette lutte et cette agitation produisent le tremblement et le frisson. On a donné le nom de froid à cet ensemble d'impressions et à la cause qui les produit. On appelle durs les objets dont notre chair ne peut vaincre la résistance, mous, ceux qui cèdent à sa pression, et réciproquement. Tout ce qui s'appuie sur une petite base cède aisément; mais les corps qui ont pour surfaces des tétragones, affermis sur leur base, forment l'espèce la plus solide, et tout ce qui est le plus condensé est aussi ce qui offre le plus de résistance.

La légèreté et la pesanteur s'expliqueront facilement, si nous montrons d'abord ce qu'il faut entendre par ce que l'on appelle le haut et le bas. Ce n'est pas en avoir une idée juste que de croire \* qu'il y a dans la nature deux lieux distincts, opposés l'un à l'autre, et qui séparent tout l'univers en deux parties; le bas, vers lequel gravite tout ce qui a un corps, le haut vers lequel on ne peut pousser un corps qu'en sur-

\* Contre Anaxagoras, Diog. de Laerte, II, 8.

montant sa résistance. En effet, le monde étant sphérique, toutes les parties également éloignées du centre, qui appartiennent à la circonférence, lui appartiennent au même titre; et le centre également distant de toutes les parties de la circonférence, doit être considéré comme opposé à chacune d'elles. Le monde étant ainsi fait, celui qui admet ce qu'on appelle le haut et le bas, ne s'écarte-t-il pas de la vérité et ne se sert-il pas d'expressions peu convenables? Car le point central du monde ne peut être appelé avec raison ni le haut ni le bas, mais le centre; la circonférence qui l'enveloppe ne peut être confondue avec lui, et elle ne contient aucune partie qui soit plus éloignée que les autres ou du centre ou de l'extrémité opposée. Dans cette similitude de toutes les parties, est-il possible de les désigner par des noms contraires, et si on le fait, peut-on croire qu'on parle convenablement? Si on suppose un corps solide placé en équilibre au milieu du monde, il n'inclinera vers aucun point de la circonférence, puisque tous ces points sont parfaitement égaux; mais si quelqu'un fait le tour de ce corps placé au centre du monde, il lui arrivera souvent d'appeler le haut ou le bas, à l'extrémité d'un diamètre, ce qu'à l'autre extrémité il avait désigné par le nom contraire. Il est donc insensé de prétendre que le monde



entier, qui, comme nous venons de le dire, est sphérique, soit divisé en deux parties, l'une inférieure, l'autre supérieure. Maintenant, d'où viennent les noms de haut et de bas, et dans quels objets avons-nous pris ce rapport pour l'appliquer ensuite au monde entier? c'est ce que nous allons rechercher, en partant des principes que nous venons d'établir. Si quelqu'un s'élevait vers la partie de l'univers qui a été de préférence assignée au feu, et vers laquelle ce corps est emporté lorsqu'il s'en développe une quantité considérable, et que là cet homme eût assez de prise sur le feu pour en saisir des parties et les placer dans les bassins d'une balance, quand il aurait soulevé le fléau de la balance et entraîné le feu au milieu de l'air, substance différente, il est évident que la plus petite partie s'élèverait avec plus de facilité que la plus grande. Car, de deux parties enlevées à la fois par une même force, la plus petite cède nécessairement davantage à l'impulsion, tandis que la plus grande résiste et tend vers la terre; on dit alors de cette dernière partie qu'elle est pesante, et que son mouvement est de haut en bas, et de la première qu'elle est légère, et que son mouvement est de bas en haut. La même chose se voit en certaines actions que nous faisons dans le lieu qui nous est assigné. Ainsi, en marchant sur la

terre, il nous arrive d'enlever des corps formés de terre, ou de jeter la terre elle-même, par une impulsion violente, au milieu de l'air, substance différente; et cela, contre la nature de ces deux corps, qui tendent à rester avec les corps de la même espèce. Alors la plus petite partie, cédant à l'impulsion plus facilement que la plus grande, s'élève davantage dans cette substance différente; en conséquence nous appelons cette partie légère, et le lieu vers lequel elle monte, le haut, et nous donnons à leurs contraires les noms de pesant et de bas. Il est donc nécessaire que ces différences proviennent de ce que des lieux opposés les uns aux autres ont été assignés aux diverses espèces de densité; car on trouvera qu'à un corps léger placé dans un certain lieu a été opposé vis-à-vis de lui, à côté, de toutes parts, un autre corps léger, qui lui correspond; dans un lieu opposé lui-même à celui-là; à un corps pesant, un autre corps pesant; à un point que l'on appelle le haut ou le bas, un autre point qui porte les mêmes noms. De tout cela, il faut tirer cet unique principe, que c'est la tendance de chaque chose à se réunir aux choses de même espèce, qui rend pesant ce qu'on soulève, qui fait appeler haut le point vers lequel tend notre effort, et donner les autres noms aux qualités et aux positions contraires. Telles sont

les causes que nous assignerons à ces phénomènes. Quant au poli et au raboteux, quiconque recherchera la cause de ces impressions, pourra l'expliquer aux autres ; car, le raboteux vient de la dureté unie à l'inégalité, et le poli de l'uniformité jointe à la densité.

Après les causes que nous venons d'énumérer, il nous reste à étudier la plus importante, celle des impressions agréables et pénibles, communes à tout le corps, et les diverses sensations que nous éprouvons dans telle ou telle partie de notre corps, et qui sont suivies de peine ou de plaisir. Cherchons donc les causes de toutes les impressions, suivies ou non de sensation, en nous rappelant la distinction précédemment établie entre les corps faciles à mouvoir et ceux qui ne sont mus que difficilement ; car c'est par cette voie que nous arriverons à ce que nous nous proposons d'établir. Lorsqu'un corps facile à mouvoir a reçu une impression même légère, chaque partie la communique aux parties qui forment un cercle autour d'elle, en produisant sur ces parties la même impression qu'elle a reçue, jusqu'à ce que le mouvement parvenu à l'intelligence l'avertisse de la puissance de l'agent. Au contraire, les corps plus stables, ne produisant aucune transmission circulaire, concentrent l'affection

dans la partie affectée, sans rien mouvoir à l'entour; de sorte que les parties dont ils se composent ne se communiquant pas les unes aux autres la première impression reçue, l'animal entier reste immobile, et l'impression n'est pas suivie de sensation. C'est ce qui arrive pour les os, les cheveux et les autres parties du corps qui sont principalement composées de terre; et les phénomènes que nous avons décrits les premiers, ont lieu surtout pour la vue et pour l'ouïe, parce que le feu et l'air jouent un grand rôle dans ces deux sens. Voici ce qu'il faut penser du plaisir et de la peine\*. Toute impression forte produite en nous contre nature et avec violence, est douloureuse; toute impression forte, mais naturelle, est agréable; les impressions moins fortes et qui nous affectent faiblement, sont insensibles; et les impressions contraires ont des effets contraires. Toute impression naturelle et instantanée peut procurer une sensation même très prononcée, mais sans peine ni plaisir, comme il arrive dans la vision, qui est produite pendant le jour, ainsi que nous l'avons montré précédemment\*\*, par un feu de même nature que notre feu intérieur. En effet, il y a pour la vue des coupures

\* Voyez le *Philèbe* et la *République*, l. IX.

\*\* Page 145.

et des brûlures et beaucoup d'autres impressions qui ne lui causent pas de la douleur parce qu'elles sont instantanées, ni de plaisir lorsqu'elle revient à son premier état. Pour avoir les sensations les plus vives et les plus caractérisées, il suffit qu'il y ait impression faite sur la vue, et que la vue rencontre et perçoive son objet; car, quant à la violence, il n'y en a point dans le seul fait de l'épanouissement et de la contraction de la vue\*. Mais les parties composées de plus grands éléments, quoique cédant à peine à l'impulsion qu'elles reçoivent, la communiquent à tout le corps, et produisent de la peine et du plaisir; de la peine, quand elles sont enlevées à leur état habituel, du plaisir, quand elles y retournent. Toutes les fois que l'altération est légère et que le rétablissement est plein et entier, que l'une est insensible et l'autre sensible, non-seulement il n'y a pas de douleur pour la partie

\* Les conditions de la sensation et de la douleur sont très-différentes : pour la sensation, il suffit de la rencontre de l'organe et de l'objet; quand cette rencontre existe, la sensation peut être extrêmement vive, sans que pour cela il y ait douleur. Pour la douleur, il faut de plus qu'il y ait violence faite à l'organe. Voilà pourquoi les sensations les plus vives de la vue, quand elles sont tellement instantanées qu'elles ne font pas violence à l'organe, n'entraînent pas nécessairement la douleur.

mortelle de l'âme, mais il y a très-grand plaisir. C'est ce qu'on peut remarquer pour les bonnes odeurs. Mais le contraire a lieu, lorsque le dérangement a été très grand et que le retour au premier état se fait faiblement et difficilement. Cela se voit dans les coupures et les brûlures du corps.

Nous avons énuméré presque toutes les impressions communes à tout le corps, et les noms correspondants qu'on a donnés à ce qui les produit. Efforçons-nous maintenant de faire connaître, si nous le pouvons, les impressions particulières à certaines parties de notre corps, et les causes qui les font naître. Il faut d'abord éclairer, autant que possible, ce que nous avons omis tout à l'heure, en parlant des sucs, à savoir les impressions propres à la langue. Il est évident que ces impressions résultent, comme la plupart des autres, de certaines contractions et expansions; mais en outre, l'aspérité et le poli y ont plus de part que dans les autres impressions. Car, lorsque des objets composés de terre pénètrent dans les veines dirigées de la langue jusqu'au cœur comme des messagères, et que, placés dans les parties humides et molles de la chair, ils viennent à se liquéfier, alors ils contractent et dessèchent les veines, et nous paraissent aigres, s'ils sont plus rudes, et surs, s'ils le sont

moins \*. Ceux qui nettoient la langue et en lavent entièrement la surface, qui le font même outre mesure, et saisissent tellement la langue qu'ils en enlèvent quelque chose, comme fait le nitre : ceux-là sont appelés amers. Ceux qui, moins puissants que le nitre, nettoient la langue modérément, ceux-là sont salés, sans amertume ni rudesse, et nous paraissent plus agréables. Ceux enfin qui, échauffés et amollis par la température de la bouche, et recevant le feu qu'elle leur communique, brûlent à leur tour l'organe qui les échauffe, qui, emportés en haut à cause de leur légèreté vers les organes que contient la tête, déchirent en quelque sorte tout ce qu'ils rencontrent : tous ceux-là ont été appelés aigres à cause de ces phénomènes. Les mêmes objets, lorsqu'ils sont diminués par la putréfaction et qu'ils pénètrent dans les veines étroites, y rencontrent des parties de terre et des parties d'air, les agitent les unes contre les autres et les forcent à se mélanger, à changer de route après ce mélange, à entrer dans une autre veine et à y former des creux qu'ils distendent eux-mêmes ; dans ces creux, l'humeur intérieure qui environne l'air

\* Opinion qui paraît empruntée à Alcméon ( Théoph. *de causis plantarum*, VI, § 25 : Plutarch. *de placitis philos.* IV, 16 ) et à Diogène d'Apollonie ( Plutarch., *ibid.* ).

est tantôt mêlée de terre, tantôt pure, et renferme l'air comme dans un vaisseau circulaire formé par de l'eau; quand cette eau est pure, le vaisseau est transparent et porte le nom d'ampoule, et quand elle est mêlée de terre, agitée et entraînée de la même façon que l'eau, le vaisseau est appelé une ébullition ou une tumeur: la cause de toutes ces modifications est appelée l'acide. Des affections contraires à toutes celles que nous venons de décrire, sont produites par les causes contraires; toutes les fois que la nature des objets qui pénètrent en nous est humide et appropriée à celle de la langue, ils humectent la langue et font disparaître ses aspérités; et si quelque point a été contracté ou dilaté outre mesure, ils le resserrent ou le relâchent et le remettent dans l'état qui convient le mieux à sa nature. Ce remède universel des affections violentes, agréable et cher à tous les hommes, a été appelé le doux.

Voilà comment nous expliquerons ces sensations. Celles que nous procurent les narines, ne sont pas classées en espèces; car tout ce qui tient aux odeurs est incomplet, et nul élément n'a été disposé pour avoir telle ou telle odeur. Les veines par lesquelles nous percevons les odeurs, sont trop petites pour la terre et l'eau, trop larges pour le feu et l'air; aussi aucun de



ces corps n'exhale-t-il d'odeur, si ce n'est quand ils sont mouillés, ou putréfiés, ou divisés, ou transformés en vapeur. Ainsi, des odeurs se développent quand l'eau se change en air, ou l'air en eau : toutes les odeurs sont fumée ou nuage ; nuage, quand c'est l'air qui se change en eau, fumée, quand c'est l'eau qui se change en air. Il en résulte que les odeurs de l'eau sont plus fines, celles de l'air plus épaisses. On reconnaît cette nature de l'odeur, quand quelque chose arrête la respiration, et qu'on fait effort pour retenir son souffle en soi-même ; car alors il ne passe aucune odeur, et on ne sent que le souffle dépourvu de toute odeur. C'est pour cela que les variétés de ces deux classes d'odeurs n'ont pas reçu de noms, et qu'on ne les divise ni en beaucoup d'espèces ni en un petit nombre, et que la seule distinction que le langage introduise entre elles, les range en agréables et désagréables ; les odeurs désagréables irritent et affectent violemment toute la cavité qui s'étend du sommet de la tête jusqu'au nombril ; les autres caressent cette même partie, et la ramènent avec un sentiment de plaisir à l'état qui convient à sa nature.

Nous trouvons maintenant en nous un troisième organe, celui de l'ouïe, dont il faut expliquer les phénomènes. Disons en général

que le son est une impression transmise par les oreilles au moyen de l'air, du cerveau et du sang, jusqu'à l'âme ; le mouvement produit par le son, et qui, partant de la tête, vient aboutir à la région du foie, est l'ouïe. Quand ce mouvement est rapide, le son est aigu, quand il est plus lent, le son est grave ; quand le mouvement est égal et uniforme, le son est doux ; il est rude dans le cas contraire ; fort, quand le mouvement est grand, et faible quand le mouvement est peu de chose. Nous serons obligés de parler plus tard de l'accord des sons entre eux.

Il nous reste encore un quatrième organe, qu'il faut étudier avec soin, parce qu'il comprend de nombreuses variétés, que nous avons appelées du nom général de couleurs, flamme qui s'échappe de tous les corps, et dont les parties s'unissent avec le feu de la vue, pour former la sensation. Nous avons précédemment expliqué comment la vision s'opère \* ; il convient de traiter maintenant des couleurs, et de dire sur ce sujet ce qui nous paraîtra vraisemblable. Parmi les parties qui sortent des autres corps, et viennent frapper notre vue, les unes sont plus petites et les autres plus grandes que les parties de notre organe, d'autres enfin leur sont égales.

\* Page 145.

Celles qui sont égales ne produisent pas de sensation ; ce sont celles que nous appelons transparentes. Mais celles qui sont ou plus grandes ou plus petites contractent ou dilatent l'organe, et par conséquent elles agissent comme les corps chauds ou froids agissent sur la chair ; ou comme les corps acides, et tous les corps échauffants que nous avons appelés aigres, agissent sur la langue. Le blanc et le noir sont, dans un autre genre, l'effet des mêmes modifications des corps, et nous allons dire pour quelles raisons toutes ces sensations diffèrent entre elles. Voici quels noms il faut leur donner. Ce qui dilate la vue est blanc, et ce qui produit l'effet contraire est noir. Quand le mouvement est plus vif, et que le feu extérieur, qui frappe la vue, la dilate dans toute son étendue jusqu'à l'œil, écarte même et divise avec violence les parties de l'œil qui servent d'issue au feu intérieur, et fait sortir de nos yeux du feu et cette eau condensée que nous appelons des larmes ; comme cet agent est lui-même un feu venant du dehors, et qu'ainsi il y a à la fois du feu qui sort de nous, comme s'il était produit par la foudre, et du feu qui entre en nous et vient s'éteindre dans l'humidité, et que de ce mélange naissent toutes sortes de couleurs, nous disons que l'impression éprouvée est celle de l'éclat, et que l'objet qui

l'a produite est brillant et resplendissant. L'espèce de feu qui tient le milieu entre celles dont nous avons parlé, qui parvient jusqu'à l'humeur contenue dans l'œil et se mêle avec elle, mais sans briller, et qui, par son éclat mêlé à cette substance humide, présente la couleur du sang; cette espèce a reçu le nom de rouge. Le brillant mêlé au rouge et au blanc devient le fauve. Dans quelle proportion ce mélange a-t-il lieu, c'est ce qu'il ne serait pas sage de dire, quand même on le saurait, puisqu'il serait impossible d'en donner la raison nécessaire ou probable d'une manière satisfaisante. Le rouge, mélangé avec le noir et le blanc produit le pourpre; cette couleur est plus foncée quand le mélange qui la compose a été brûlé, et a reçu une plus grande quantité de noir. Le roux résulte d'un mélange de fauve et de brun; le jaune, du blanc mêlé au fauve. Le blanc uni au brillant, avec un mélange convenable de noir, donne le bleu, qui, mêlé avec du blanc, produit une couleur glauque; le roux avec le noir fait du vert. On peut aisément conjecturer, d'après ces exemples, ce qu'on peut dire des autres mélanges, si on veut en parler avec vraisemblance. Mais tenter de réaliser ces mélanges, ce serait ignorer la différence qui sépare la nature humaine et la nature divine. Dieu est assez intelligent et assez

puissant pour réunir plusieurs choses en une seule, où pour en diviser une seule en plusieurs ; mais il n'existe et il n'existera jamais aucun homme qui soit capable de l'un ni de l'autre.

L'auteur de ce qu'il y a de plus beau et de plus excellent parmi les choses qui ont eu un commencement, prenait tous ces éléments, tels que nous venons de les montrer et que la nécessité les lui donnait, lorsqu'il engendrait le Dieu accompli qui se suffit à lui-même \* ; il employait toutes ces causes pour auxiliaires, mais il mit lui-même le bien dans toutes les choses engendrées. C'est pour cela qu'il faut distinguer deux sortes de causes, l'une nécessaire et l'autre divine ; et nous devons chercher en toutes choses la cause divine, pour jouir d'une vie heureuse autant que notre nature le comporte : mais nous devons aussi étudier les causes nécessaires en vue de la cause divine elle-même, nous persuadant que sans elles il est impossible de comprendre cet objet suprême de nos études, ou de le connaître même de quelque façon que ce soit.

Maintenant que nous avons rassemblé tous les matériaux de notre édifice, en exposant les dif-

\* Le monde.

férentes causés que nous devons mettre en œuvre dans ce qui nous reste à faire, reprenons en peu de mots tout ce que nous avons dit depuis le commencement, retournons rapidement au point d'où nous sommes partis pour arriver à celui où nous sommes parvenus, et couronnons ce discours par une fin digne de lui.

Ainsi que nous l'avons dit en commençant, toutes choses étaient d'abord sans ordre; et c'est Dieu qui fit naître en chacune et introduisit entre toutes des rapports harmonieux, autant que leur nature admettait de la proportion et de la mesure; car alors aucune d'elles n'en avait la moindre trace, et il n'eût pas été raisonnable de leur donner les noms qu'elles portent aujourd'hui, et de les appeler du feu, de l'eau ou tout autre élément. Dieu commença par constituer tous ces corps, puis il en composa cet univers, dont il fit un seul animal qui comprend en soi tous les animaux mortels et immortels. Il fut lui-même l'ouvrier des animaux divins, et il chargea les dieux qu'il avait formés du soin de former à leur tour les animaux mortels. Ces dieux, imitant l'exemple de leur Père, et recevant de ses mains le principe immortel de l'âme humaine, façonnèrent ensuite le corps mortel, qu'ils donnèrent à l'âme comme un char, et dans lequel ils placèrent une autre espèce d'âme, âme

mortelle, siège d'affections violentes et fatales : d'abord le plaisir, le plus grand appât du mal; puis la douleur qui fait fuir le bien; l'audace et la peur, conseillers imprudents; la colère implacable, l'espérance que trompent aisément la sensation dépourvue de raison et l'amour qui ose tout. Ils soumirent tout cela à des lois nécessaires, et ils en composèrent l'espèce mortelle; mais craignant de souiller par ce contact, plus que ne l'exigeait une nécessité absolue, l'âme divine, ils assignèrent pour demeure à l'âme mortelle une autre partie du corps, et construisirent entre la tête et la poitrine une sorte d'isthme et d'intermédiaire, mettant le cou au milieu pour la séparation. Ce fut donc dans la poitrine et dans ce qu'on appelle le tronc, qu'ils logèrent l'âme mortelle; et comme il y avait encore dans cette âme mortelle une partie meilleure et une pire, ils partagèrent en deux l'intérieur du tronc, le divisèrent comme on fait pour séparer l'habitation des femmes de celle des hommes, et mirent le diaphragme au milieu comme une cloison. Plus près de la tête, entre le diaphragme et le cou, ils placèrent la partie virile et courageuse de l'âme, sa partie belliqueuse, pour que, soumise à la raison et de concert avec elle, elle puisse dompter les révoltes des passions et des désirs, lorsque ceux-ci

ne veulent pas obéir d'eux-mêmes aux ordres que la raison leur envoie du haut de sa citadelle. Le cœur, le principe des veines et la source d'où le sang se répand avec impétuosité dans tous les membres, fut placé comme une sentinelle; car il faut que, quand la partie courageuse de l'âme s'émeut, averti par la raison qu'il se passe quelque chose de contraire à l'ordre, soit à l'extérieur, soit au dedans de la part des passions, le cœur transmette sur-le-champ par tous les canaux, à toutes les parties du corps, les avis et les menaces de la raison, de telle sorte que toutes ces parties s'y soumettent et suivent exactement l'impulsion reçue, et que ce qu'il y a de meilleur en nous puisse ainsi gouverner tout le reste. Mais comme les dieux prévoyaient que, dans la crainte du danger et dans la chaleur de la colère, le cœur battrait avec force, et qu'ils savaient que cette excitation de la partie belliqueuse de l'âme aurait pour cause le feu; pour y remédier, ils firent le poumon, qui d'abord est mou et dépourvu de sang, et qui en outre est percé, comme une éponge, d'une grande quantité de pores, afin que, recevant l'air et les breuvages, il rafraîchisse le cœur, et par là adoucisse et soulage les ardeurs qui nous brûlent. C'est pour cela qu'ils conduisirent la trachée-artère jusqu'au poumon et qu'ils placèrent



le poumon autour du cœur, comme un de ces corps mous qu'on oppose dans les sièges aux coups du bélier; ils voulurent que quand la colère fait battre le cœur avec force, rencontrant quelque chose qui lui cède et dont le contact rafraîchit, il puisse avec moins de peine obéir à la raison en même temps qu'il obéit à la colère. Pour la partie de l'âme qui demande des aliments, des breuvages et tout ce que la nature de notre corps nous rend nécessaire, elle a été mise dans l'intervalle qui sépare le diaphragme et le nombril, et les dieux l'ont étendue dans cette région comme dans un râtelier où le corps pût trouver sa nourriture. Ils l'y ont attachée comme une bête féroce, qu'il est pourtant nécessaire de nourrir pour que la race mortelle subsiste. C'est donc pour que, sans cesse occupée à se nourrir à ce râtelier, et aussi éloignée que cela se pouvait du siège du gouvernement, elle causât le moins de trouble et fit le moins de bruit possible, et laissât le maître délibérer en paix sur les intérêts communs, c'est pour cela que les dieux la reléguèrent à cette place. Et, voyant qu'elle ne comprendrait jamais la raison, et que, si elle éprouvait quelque sensation, il n'était pas de sa nature d'écouter des conseils raisonnables, et qu'elle se laisserait plutôt séduire le jour et la nuit par des spectres et des fantômes, les dieux,

pour remédier à ce mal, formèrent le foie, et le placèrent dans la demeure de la passion; ils le firent compacte, lisse, brillant, doux et amer à la fois, afin que la pensée, qui jaillit de l'intelligence, soit portée sur cette surface comme sur un miroir qui reçoit les empreintes des objets et sur lequel on en peut voir l'image. Tantôt terrible et menaçante, la pensée épouvante la passion par le moyen de la partie amère que le foie contient, et qu'elle répand en un instant dans toute l'étendue de cet organe, qui prend alors la couleur de la bile, le comprimant tout entier, de manière à le rendre dur et rude; détournant le lobe de son état naturel et le contractant; obstruant et bouchant les ventricules et les issues, et produisant ainsi des douleurs et des souffrances. Tantôt une inspiration sereine partie de l'intelligence fait naître des images toutes contraires, apaise l'amertume en évitant de mettre en mouvement ou de toucher rien qui soit contraire à sa propre nature, se sert, pour agir sur la passion, de la douceur que le foie contient, rend toutes ses parties droites, lisses et dégagées. C'est ainsi que la partie de l'âme qui habite auprès du foie devient paisible et tranquille, qu'elle jouit pendant la nuit d'un repos convenable, et reçoit en songe des avertissements, parce qu'elle est privée de raison et

de sagesse. Car ceux qui nous ont formés, se souvenant de l'ordre que leur avait donné leur Père de rendre la race mortelle aussi parfaite qu'il serait possible, améliorèrent cette partie de notre être en lui accordant la divination, afin qu'elle eût quelque moyen de connaître la vérité. Une preuve suffisante que Dieu n'a donné la divination à l'homme que pour suppléer à la raison, c'est qu'aucun homme sain d'esprit ne la possède dans toute sa vérité et dans toute sa divinité, si ce n'est en songe quand l'intelligence est suspendue, ou quand elle est égarée par la maladie ou par l'enthousiasme. Mais c'est à l'homme sain d'examiner, si la mémoire le lui retrace, ce qui a été révélé, dans le sommeil ou dans la veille, à la partie de l'âme à laquelle appartiennent la divination et l'enthousiasme, de peser avec prudence les visions qu'il a reçues, et de rechercher le bien et le mal passé, présent ou futur, dont elles sont le signe. Celui dont la raison est égarée, et qui n'est pas encore revenu de cet égarement, ne doit pas juger ses propres visions et ses propres paroles; il y a longtemps qu'on a dit avec raison que faire ses affaires et se connaître soi-même n'appartient qu'à l'homme sage \*. C'est pour cela que

\* Voyez l'*Alcibiade* et le *Charmide*.

la loi établit des prophètes qui sont juges des oracles : on les nomme aussi quelquefois devins, parce qu'on ignore qu'ils ne font qu'interpréter les paroles ou les visions mystérieuses, sans être eux-mêmes des devins; leur vrai nom est celui d'interprètes des devins. Telles sont les raisons pour lesquelles le foie est tel que nous l'avons dit et a été placé dans le lieu que nous lui avons assigné, pour servir à la divination. Tant que l'animal auquel il appartient vit encore, les signes que le foie présente sont plus clairs; mais quand la vie s'est retirée, il devient obscur, et les signes qu'on y remarque sont trop équivoques pour qu'on en puisse tirer des présages certains. Le viscère qui l'avoisine a été mis et disposé à sa gauche, afin de le maintenir toujours brillant et pur, comme une éponge destinée à nettoyer un miroir et toujours prête à cet usage. Ainsi, quand les maladies du corps ont répandu des ordures sur le foie, le corps spongieux de la rate, étant dépourvu de sang, remet toutes ses parties en bon état : quand la rate est remplie de ces ordures, elle est tendue et gonflée; puis, elle se resserre et revient à son état naturel lorsque le corps a été purgé.

Voilà la nature de l'âme, voilà ce qu'il y a en elle de mortel et ce qu'il y a de divin; voilà comment, par quels moyens et pour quelle cause

ces deux parties ont été placées dans des lieux séparés. Si la divinité déclarait, par un oracle, que tout ce que nous venons de dire est conforme à la vérité, alors seulement nous pourrions l'affirmer; mais que cela soit conforme à la vraisemblance; en y réfléchissant encore maintenant avec plus d'attention, je crois que nous pouvons prendre sur nous de l'admettre, et nous l'admettons en effet. Poursuivons de la même façon les recherches qui doivent suivre : il nous reste à traiter de la formation des autres parties du corps. Voici le principe qui a partout présidé à cette formation.

Les auteurs de l'espèce humaine avaient prévu que nous nous porterions avec intempérance vers le boire et le manger, et que par gourmandise nous dépasserions de beaucoup ce qui est convenable et nécessaire : en conséquence, afin que nous ne fussions pas détruits immédiatement par les maladies, et dans la crainte que la mort ne mît fin avec le temps à l'espèce humaine, ils disposèrent ce qu'on appelle le bas-ventre, pour servir de réceptacle au superflu des boissons et des aliments, et ils l'entourèrent des replis de nos intestins, de peur que la nourriture, traversant rapidement le corps, ne fit naître trop tôt le besoin de la renouveler, et, en nous rendant gourmands et insatiables, ne nous

détournât de la philosophie et des muses, et de l'obéissance que nous devons à ce qu'il y a en nous de plus divin.

Telle fut encore l'origine des os, de la chair et de toutes les choses semblables. Elles ont toutes la moelle pour principe; car c'est pour être attachés à la moelle que les liens de la vie, qui unissent l'âme au corps, sont comme les racines qui soutiennent l'espèce mortelle: mais la moelle elle-même a une autre origine. Dieu prit les triangles primitifs, réguliers et polis, qui étaient les plus propres à produire avec exactitude le feu, l'eau, l'air et la terre; il sépara chacun d'eux du genre auquel il appartient; il les mêla entre eux en les combinant avec harmonie, et de ce mélange fit sortir la moelle, qui est le germe de toute l'espèce mortelle; puis il sema dans la moelle et attacha à sa substance tous les genres d'âmes, et il la divisa elle-même dès le principe en autant d'espèces qu'il devait y avoir d'espèces d'âmes, et il leur donna les mêmes qualités. Il fit parfaitement ronde la partie de la moelle qui devait contenir le germe divin, comme un champ contient la semence, et il lui donna le nom de cerveau, parce qu'elle devait être contenue dans la tête \* de chaque animal

\* La partie de la moelle qui doit renfermer l'intelligence a

lorsqu'il serait achevé. La partie de la moelle qui devait contenir la partie mortelle de l'âme reçut à la fois des formes rondes et des formes oblongues, et il lui laissa le nom général de moelle. Elle lui servit comme d'ancre, à laquelle il attacha les liens qui unissent l'âme entière; et autour de tout cet ensemble il construisit notre corps, auquel il donna pour première enveloppe la charpente osseuse. Voici quelle fut la composition des os. Après avoir criblé, nettoyé et purifié une certaine quantité de terre, il y mêla de la moelle qui l'humecta, exposa ce mélange à l'action du feu, puis le plongea dans l'eau, le remit de nouveau dans le feu, ensuite dans l'eau, et, renouvelant plusieurs fois cette double opération, il rendit ce mélange tel que ni le feu ni l'eau ne le pussent dissoudre. Il s'en servit alors pour construire autour du cerveau un globe osseux, auquel il laissa une étroite ouverture. Il composa aussi avec la même matière, autour de la moelle du cou et de celle du dos, des vertèbres, sortes de gonds qui partent de la tête

le nom de cerveau, d'encéphale, ἐγκεφάλιον, parce qu'elle est renfermée dans la tête, qui s'appelle κεφαλή. Le français ne peut reproduire ce rapprochement de mots et d'idées. Sur le fond de cette doctrine, voyez Aristote, qui met l'âme dans le cœur et non dans la tête, *De partibus animalium*, c. 7, ainsi que Galien, *De usu partium*, c. 8.

et s'étendent dans toute la longueur du corps. Pour conserver intacte la semence, il l'enferma ainsi comme dans une enveloppe de pierre, à laquelle il donna des articulations, pour qu'elle fût flexible et se prêtât à tous les mouvements; et, à cet effet, il employa la nature de divers intermédiaires entre la dureté des os et la fluidité de la moelle. Mais comme il pensait que les os étaient de leur nature trop secs et trop raides, que quand la chaleur viendrait et qu'elle serait suivie du froid elle les ferait pourrir, et qu'alors ils corrompraient bientôt la semence qu'ils contiennent, Dieu forma les nerfs et la chair : les nerfs pour lier tous les membres, et afin qu'en se déployant et en se repliant autour des articulations ils rendissent le corps capable de s'étendre et de se courber; la chair pour le garantir contre la chaleur, le défendre du froid et le préserver des chutes, comme ferait un vêtement rembourré de laine, parce qu'elle cède mollement et facilement au choc des corps. Il plaça dans la chair une humeur tiède, qui s'exhale et transpire au dehors pendant l'été et porte la fraîcheur dans toutes les parties du corps, et qui pendant l'hiver nous protège, dans une certaine mesure, par le feu qu'elle contient, contre le froid qui nous environne et nous saisit. C'est dans cette pensée que celui qui nous a formés, ayant



mêlé en une juste proportion de l'eau, du feu et de la terre, et ajouté à ce mélange un levain composé de parties aigres et salées, produisit ainsi la chair molle et pleine de suc; pour former ensuite les nerfs, il combina des os et de la chair sans levain, et fit sortir de ce mélange une substance à laquelle il donna une couleur fauve, et qui est un intermédiaire entre la nature des os et celle de la chair : de sorte que les nerfs sont plus durs et plus secs que la chair, plus humides et plus mous que les os. Dieu se servit des nerfs pour réunir les os et la moelle, et les attacher ensemble; puis il recouvrit le tout d'une enveloppe de chair. Il mit peu de chair sur les os qui contenaient le plus d'âme, mais ceux qui n'en contenaient point du tout furent couverts d'une chair épaisse. Dans les jointures des os, lorsque la raison ne montrait pas quelque nécessité de placer beaucoup de chair, il en mit fort peu, dans la crainte que la chair, qui empêcherait de plier les membres, ne rendît le corps difficile à se soutenir, en le rendant difficile à se mouvoir; et parce que la chair, si elle était épaisse, en s'entassant sur elle-même, mettrait par sa densité un obstacle à la sensation, rendrait la mémoire paresseuse et paralyserait l'intelligence. C'est pour cela que les cuisses, les jambes, les han-

ches, les bras, toutes les parties de notre corps qui n'ont point d'articulations, et les os qui, renfermant peu d'âme dans leur moelle, sont vides de pensée, ont été entièrement recouverts de chair, tandis que les parties où s'exerce la pensée sont moins charnues; à moins que quelque portion de chair n'ait été disposée de manière à servir elle-même d'organe à une sensation, comme par exemple la langue : mais la règle générale est celle que nous avons établie; car tout être formé et développé d'après les lois ordinaires de la nature ne peut avoir à la fois de gros os, beaucoup de chair et des sensations vives. La tête, plus que toute autre partie du corps, aurait réuni ces trois avantages, si cette réunion eut été possible; et l'espèce humaine, avec une tête charnue, nerveuse et forte, aurait vécu deux fois, ou même bien des fois plus longtemps qu'elle ne le fait, exempte d'infirmités et de douleurs. Mais ceux qui nous ont fait naître, ayant à choisir pour nous entre une vie plus longue mais pire, et une vie plus courte mais meilleure, préférèrent, à une vie plus longue et plus triste, une vie plus courte, mais de tout point supérieure à l'autre. C'est pour cela qu'ils formèrent la tête d'un os mince; et comme elle ne devait pas se plier, ils ne lui donnèrent ni chairs ni nerfs. Ces diverses causes ont fait

de la tête le membre le mieux disposé pour la sensation et la pensée, et en même temps le plus faible de tout le corps humain. C'est pour les mêmes motifs et de la même façon que Dieu, ayant disposé circulairement les nerfs au sommet de la tête, les a réunis dans le même ordre à la naissance du cou, et s'en est servi pour lier ensemble les extrémités des mâchoires au-dessous du visage; il a répandu les autres dans les différents membres pour unir les os entre eux dans chaque articulation. Ceux qui nous ont formés placèrent dans notre bouche des dents, une langue et des lèvres, comme nous en avons aujourd'hui; et cela pour deux usages, l'un nécessaire et l'autre excellent. Ils firent de notre bouche une entrée pour le premier usage et une issue pour le second. Le nécessaire est tout ce qui entre dans notre corps pour lui donner de la nourriture; et le ruisseau de paroles qui coule de nos lèvres pour le service de l'intelligence, est le plus beau et le meilleur de tous les ruisseaux. Cependant la tête, formée d'os seulement, ne pouvait rester ainsi exposée toute nue aux rigueurs des deux saisons opposées de l'année; et d'un autre côté, la cacher sous une masse de chair, c'eût été la rendre stupide et incapable de sentir. En conséquence, tandis que la chair n'était pas encore

desséchée, l'écorce qui s'était formée à sa surface fut détachée; et c'est ce qu'on appelle maintenant la peau. La peau prit de la consistance et du développement à cause de l'humidité qui règne autour du cerveau, et environna toute la tête. Mais l'humidité filtrant à travers les pores, humecta la peau, en rassembla les extrémités sur le sommet de la tête, et les réunit comme par un nœud. Quant aux pores, le mouvement de l'âme et celui de la nourriture leur donnent une grande variété : car, plus il y a lutte entre ces deux mouvements, plus les pores sont nombreux; moins il y a lutte et moins ils sont nombreux. Dieu, par le moyen du feu, perça la peau d'une multitude de trous tout autour de la tête; quand elle fut percée, tout ce qu'il y avait de liquide, de chaud et de pur dans ce qui sortit par ces trous, s'échappa; mais ce qui était mêlé des éléments dont la peau elle-même est formée, emporté par le flux, s'étendait au dehors avec une ténuité égale à celle du trou qui lui livrait passage; repoussé à cause de sa faiblesse par l'air qu'il rencontrait au dehors, il rentrait sous la peau, s'y repliait et y prenait racine; et de la sorte les cheveux sont nés sur la peau, de même nature qu'elle et lui servant de courroies, mais plus durs et plus compactes à cause de la densité produite

par le froid de l'air au dehors, qui contracte chaque cheveu séparé de la peau. C'est ainsi que celui qui nous a formés a rendu notre tête velue, en employant les moyens que nous avons décrits et dans l'intention de se servir des cheveux au lieu de chair pour protéger le cerveau par une enveloppe légère, également propre à lui fournir de l'ombre pendant l'été et un abri pendant l'hiver, et incapable d'apporter aucun obstacle à la vivacité de la sensation. Ce qui recouvre les doigts est composé de nerf, de peau et d'os; c'est un mélange de ces trois choses, desséchées et réunies en un tout pour former une peau dure; voilà les causes secondaires; mais la véritable cause est la prévoyance de ce qui devait arriver. Ceux qui nous ont fait naître savaient que des hommes il devait sortir un jour des femmes et d'autres animaux, et que beaucoup de créatures avaient besoin de griffes pour divers usages; c'est pourquoi ils préparèrent déjà, en formant l'homme, la production des griffes. C'est dans ce dessein et pour ces motifs qu'ils nous donnèrent de la peau et des cheveux, et qu'ils armèrent d'ongles l'extrémité de nos membres.

Lorsque toutes les parties et tous les membres de l'animal mortel furent réunis en un tout, comme cet animal devait nécessairement vivre

dans le feu et dans l'air, et qu'il était à craindre que, consumé ou dissous par eux, il ne vint à périr, les dieux lui préparèrent une ressource. Ils font naître une espèce d'êtres de la même nature que l'espèce humaine, mais avec d'autres formes et d'autres sens, de manière à en faire un animal différent. Ce sont les arbres domestiques, les plantes, les semences que l'agriculture élève et nous apprivoise ; car auparavant il n'y avait que les espèces sauvages, plus anciennes que les espèces domestiques. Nous appelons les plantes des animaux, car on peut à bon droit donner ce nom à tout ce qui est animé. L'être dont nous parlons participe de la troisième espèce d'âme, celle dont nous avons marqué la place entre le diaphragme et le nombril, dans laquelle il n'y a ni opinion ni raisonnement ni intelligence, mais la seule sensation, agréable et désagréable, et les passions qui l'accompagnent. Cet être éprouve sans cesse toutes ces impressions ; mais comme il tourne sur lui-même sans changer de place, qu'il n'admet aucun mouvement étranger et ne suit que le sien propre, il ne lui a pas été donné de réfléchir et de rien connaître à sa propre nature. Il vit donc, sans différer d'un autre animal, immobile et enraciné dans le sol, parce qu'il est privé du pouvoir de se transporter lui-même d'un lieu à un autre.

Quand les êtres divins, dont la nature est si supérieure à la nôtre, eurent produit toutes ces espèces nouvelles pour nous servir de nourriture, ils pratiquèrent dans notre corps une certaine quantité de canaux, comme on fait dans les jardins, afin de l'arroser comme par le cours d'un ruisseau. D'abord ils conduisirent des canaux cachés sous la peau et la chair, les deux veines dorsales, l'une à droite et l'autre à gauche, suivant la division de notre corps\*. Ils les placèrent le long de l'épine dorsale, et firent couler au milieu d'elles la moelle génitale, pour que cette moelle ait plus de vigueur et que, coulant avec plus de facilité sur les autres parties au moyen de cette pente, elle les arrose d'une façon uniforme. Ensuite ils répandirent autour de la tête plusieurs veines qui, partant de points opposés, venaient s'enlacer les unes dans les autres, et de là parcouraient tout le corps, les unes de droite à gauche et les autres de gauche à droite, pour servir avec la peau à lier la tête au reste du corps, parce que le sommet de la tête n'était pas complètement entouré par les nerfs, et aussi afin que l'impression des sensations reçues de chaque côté fût transmise dans

\* Voyez ici les observations de Galien, *De placitis Hippoc. et Platon.* VI.

le corps entier. Après cela ils préparèrent des conduits pour les humeurs, d'une façon que nous comprendrons plus aisément, quand nous aurons auparavant établi que tout ce qui est composé d'éléments plus petits triomphe de ce qui est composé d'éléments plus grands, et que les composés de grands éléments ne peuvent triompher des composés de petits; que de tous les corps il n'en est aucun dont les parties soient aussi petites que celles du feu, de sorte qu'il traverse l'eau, la terre, l'air, tous leurs composés, et que nul d'entre eux ne peut résister à son action. Or il faut admettre que la même chose se passe dans notre ventre, qu'il retient les aliments et les boissons lorsqu'ils y tombent; mais qu'il ne peut retenir l'air et le feu dont les parties sont plus petites que celles dont il est lui-même composé. Dieu se servit de l'air et du feu pour faire passer les humeurs du ventre dans les veines; il en tressa un filet, semblable à une nasse, ayant à son entrée deux bourses, dont l'une était divisée en deux parties\*; à partir de ces bourses, il étendit circulairement une sorte de cordons jusqu'au fond du filet et dans

\* Ce filet est le poumon; les deux bourses sont l'œsophage et la trachée-artère, laquelle se divise près du poumon en deux rameaux ou bronches.



toute son étendue; il fit de feu tout l'intérieur du filet, et d'air les bourses et leur enveloppe. Il prit ensuite tout cela et le plaça de la façon suivante dans le corps qu'il avait formé. Il fit passer une des bourses par la bouche; et comme elle était double, il dirigea l'une de ses parties vers le poumon à travers les artères \*, et l'autre le long des artères vers le ventre \*\*. Il divisa aussi l'autre bourse en deux parties, qu'il fit passer ensemble par les canaux du nez, afin que si la bourse qui aboutit à la bouche cessait de fonctionner, tous les vaisseaux qu'elle alimente fussent remplis par le moyen de l'autre. Il plaça le reste du filet \*\*\* dans les parties creuses de notre corps; il le disposa de telle sorte que tantôt c'est le filet qui se porte doucement vers les bourses, qui sont composées d'air, et tantôt ce sont les bourses qui refluent vers lui; que le filet, dont l'enveloppe corporelle n'est pas dense, passe et repasse à travers cette enveloppe, et que les particules de feu qui sont attachées au dedans de nous suivent ce double mouvement de l'air \*\*\*\*, et que tout cela ne cesse

\* Par la trachée-artère et les veines du poumon.

\*\* Par l'œsophage.

\*\*\* Le poumon.

\*\*\*\* De l'air, c'est-à-dire du filet, qui est aussi composé d'air.

d'avoir lieu tant que l'animal mortel subsiste. Celui qui a nommé cet appareil lui a donné le nom d'aspiration et de respiration. C'est tout ce travail de notre corps, ce sont ces divers phénomènes qui l'entretiennent, le rafraîchissent, l'alimentent et le font vivre; car, chaque fois que ce mouvement d'aspiration et de respiration a lieu, le feu qui est attaché au dedans de nous le suit, pénètre dans le ventre qu'il ne cesse de parcourir, s'empare des aliments et des breuvages, les dissout, les réduit en petites parties, les entraîne avec lui par les issues qu'il traverse, les répand de cette source dans les veines comme dans des canaux, et fait couler par tout le corps, comme par un aqueduc, les ruisseaux que contiennent les veines \*.

Recherchons encore les causes qui rendent le phénomène de la respiration tel que nous le voyons aujourd'hui. Les voici. Comme il n'existe point de vide dans lequel puissent pénétrer les corps en mouvement, et que nous exhalons de l'air hors de nous, il est évident pour tout le monde que cet air ne s'échappe pas dans le vide, mais qu'il repousse l'air environnant de la place qu'il occupe; ainsi repoussé, celui-ci chasse à

\* Sur cette théorie de la respiration, voyez les critiques d'Aristote, *De partib. animal.* III, 6.

son tour l'air qui l'avoisine, et tout l'air sur lequel s'exerce cette pression nécessaire pénètre dans la place d'où le premier souffle est sorti, et la remplit au moment même où il s'en échappe; et tout cela se fait en un instant, comme le mouvement d'une roue, parce qu'il n'y a pas de vide \*. De la sorte, l'air qu'exhalent la poitrine et le poumon est remplacé par l'air environnant qui pénètre dans les chairs poreuses et remplit le vide; à son tour, l'air que nous perdons et qui s'échappe de notre corps produit l'aspiration en poussant l'air dans les conduits de la bouche et des narines. Voici la cause qui fait naître ces phénomènes. Tout animal renferme en lui-même, dans son sang et dans ses veines, une chaleur semblable à une source intérieure de feu, que nous avons comparée au filet d'une nasse, filet dont tout l'intérieur est composé de feu, et l'enveloppe d'air. Or cette chaleur tend naturellement à reprendre au dehors la place qui lui appartient, et à se réunir à ce qui lui est semblable; et comme il y a deux issues, l'une à travers le corps, l'autre par la bouche et par les narines, lorsqu'elle chasse l'air par une de ces issues, elle le pousse à pénétrer

\* Voyez encore Aristote, *De respiratione*, 5; et Galien, *De placitis Hippoc. et Plat.* VIII, 8.

dans l'autre ; l'air qui pénètre à l'intérieur tombe sur le feu et s'échauffe, tandis que celui qui sort se refroidit. La chaleur changeant ainsi de place, et l'air qui occupe une des issues étant devenu le plus chaud, le feu intérieur, qui tend à se réunir à ce qui lui est semblable, se porte aussitôt vers lui, et pousse l'air extérieur qui environne l'autre issue ; celui-ci subit le même changement et produit le même effet ; et, ballotté ainsi de part et d'autre dans un cercle continu d'action et de réaction, il donne naissance à l'aspiration et à la respiration.

Il faut chercher dans la même loi \* la cause des phénomènes que l'on remarque dans les ventouses dont se servent les médecins, dans la déglutition, dans la ligne que suit un corps lancé en l'air, soit qu'il s'élève vers le ciel, soit qu'il tombe vers la terre, dans les sons rapides ou brefs qui paraissent aigus ou graves et qui forment tantôt des dissonances, parce que les mouvements qu'ils produisent en nous sont dissemblables, et tantôt des consonnances, parce

\* C'est ici le passage célèbre d'où Stalbaum conjecture que Platon connaissait la loi universelle de l'attraction et de la répulsion. Voyez le commentaire de Plutarque, *Quæst. Platon.* VI. Voyez aussi dans Alexandre d'Aphrodise, *Quæst. natur.* II, 23, l'opinion d'Empédocle et celle de Démocrite ; enfin Galien, *De nat. facult.* I, 14.

que ces mouvements sont semblables; car, tandis que des premiers sons plus rapides sont déjà sur le point de s'éteindre et se mettent à l'unisson, il survient des sons plus lents, qui s'ajoutent à ceux qui les ont précédés, et dont ils continuent le mouvement; ils ne troublent pas le premier mouvement par le nouveau qu'ils produisent, mais ils mettent d'accord le mouvement plus lent qui commence avec le mouvement plus rapide qui finit, et composent ainsi avec un ton aigu et un ton grave une résultante qui cause du plaisir au vulgaire, et aux sages une joie véritable, parce qu'en des mouvements mortels elle leur rappelle l'harmonie divine. Quant au cours des eaux, à la chute de la foudre et aux phénomènes d'attraction qu'on admire dans l'ambre et dans les pierres d'Héraclée \*, il n'y a dans aucun de ces objets une vertu particulière; mais comme il n'existe pas de vide, ils agissent les uns sur les autres, changent entre eux de place et sont tous mis en mouvement par suite des dilatations et des concrétions qu'ils éprouvent : quiconque étudiera les faits avec exactitude, se convaincra que tous ces phénomènes étonnants sont dus à ces influences réciproques.

C'est donc de cette façon et par ce moyen ,

\* Voyez, sur l'aimant, le passage classique de l'*Ion*.

ainsi que nous l'avons montré dans ce qui précède. que s'accomplit la respiration, point de départ de tout ce discours : le feu dissout les aliments ; il s'agite dans l'intérieur du corps en suivant le mouvement de la respiration ; par cette agitation il remplit les veines de ce que le ventre contenait, en puisant dans le ventre ce qui s'y dissout ; et c'est ainsi que des courants chargés d'aliments parcourent le corps entier de tous les animaux. Les aliments que nous venons de dissoudre, et qui sont des parties de fruits ou d'herbes ; car Dieu nous a donné les fruits et les herbes dans le même but, celui de nous nourrir ; ces aliments , lorsqu'ils sont mêlés, présentent des couleurs très-diverses ; mais la couleur rouge domine, parce qu'elle provient de la dissolution que le feu a opérée, et de l'empreinte qu'il a laissée dans l'humeur. La couleur du fluide qui coule par tout le corps présente donc l'aspect que nous avons décrit. Nous l'appelons le sang ; il alimente les chairs et tout le corps ; et, en arrosant toutes les parties, il remplit les places qui se vident. Le mode de réplétion et d'évacuation est le même que celui d'après lequel tout mouvement se fait dans l'univers : le semblable se porte vers son semblable. Les corps qui nous environnent au dehors ne cessent de dissoudre le nôtre et d'en disperser les parties,

en attirant chacune d'elles vers ce qui est de même nature; et au dedans de nous, les parties de notre sang divisées et réduites sont obligées, comme tout ce qui est animé sous le ciel, de suivre l'impulsion commune à tout l'univers: tout ce qui est mis en parties au dedans de nous tend aussitôt vers son semblable, et remplit ainsi ce qui est devenu vide. Quand il s'échappe plus de parties qu'il n'en revient, l'individu dépérit; quand il s'en échappe moins, il augmente. Tout animal nouvellement formé, ayant encore des triangles neufs et de l'espèce primitive qui sert comme de base aux autres, retient tous ces éléments dans une union puissante; toute sa masse est tendre, étant récemment sortie de la moelle et nourrie de lait. Quand il s'assimile les triangles qui lui viennent du dehors, ceux dont ses aliments et ses breuvages se composent; comme ces triangles sont plus vieux et plus faibles que les siens propres, il l'emporte sur eux, les dissout au moyen de ses triangles neufs, et l'animal grandit en se nourrissant de beaucoup d'éléments semblables aux siens. Mais quand les triangles primitifs perdent leur force à cause des luttes nombreuses qu'ils ont soutenues longtemps contre beaucoup d'autres triangles, ils ne peuvent plus diviser et transformer à leur image les triangles que la nourriture contient: au con-

traire, ils sont facilement dissous par ceux qui viennent du dehors; alors tout l'animal cède, il dépérit, et cet état s'appelle la vieillesse. Enfin, quand les liens, qui dans la moelle réunissent les triangles rompus par cette lutte, ne tiennent plus, les liens de l'âme se relâchent en même temps, et ainsi délivrée et rendue à sa nature elle s'envole avec joie; car tout ce qui est contre nature est douloureux, et tout ce qui est conforme à la nature est agréable. C'est pour cela que si la mort, causée par des maladies ou des blessures, est douloureuse et violente, celle qui vient après la vieillesse, suivant le vœu de la nature, n'a rien de pénible et amène plutôt de la joie que de la douleur.

Quant aux maladies, chacun peut voir d'où elles proviennent \*. Nous avons dit qu'il y a quatre genres différents dont le corps est formé, la terre, le feu, l'eau et l'air; quand ils sont plus abondants que ne le demande la nature ou qu'ils le sont moins, quand ils quittent la place qui leur appartient pour une place étrangère, que ce soit le feu ou l'un des autres éléments; car il y en a plu-

\* Apulée, *Apol. de la magie*, cite ce passage. Il paraît que l'opinion ici exprimée par Platon était celle d'Alcméon (Plutarque, *De Placit. philos.*, V, 30) et d'Hippodame, dont Galien rapporte un fragment (Galien, *De dogm. Hippoc. et Plat.* VIII, et *De divers. morb.* I).



sieurs; quand l'un d'eux reçoit en lui quelque chose qui ne s'accorde pas avec sa nature, ou quand il arrive quelque autre accident de cette espèce, il en résulte du trouble et des maladies. En effet, chaque genre change de nature et de position : ce qui d'abord était froid s'échauffe, ce qui était sec devient humide, ce qui était léger ou pesant devient le contraire; tout, en un mot, subit toutes sortes de changements. Or nous disons que cela seul demeure sain et sauf, qui reste toujours le même, dans le même rapport, de la même façon, et qui diminue et s'accroît avec mesure, sans cesser d'être le même; tandis que ce qui va et vient sans aucun ordre est sujet à mille altérations, à des maladies et à des corruptions sans nombre. Et comme il y a au-dessous des quatre genres principaux une seconde classe d'êtres qui ont aussi leur harmonie naturelle, il en résulte une seconde classe de maladies à connaître pour celui qui se livre à cette étude. C'est la moelle, l'os, la chair, le nerf, tous formés des quatre genres primitifs, c'est le sang, composé des mêmes éléments, quoique d'une autre façon, qui sont le siège des plus grandes et par conséquent des plus douloureuses maladies; tandis que les plus nombreuses viennent des premières causes que nous avons indiquées. Quand l'ordre de la génération est interverti entre ces

éléments secondaires du corps humain, alors ils se corrompent. Dans l'ordre naturel, la chair et les nerfs naissent du sang, à savoir, les nerfs des fibres à cause de l'analogie de leur nature; et la chair, du sang qui s'épaissit quand il est séparé des fibres : des nerfs et de la chair naît à son tour cette matière visqueuse et grasse qui sert à la fois à unir les os à la chair et à nourrir et accroître les os qui contiennent la moelle; composée des triangles les plus purs, les plus polis et les plus brillants, elle passe à travers l'épaisseur des os, et ainsi distillée elle tombe goutte à goutte et entretient la moelle. Quand tout cela se passe de la sorte, il en résulte ordinairement la santé; et la maladie quand c'est le contraire. En effet, lorsque la chair est viciée et pousse dans les veines la liqueur corrompue qu'elle sécrète, avec l'air se répand alors dans les veines une abondance de sang de diverses espèces, de différentes couleurs, d'une saveur amère, aigre et salée, et il se forme de la bile, des humeurs ou des pituites; car toutes ces choses une fois détournées de leur nature et corrompues, infectent d'abord le sang, se portent çà et là dans les veines, sans fournir au corps sa nourriture accoutumée, et faute de conserver l'ordre naturel des mouvements, au lieu de se servir réciproquement, ne font plus

que se combattre les unes les autres, et attaquent la durée et la solidité du corps, qu'elles tendent à diviser et à dissoudre. Les plus anciennes parties de la chair qui ont été dissoutes ne pourrissent que difficilement, et prennent une couleur noire à cause de la combustion qu'elles ont subie; et devenues amères par suite de la corruption qui les a rongées, elles nuisent à toutes les parties du corps qui n'étaient pas encore corrompues. Tantôt cette couleur noire est unie à une saveur aigre et non plus amère, quand l'amertume est adoucie: tantôt l'amertume répandue dans le sang lui donne une couleur plus rouge; et lorsque ce rouge est mêlé de noir, la couleur est celle de la bile: quelquefois enfin la couleur jaune se joint à la saveur amère, quand la chair vient d'être récemment dissoute par l'action de la flamme. Le nom de bile commun à toutes ces humeurs leur a été donné ou par des médecins, ou par un homme qui aura su discerner au milieu de leur grand nombre et de leurs différences quelque chose de général digne de servir de dénomination à tout le reste. Chaque espèce de bile a reçu, d'après sa couleur, un nom particulier. L'humeur aqueuse qui se rencontre dans le sang est douce; celle qui vient de la bile noire et aigre est acerbe, lorsqu'à cause de la chaleur

elle est jointe à un goût salé : on la nomme alors la pituite aigre \*. Quant à ces chairs tendres et nouvellement formées qui se gâtent à l'air, s'enflent ensuite à cause du vent qu'elles contiennent et sont entourées d'humeur, elles forment des ampoules qui, prises chacune à part, sont imperceptibles, mais qui, lorsqu'elles sont réunies en grand nombre, deviennent visibles et se teignent d'une couleur blanche à cause de leur écume ; c'est cette putréfaction d'une chair tendre, venant de l'air, que nous appelons la pituite blanche. La sueur, les larmes et toutes les autres sécrétions par lesquelles le corps se purge pendant le jour, découlent d'une pituite qui vient de se former. Tout cela concourt à produire des maladies, quand le sang au lieu de se renouveler comme la nature le demande par le moyen des aliments et des breuvages, s'accroît en s'assimilant des parties toutes contraires, malgré les lois de la nature. Lorsque la chair est ravagée par les maladies, sans perdre cependant sa base fondamentale, le mal n'existe qu'à moitié ; car il peut encore être réparé facilement. Mais quand la liqueur qui unit la chair et les os est malade, et que le sang qui coule de la chair et des nerfs ne nourrit plus les os, et ne sert plus

\* Galien, *De dogm. Hippoc. et Plat.*

de lien entre eux et les chairs; quand, par la mauvaise nourriture, elle est devenue, de brillante, douce et visqueuse qu'elle était, acerbe, salée, aride, alors ainsi transformée elle se retire dans les chairs et dans les nerfs et abandonne les os; les chairs, perdant leur base fondamentale, laissent les nerfs à nu au milieu de cette liqueur salée, et, emportées elles-mêmes dans le mouvement du sang, augmentent les maladies dont nous avons parlé précédemment. Ce sont là de cruelles maladies du corps, et pourtant il y en a avant elles de plus graves encore. Quand l'os, à cause de l'épaisseur de la chair, n'est pas suffisamment rafraîchi par la respiration, il s'échauffe et se corrompt, se gangrène, ne reçoit plus d'aliment, se dissout et se répand dans l'humeur visqueuse, celle-ci dans la chair, la chair dans le sang, et il en résulte des maladies plus vives que celles dont nous avons déjà parlé. La pire de toutes, c'est quand la moelle est malade par excès ou par défaut; c'est la plus terrible maladie et la plus capable de donner la mort, parce que toute l'harmonie du corps est nécessairement intervertie.

La troisième espèce de maladie doit être divisée en trois classes: l'une est produite par l'air, l'autre par la pituite, et la troisième par la bile. Ainsi, lorsque le poumon, qui dispense l'air au

corps, est obstrué par des fluxions qui ne laissent pas ses conduits libres, l'air ne pénètre pas dans certaines parties, et il entre dans d'autres en trop grande quantité; il corrompt celles qui n'obtiennent pas la fraîcheur dont elles ont besoin; et pénétrant au contraire dans les veines avec violence, il les entraîne dans son mouvement, dissout le corps au milieu duquel il se trouve renfermé dans la région du diaphragme; et il en résulte souvent des milliers de maladies cruelles, accompagnées de sueurs excessives. Souvent dans la dissolution des chairs à l'intérieur du corps, il se dégage de l'air qui, ne pouvant s'échapper, produit les mêmes souffrances que celui qui vient du dehors; ces souffrances sont encore plus grandes, quand cet air se répand sur les nerfs et les veines qui l'avoisinent, enfle les tendons et les nerfs qui y aboutissent, et les gonfle jusqu'au dos. Ces maladies ont reçu, à cause de cette enflure, le nom de tétanos \* et d'opisthotonos \*\*; le remède en est difficile, car les fièvres ne tardent pas à s'y joindre et à y mettre fin. Quant à la pituite blanche, quand elle est rentrée, elle est dangereuse à cause de

\* Tension des nerfs en général.

\*\* Tension des nerfs du dos, de ces nerfs qui, suivant Galien (*De l'usage de la respiration*), partent du cou et du dos pour aboutir au poumon, au diaphragme, etc.

l'air que contiennent les ampoules; mais elle est bénigne quand elle fait éruption, et elle ne fait que couvrir le corps de dartres blanches et d'autres humeurs de cette espèce. Cette pituite, mêlée à la bile noire et se portant sur les cercles divins qui se meuvent dans la tête, trouble leur harmonie; dérangement léger quand il arrive pendant le sommeil, mais que l'on répare difficilement lorsqu'il a lieu durant la veille. Cette maladie étant d'une nature sacrée \* a été appelée avec raison le mal sacré \*\*. La pituite aigre et salée est la cause de toutes les maladies de l'espèce des catarrhes; elle reçoit différents noms, suivant les différents lieux dans lesquels elle se produit. Toutes les parties du corps qui sont enflammées par une pituite, sont aussi brûlées et enflammées par la bile. Lorsque la bile se porte au dehors, elle produit une éruption de pustules de toutes sortes; comprimée au dedans, elle occasionne beaucoup de maladies inflammatoires, surtout lorsque, mêlée au sang pur, elle détourne de leur ordre régulier les fibres qui sont répandues dans le sang, afin de le faire participer, dans une mesure égale, de la ténuité et de l'épaisseur, de peur que, trop limpide, il ne

\* Parce que son siège est la tête, qu'habite la partie divine de l'âme.

\*\* L'épilepsie.

sorte des corps minces par l'action de la chaleur, ou que trop épais et difficile à mouvoir il ne coule à peine dans les veines. Les fibres gardent la mesure convenable entre ces deux états; si quelqu'un serrait les unes contre les autres les fibres du sang déjà refroidi d'un homme mort, le reste du sang se mettrait à couler; tandis que si on les laisse dans leur état naturel, elles ne tardent pas à se figer par l'action du froid qui s'est emparé du sang. A cause de cette puissance des fibres sur le sang, la bile qui est sortie du vieux sang, et qui retourne de la chair dans le sang, légèrement chaude et humide au moment où elle s'y mêle, subit l'influence des fibres et se condense: ainsi condensée et éteinte par une force étrangère, elle produit au dedans du froid et des frissons. S'il y a plus de bile que de sang, elle l'emporte sur les fibres, les met en désordre et les corrompt; et si elle parvient à l'emporter définitivement sur elles, elle pénètre jusqu'à la moelle, détruit les liens de l'âme qui résident dans la moelle comme les ancres d'un navire, et rend à l'âme sa liberté. Si au contraire la bile est en moindre quantité, et qu'au lieu de se liquéfier, le corps résiste, vaincue elle-même, ou elle se répand par tout le corps, ou elle est portée par les veines, soit dans la partie supérieure, soit dans la partie inférieure du ventre; et, sortant du



corps comme on fuit loin d'une ville agitée par les séditions, elle produit les diarrhées, les dysenteries et toutes les maladies de cette espèce. Quand c'est l'excès du feu qui rend le corps malade, il est en proie à des chaleurs et à des fièvres continues; quand c'est l'excès de l'air, les fièvres sont quotidiennes; elles sont tierces, quand c'est celui de l'eau, parce que l'eau a moins de vivacité que le feu et l'air; elles sont quartes, quand c'est l'excès de la terre, le moins prompt de ces quatre corps, qui ramène tous les quatre jours les chaleurs de la fièvre, et alors le mal se guérit difficilement.

C'est ainsi que se produisent les maladies du corps; voici comment naissent celles de l'âme. Il faut admettre que la maladie de l'âme est la privation d'intelligence; or on est privé d'intelligence de deux façons, par la folie ou par l'ignorance. Il faut donc appeler maladie toute affection de l'une ou de l'autre espèce qu'un homme éprouve. Ainsi les jouissances et les douleurs excessives doivent être considérées comme les plus grands maux de l'âme. Car un homme joyeux ou affligé outre mesure, empressé à poursuivre le plaisir ou à fuir la douleur hors de propos, ne peut rien voir ni rien entendre comme il faut: il est fou et ne jouit pas de sa raison. Celui dont la moelle contient une grande abon-

dance de sperme, comme un arbre qui porte trop de fruits, éprouve d'ordinaire beaucoup de douleur et beaucoup de plaisir dans ses passions et dans leurs effets : insensé pendant presque toute sa vie à cause des jouissances et des peines excessives qu'il ressent, son âme est malade et déraisonnable par la faute du corps, et c'est à tort qu'on le regarde non comme malade, mais comme volontairement vicieux. La vérité est que la plupart du temps le goût effréné des jouissances de l'amour provient de ce que la semence se répand dans le corps à travers les os avec trop d'abondance, et produit ainsi une maladie de l'âme. La plupart des reproches que l'on fait aux hommes sur leur intempérance dans les plaisirs, comme s'ils étaient volontairement vicieux, sont des reproches injustes. Personne n'est méchant parce qu'il le veut \*, on le devient à cause d'une mauvaise disposition du corps ou d'une mauvaise éducation ; malheur qui peut arriver à tout le monde, malgré qu'on en ait. Et, pour revenir aux souffrances, l'âme subit beaucoup d'altérations par suite de semblables dérangements du corps ; par exemple, quand les humeurs des pituites aigres et

\* Voyez sur cette maxime platonicienne le *Protagoras* et la *République*, liv. IX.

salées, et toutes les humeurs amères et bilieuses qui traversent le corps, ne font plus éruption au dehors, et retenues à l'intérieur mêlent leurs émanations aux mouvements de l'âme, et lui donnent des maladies de toute sorte, plus ou moins graves et nombreuses, suivant le nombre et l'importance de ces émanations. Portées dans les trois séjours que l'âme habite \*, quel que soit celui dans lequel elles tombent, elles y causent des tristesses et des chagrins de toute espèce, elles y causent l'audace et la lâcheté, et rendent l'homme oublieux et stupide. Joignez à cette influence du corps sur l'esprit l'exemple des actes publics et les discours qui ont lieu dans les villes soit en particulier soit devant le peuple; ajoutez qu'on ne nous enseigne dans notre enfance aucune doctrine qui serve de remède à tout cela, et vous comprendrez que tous ceux d'entre nous qui sont mauvais, le deviennent pour deux causes tout à fait indépendantes de leur volonté. Il faut s'en prendre aux parents plutôt qu'aux enfants, et aux instituteurs plutôt qu'aux élèves. Chacun doit donc s'efforcer autant que possible d'éviter le vice et de s'attacher à la vertu au moyen de l'étude, de la science et d'une bonne discipline.

\* La tête, la poitrine et le ventre.

Mais c'est là un autre ordre de considérations.

Il est convenable, il est à propos de traiter maintenant le sujet qui correspond à celui-là, par quels moyens on doit maintenir l'âme et le corps en bon état. Il vaudrait mieux parler de ce qui est bon que de ce qui est mauvais. Or ce qui est bon est beau, et rien n'est beau sans harmonie; il faut donc admettre que tout animal qui est beau et bon, est plein d'harmonie. Nous ne tenons compte que des moindres harmonies, nous ne sentons que celles-là, et nous laissons de côté les plus grandes et les plus importantes. Par exemple, pour la santé et les maladies, pour la vertu et les vices, rien n'importe plus que l'harmonie entre le corps et l'âme. Cependant nous n'y faisons pas attention; nous ne réfléchissons pas que quand un corps faible et chétif traîne une âme grande et puissante, ou lorsque le contraire arrive, l'animal tout entier est dépourvu de beauté; car il lui manque l'harmonie la plus importante; tandis que l'état contraire donne le spectacle le plus beau et le plus agréable qu'on puisse voir. Supposez que le corps ait une jambe inégale ou quelque autre membre disproportionné; en même temps que cette difformité l'enlaidit, elle fait naître des difficultés et des spasmes, dès qu'on veut s'appliquer à un travail; le corps vacille, tombe et se cause à lui-

même une foule de maux. Il faut admettre que la même chose a lieu pour cet être formé d'une âme et d'un corps, que nous appelons un animal. Si au dedans de lui règne une âme plus puissante que le corps, elle excite dans tout le corps une agitation intérieure et le remplit de maladies. Se livre-t-elle avec ardeur à ses études et à ses recherches, elle le mine; s'engage-t-elle dans les discussions et les combats de paroles en public ou en particulier, avec ces luttes et ces controverses elle l'embrase et le consume, occasionne des catarrhes et trompe la plupart de ceux qu'on appelle des médecins, en leur faisant assigner à ces effets des causes contraires à la véritable. Si c'est le corps qui est supérieur à la faible et débile pensée à laquelle il est uni, comme il y a dans les hommes une double tendance, celle du corps pour les aliments et celle de la partie la plus divine de nous-mêmes pour la sagesse, l'effort du plus puissant des deux paralyse celui de l'autre, il augmente la part d'action qui lui appartient, rend l'esprit hébété, incapable de culture, le prive de mémoire, et lui cause la plus grande des maladies, l'ignorance. Contre ce double mal, il n'y a qu'un moyen de salut, ne pas exercer l'âme sans le corps ni le corps sans l'âme, afin que se défendant l'un contre l'autre ils maintiennent l'é-

quilibre et conservent la santé. Ainsi, le savant ou celui qui s'applique sérieusement à quelque travail intellectuel, doit donner de l'exercice à son corps, en se livrant à la gymnastique; et celui qui prend soin de son corps, doit exercer son esprit par l'étude de la musique et de toutes les connaissances philosophiques, si l'un et l'autre veulent mériter à la fois le titre de beau et celui de bon. Il faut prendre un soin égal de toutes les parties de soi-même si on veut imiter l'harmonie de l'univers. Comme les aliments qui entrent dans le corps le brûlent intérieurement et le refroidissent, que les objets extérieurs le dessèchent et le pénètrent d'humidité, et que cette double influence lui fait éprouver des effets semblables, si on se tient en repos et qu'on abandonne son corps à ces mouvements étrangers, il est vaincu et détruit, à moins qu'on n'imité celle que nous avons appelée la nourrice et la mère de l'univers \*, et que loin de laisser jamais le corps en repos, on ne le meuve et on ne l'agite sans cesse tout entier, de manière à établir l'équilibre naturel entre le mouvement intérieur et le mouvement extérieur, et à conserver, au moyen d'un exercice modéré, un ordre régulier et conforme à la nature dans les parties

\* La matière primitive.

du corps et dans les impressions qu'il subit. A l'exemple de l'harmonie que nous avons reconnue dans l'univers, il ne faut pas accoupler deux ennemis pour qu'ils produisent dans le corps des guerres et des maladies; mais il faut produire la santé par l'union des choses amies. De tous les mouvements, le meilleur est celui que l'on produit soi-même en soi-même; car c'est celui qui ressemble le plus aux mouvements de l'intelligence et à ceux de l'univers; le mouvement qui vient d'autrui ne vaut pas celui-là; le pire est le mouvement partiel, produit par autrui pendant que le corps est couché et se livre au repos. Aussi de toutes les purgations et de tous les exercices du corps, la gymnastique est-elle la meilleure; la seconde est de se faire porter sans fatigue sur un bateau ou dans un char; la troisième est la purgation provoquée par les remèdes des médecins \*, très-utile quand elle est nécessaire, mais qu'un homme prudent ne doit pas employer sans nécessité, car il ne faut pas irriter par des médicaments les maladies qui ne présentent pas de grands dangers \*\*. La nature des maladies a quelque chose de commun avec celle

\* Sur ces trois sortes d'exercices et de mouvements, voyez les *Lois*, l. VII. Celsus, IV, 5 : *Utilis exercitatio, gestatio, navigatio, frictio.*

\*\* Hippoc. *Aphor.* II, 9.

des animaux : elles naissent avec une durée limitée, de même que chaque espèce et chaque animal naît pour vivre pendant un temps déterminé, sauf les accidens qui peuvent survenir ; car les triangles qui constituent chaque animal, sont disposés pour durer un certain temps, passé lequel un animal ne peut plus vivre. Il en est de même des maladies ; mais si on les dérange avant le temps fixé par l'emploi des médecines, les petites deviennent grandes, et une seule en appelle plusieurs. Il faut les diriger par un régime, autant qu'on en a le loisir, et ne pas irriter le mal par des médecines. En voilà assez sur l'animal et sur sa partie corporelle, sur la manière de gouverner son corps et de se laisser gouverner par lui, conformément à la raison. La partie qui doit gouverner l'animal entier doit être avant tout préparée à gouverner de la manière la plus belle et la meilleure possible. Traiter ce sujet avec tout le soin qu'il mérite suffirait à remplir un ouvrage à part ; mais le traiter accessoirement, selon les principes que nous avons établis, serait une façon convenable de mettre fin à ce discours. Nous avons répété souvent qu'il y a en nous trois espèces d'âmes qui habitent trois lieux différens, et dont chacune a ses mouvemens séparés. Nous devons maintenant dire de même en peu de



mots que si l'une d'elles reste oisive et se livre au repos au lieu de se mouvoir, elle devient nécessairement la plus faible, tandis que celles qui s'exercent deviennent fortes. Il faut donc avoir soin de les exercer toutes avec harmonie. Quant à celle de nos âmes qui est la plus puissante en nous, voici ce qu'il en faut penser : c'est que Dieu l'a donnée à chacun de nous comme un génie\* ; nous disons qu'elle habite le lieu le plus élevé de notre corps, parce que nous pensons avec raison qu'elle nous élève de la terre vers le ciel, notre patrie, car nous sommes une plante du ciel et non de la terre. Dieu, en élevant notre tête, et ce qui est pour nous comme la racine de notre être, vers le lieu où l'âme a été primitivement engendrée, dirige ainsi tout le corps. Celui qui se livre à des passions et à des querelles, et s'occupe de soins de ce genre, n'a nécessairement que des pensées mortelles, et doit devenir mortel autant que cela est possible : il n'y peut rien manquer, puisque lui-même s'est complu à augmenter la partie mortelle de son être. Mais celui qui a tourné ses pensées vers l'amour de la science et l'amour de la vérité, et qui a dirigé toutes ses

\* Cette partie de la doctrine platonicienne a été reprise et développée par le stoïcisme. Voyez Marc-Aurèle, V, 27. Ed. Gataker.

forcés de ce côté, doit nécessairement, s'il atteint la vérité, penser aux choses immortelles et divines; et autant qu'il est donné à la nature humaine d'obtenir l'immortalité, il ne lui manque rien pour être immortel; et comme il a toujours cultivé la partie divine de lui-même et honoré le génie qui réside en lui, il jouit du souverain bien. Au reste, nous n'avons tous qu'un seul moyen pour cultiver toutes les parties de nous-mêmes, c'est de donner à chacune les mouvements et les conversions qui lui sont propres. Or ce qu'il y a de divin en nous est de la même nature que les mouvements et les cercles de l'âme du monde. Il faut donc que chacun de nous, à l'exemple de ces cercles, corrige les mouvements qui sont dérégés dans notre tête dès leur origine même, en se pénétrant de l'harmonie et du mouvement de l'univers; qu'il rende l'esprit qui conçoit conforme à l'objet conçu, comme cela devait être dans l'état primitif, et que par cette conformité il soit en possession de la vie la plus excellente que les dieux aient accordée à l'homme pour le présent et pour l'avenir.

Maintenant, il semble que nous avons presque achevé la tâche qui nous a été imposée en commençant, de parcourir l'histoire de l'univers jusqu'à la génération de l'homme. Il nous reste seulement à parler de la génération des autres

animaux, ce que nous ferons en peu de paroles, parce qu'il n'est pas nécessaire de s'y arrêter longuement : nous conserverons ainsi la mesure convenable à un pareil sujet. Voici donc ce qu'il faut en dire. Les hommes lâches, et qui ont été injustes pendant leur vie, sont, suivant toute vraisemblance, changés en femmes dans une seconde naissance. Les dieux firent en même temps le désir de la cohabitation ; ils mirent en nous un animal vivant, et ils en mirent un autre dans les femmes, et arrangèrent l'un et l'autre de la manière suivante. Le canal par lequel les breuvages, passant à travers le poumon, tombent dans la vessie au-dessous des reins, s'y mêlent avec de l'air, et s'échappent ensuite de la vessie qui les a reçus ; ce canal admet par une ouverture la moelle qui descend de la tête par le cou et le long de l'épine, et que nous avons précédemment appelée le sperme\* ; et ce sperme étant animé et vivant, et s'échappant par l'issue qu'il rencontre, donne à l'animal le désir de l'émettre, et produit l'amour. C'est pour cela que les parties génitales de l'homme sont d'une nature si indo-

\* Cette opinion du sperme venant du cerveau semble empruntée à Alcmeon, Aristote, *De general. anim.*, III, 2 ; *De hist. anim.*, VII, 1. Voyez quelle était aussi l'opinion d'Empédocle, Arist., *De gen. an.*, I, 8 ; Galien, *De semine*, II, 3, 10, etc.

cile et si impérieuse : semblables à un animal qui n'obéit pas à la raison, elles ne respectent rien dans l'empotement de leur passion. Il en est de même de tous points pour la matrice et la vulve des femmes : c'est un animal qui désire ardemment engendrer des enfants ; lorsqu'il reste longtemps stérile après l'époque de la puberté, il a peine à le supporter, il s'indigne, il parcourt tout le corps, obstruant les issues de l'air, arrêtant la respiration, jetant le corps dans des dangers extrêmes, et occasionnant diverses maladies, jusqu'à ce que le désir et l'amour, réunissant l'homme et la femme, fassent naître un fruit et le cueillent comme sur un arbre ; sèment dans la matrice comme dans un champ des animaux invisibles par leur petitesse et encore informes\*, puis les nourrissent après la séparation, les développent en dedans, et, les mettant ensuite au jour, achèvent l'acte de la génération des animaux. C'est ainsi qu'ont été faites les femmes et toutes les femelles. La famille des oiseaux, qui a des plumes au lieu de cheveux, est formée de ces hommes innocents,

\* Le système du germe, comme renfermant déjà l'animal entier, était répandu dans l'antiquité. Voyez, par exemple, Sénèque, *Quæst. natur.*, III, 29. *In semine omnis futuri hominis ratio comprehensa est*; saint Augustin, *De civitat. Dei*, XXII, 14. *Ipsa jam membra omnia sunt latenter in semine.*

mais légers, aux discours pompeux et frivoles, et qui dans leur simplicité s'imaginent que la vue est le meilleur juge de l'existence des choses. Les animaux pédestres et les bêtes sauvages sortent de ceux qui ne s'occupent point de philosophie et ne font attention à rien de ce qui concerne la nature du ciel, parce qu'ils n'emploient en aucune façon les mouvements de l'âme qui ont lieu dans la tête, et qu'ils obéissent à l'âme qui réside dans la poitrine. Par suite de ces habitudes, leurs membres antérieurs et leur tête sont penchés vers la terre par leur similitude avec elle; ils ont le dos allongé, et de différentes formes, selon les dérangements que la paresse a causés dans les mouvements de chacun d'eux. Les uns ont quatre pieds, les autres davantage, parce que Dieu a donné aux plus stupides un plus grand nombre de pieds, pour qu'ils se rapprochent encore plus de la terre. Pour les moins intelligents de tous, qui, étendus de tout leur corps sur la terre, n'avaient plus besoin de pieds, ils ont été faits sans pieds, et rampent sur la terre. Enfin, la quatrième espèce, celle qui vit dans l'eau, vient des hommes les plus dépourvus d'intelligence et de science : ceux qui les ont transformés ne les ont pas jugés dignes de respirer un air pur, parce que leur âme était chargée de souillures; au lieu d'un air pur et léger, ils leur ont donné à respirer une

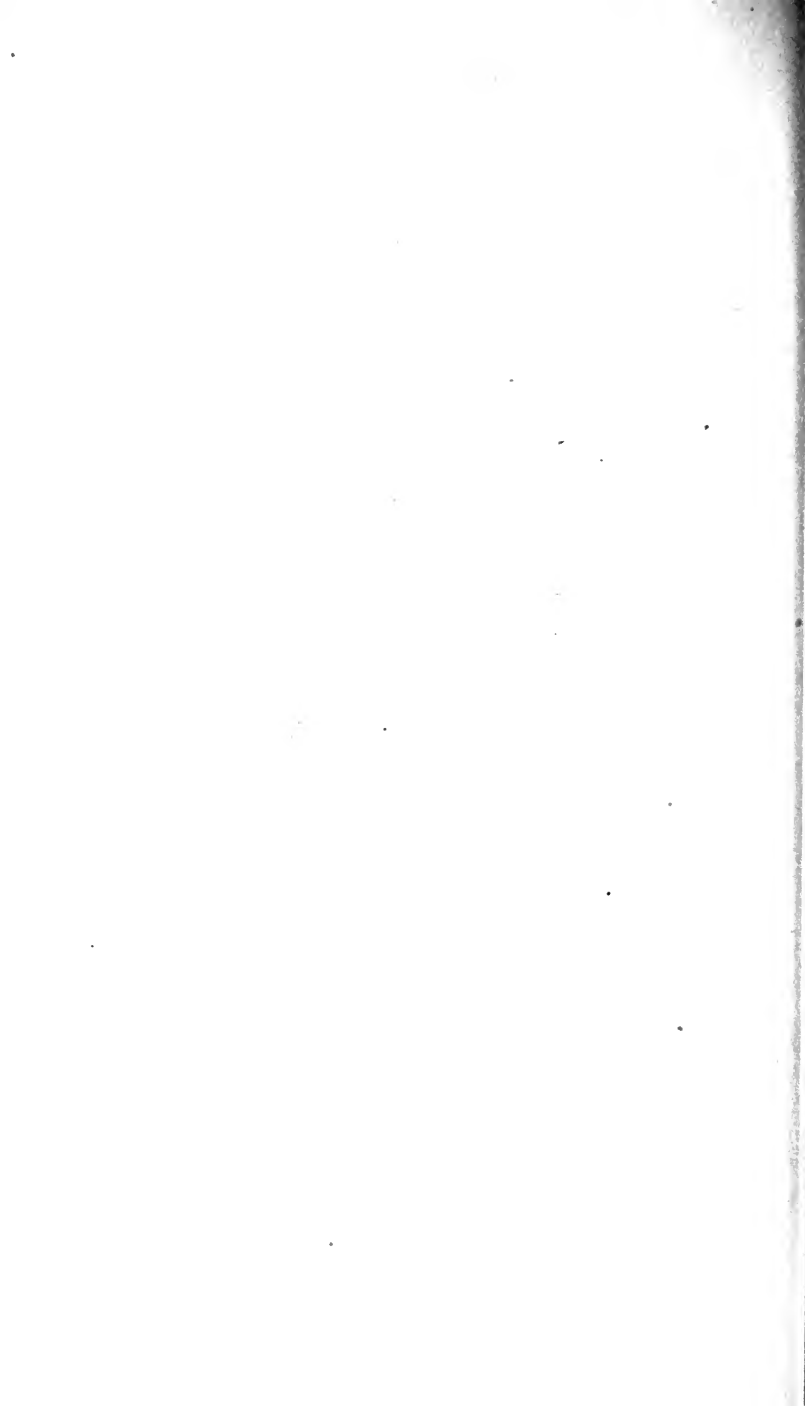
eau trouble et pesante. Telle est l'origine des poissons, des huîtres et des autres animaux aquatiques, qui, étant au dernier rang dans l'ordre de l'intelligence, occupent aussi le dernier rang dans l'ordre des êtres. C'est ainsi que, maintenant encore, comme autrefois, tous les animaux sont transformés les uns dans les autres, suivant qu'ils perdent ou qu'ils acquièrent l'intelligence.

Plaçons ici le terme de notre discours sur l'univers. Ainsi a été formé cet univers qui comprend tous les animaux mortels et immortels et en est rempli, animal visible renfermant tous les animaux visibles, Dieu sensible, image du Dieu intelligible, très-grand et très-bon, d'une beauté et d'une perfection accomplies, monde unique et d'une seule nature.

**CRITIAS**

**OU**

**L'ATLANTIDE.**





---

# CRITIAS

OU

## L'ATLANTIDE.

---

*Les mêmes interlocuteurs.*

---

TIMÉE.

Avec quel plaisir, Socrate, j'arrive au terme de ce discours; il me semble que je respire enfin après une longue route. Puisse ce Dieu que nous venons d'établir et de proclamer tout à l'heure, bien qu'il ne soit pas nouveau, nous tenir compte des vérités que nous avons pu dire, et nous imposer la punition que nous méritons s'il nous est échappé involontairement des choses indignes de lui. Or, la punition due à celui qui s'égaré, c'est de l'éclairer. Nous prions donc ce Dieu, pour qu'à l'avenir, en traitant de la génération des Dieux, nous puissions dire la vérité; nous le prions de nous accorder le plus sûr et le meilleur

talisman, la science. Après ce vœu, je cède la parole à Critias, comme nous en étions convenus.

CRITIAS.

Je l'accepte, Timée, mais en réclamant la même indulgence que tu nous a demandée au commencement de ton discours, à cause de la difficulté du sujet. Je prétends même avoir plus de droit encore à l'indulgence pour ce qui me reste à dire. C'est là, je le sais, une prétention un peu ambitieuse et presque incivile; mais n'importe, il la faut soutenir. Il ne s'agit pas de contester les vérités que tu nous as exposées; quel homme sensé l'oserait? Mais je dois m'efforcer de te convaincre que ma tâche est encore plus difficile, et que, par conséquent, j'ai besoin de plus d'indulgence. Il est plus aisé, Timée, de contenter les hommes en leur parlant des dieux qu'en les entretenant de ce qui les concerne eux-mêmes; car l'inexpérience, ou plutôt, la complète ignorance des auditeurs laisse le champ libre à qui veut leur parler des choses qu'ils ne connaissent pas; et à l'égard des dieux, on sait où nous en sommes \*. Si vous voulez mieux saisir ma pensée, prenez garde, je vous prie, à cette obser-

\* Ceci est dans le caractère de Critias, qui n'admettait les dieux qu'en politique. Sext. Empiric. *Advers. Mathem.*, IX, 54. Plutarq. *De Superstit.* 13.

vation. Ce que nous disons, tous tant que nous sommes, est nécessairement l'image, la représentation de quelque chose. Supposons un peintre qui aurait à représenter des objets empruntés à l'humanité ou à la nature : nous savons quelle facilité et quelle difficulté il trouve à satisfaire le spectateur par la fidélité de ses tableaux. A-t-il eu à peindre la terre, des montagnes, des fleuves, une forêt, le ciel tout entier, tout ce qu'il renferme et tout ce qui s'y meut ? nous sommes d'abord contents s'il a su en rendre à peu près quelque chose avec la moindre ressemblance ; après quoi, n'ayant aucune connaissance exacte de ces objets, nous ne songeons guère à examiner scrupuleusement ni à critiquer son tableau : une ébauche vague et trompeuse nous suffit. Mais dès qu'un peintre entreprend de représenter des êtres humains, l'habitude que nous avons d'en voir et d'en observer nous fait découvrir toutes les fautes au premier coup d'œil, et nous devenons des juges sévères pour l'artiste qui n'a pas su parfaitement rendre l'original. La même chose se voit dans les discours. Si on nous parle des choses célestes et divines, la moindre vraisemblance nous suffit. S'agit-il de nous et des choses de ce monde ? nous en faisons l'examen le plus scrupuleux. Si donc, dans ce discours que je vais improviser, il m'échappe quelque inexactitude,

j'ai droit à votre indulgence; car il ne faut pas oublier que, loin d'être aisée, c'est la chose du monde la plus difficile, que de rendre ce qui nous touche de si près d'une manière satisfaisante. Voilà, Socrate, ce que j'étais bien aise de vous rappeler; voilà comment je réclame, non pas seulement un peu, mais beaucoup d'indulgence pour ce que j'ai à vous dire. Si ma demande vous paraît juste, c'est à vous de me l'accorder de bonne grâce.

SOCRATE.

Quel motif aurions-nous de te la refuser, Critias? Loin de là, il nous faut en accorder tout autant à Hermocrate, qui va parler le troisième; car je ne doute pas qu'il ne vienne à son tour nous adresser tout à l'heure les mêmes prières. Que ce soit donc chose convenue, et qu'assuré par avance de notre indulgence il prenne son exorde ailleurs, et ne soit pas obligé de répéter le tien. Au reste, mon cher Critias, afin de te faire connaître la disposition du parterre, tu sauras que la représentation qu'on vient de nous donner a complètement réussi, et que tu auras besoin de la plus grande faveur pour soutenir la concurrence.

HERMOCRATE.

Je me tiens pour averti, Socrate, aussi bien que Critias. Après tout, Critias, jamais des lâches

n'ont élevé de trophées. Commence donc avec courage, et, après avoir invoqué Apollon et les Muses, fais-nous connaître et chante les hauts faits de nos antiques concitoyens.

CRITIAS.

Tu fais le brave, mon cher Hermocrate, parce que ton tour est remis à demain, et qu'un autre doit passer avant toi; mais tu sauras bientôt ce qui en est. Je veux cependant répondre à tes exhortations et à ton courageux appel; et, outre les divinités que tu as nommées, j'invoque encore toutes les autres, et surtout Mnémosyne; car la plus grande partie de ce que j'ai à dire dépend d'elle; et si la mémoire me rappelle fidèlement, et me permet de vous retracer les vieux écrits des prêtres égyptiens que Solon nous a apportés, je me flatte que le parterre trouvera ma tâche assez bien remplie. Ainsi, mettons-nous à l'œuvre sans plus de retard.

Remarquons d'abord que, selon la tradition égyptienne, il y a neuf mille ans qu'il s'éleva une guerre générale entre les peuples qui sont en deçà et ceux qui sont au delà des colonnes d'Hercule. Il faut que je vous la raconte. Athènes, notre patrie, fut à la tête de la première ligue, et à elle seule acheva toute cette guerre. L'autre était dirigée par les rois de l'Atlantide. Nous avons déjà dit que cette île était plus grande que

l'Asie et l'Afrique, mais qu'elle a été submergée par des tremblements de terre, et qu'à sa place on ne rencontre plus qu'un limon qui arrête les navigateurs, et rend la mer impraticable. Dans le cours de mon récit, je parlerai à leur tour de tous les peuples grecs et barbares qui existaient alors : mais je dois commencer par les Athéniens et par leurs adversaires, et vous rendre compte de leurs forces et de leurs gouvernements. En suivant cette marche, c'est de notre ville que je dois m'occuper d'abord.

Les dieux se partagèrent autrefois les différentes contrées de la terre, et ce partage eut lieu sans contestation; car il serait absurde de croire qu'ils eussent ignoré ce qui convenait à chacun d'eux, ou que, le sachant, ils se fussent disputé leur part les uns aux autres. Ayant donc obtenu de la justice du sort le lot qui leur était agréable, ils s'établirent dans la contrée qui leur échut, et prirent soin des hommes qui leur appartenaient et qu'ils devaient nourrir, comme des bergers ont soin de leurs troupeaux. Ils n'employèrent cependant pas la violence, comme des bergers qui mènent leurs troupeaux avec un bâton; mais ils traitèrent l'homme comme un animal docile, et, en pilotes habiles, ils se servirent de la persuasion comme d'un gouvernail pour diriger et conduire à leur gré l'es-

pèce humaine tout entière. Les dieux gouvernèrent ainsi les pays qui leur échurent. Vulcain et Minerve, qui avaient la même nature, et comme venant du même père et comme marchant au même but par leur commun amour pour les sciences et pour les arts, eurent ensemble en partage notre pays\*, qui convenait singulièrement à leur vertu et à leur sagesse. Ils inspirèrent aux indigènes le goût du bien et d'un gouvernement régulier. Les noms de ces premiers citoyens ont été conservés; mais leurs actions ont disparu de la mémoire des hommes, par la destruction de ceux qui leur ont succédé et par l'éloignement des temps; car, comme nous l'avons dit, il n'y a qu'une race qui ait survécu: c'est celle des habitants des montagnes, hommes sans lettres, qui n'avaient conservé que les noms des anciens maîtres du pays, et savaient très-peu de chose de leurs actions. Ils se plurent donc à donner ces anciens noms à leurs enfants, sans connaître les vertus et les institutions de leurs ancêtres autrement que par des traditions incertaines; et ils demeurèrent, pendant plusieurs générations, eux et leurs enfants, si embarrassés

\* La trace du culte de Vulcain en Attique subsiste dans le nom de l'une des quatre tribus qui comprenaient primitivement toute la population. Voyez Pollux, VIII, 109. Eschyle, dans les *Euménides*, v. 13, appelle les Athéniens *enfants de Vulcain*.

de pourvoir aux premiers besoins de la vie, que cet objet occupant toute leur attention et remplissant tous leurs discours, ils ne songeaient guère aux événements du passé; car l'étude des choses antiques et l'habitude de s'en entretenir ne s'introduisent dans les sociétés qu'avec le loisir, et quand un certain nombre de personnes ne s'inquiètent plus des premiers besoins de la vie. Voilà pourquoi les noms des anciens héros ont survécu au souvenir de leurs travaux. Je tire du moins cette conjecture de ce que nous apprend Solon, que dans leur relation de cette guerre les prêtres égyptiens se servaient des noms de Cécrops, d'Erechtée, d'Erichtonios, d'Erysichton, et de beaucoup d'autres antérieurs à Thésée; et de même des noms de femmes. Et, comme les femmes partageaient alors les travaux de la guerre avec les hommes, on avait revêtu les images et les statues de la déesse d'une armure, pour indiquer que, chez tous les êtres parmi lesquels la nature a institué une société entre le mâle et la femelle, chacun d'eux est naturellement capable d'exercer aussi bien que tout autre les facultés inhérentes à l'espèce. Notre pays était alors habité par les différentes classes d'hommes qui s'occupent des métiers et de l'agriculture. Les guerriers, séparés dès le commencement par des hommes divins, habitaient à part, possédant tout ce qui



était nécessaire à leur existence et à celle de leurs enfants. Parmi eux, il n'y avait pas de fortunes particulières; tous les biens étaient en commun: ils n'exigeaient des autres citoyens rien au delà de ce qu'il leur fallait pour vivre, et remplissaient en retour toutes les obligations que notre entretien d'hier attribuait aux défenseurs de la patrie tels que nous les concevons. On prétend en outre, avec beaucoup de vraisemblance, que notre pays s'étendait alors jusqu'à l'Isthme d'un côté, et de l'autre, jusqu'aux monts Cithéron et Parnèthe, d'où il descendait, laissant à droite Oropie et à gauche, vers la mer, le fleuve Asope. Une des meilleures preuves de l'incomparable fertilité de cette contrée, c'est qu'elle pouvait nourrir une grande armée composée de gens du voisinage dépendants de nous; et, en effet, ce qui reste de cette terre surpasse encore aujourd'hui toutes les autres pour les productions de tous genres, la qualité des fruits et l'abondance des pâturages. Telle était l'excellence et la fécondité du sol de l'Attique. Qui le croirait, et notre pays d'aujourd'hui peut-il donner quelque idée de l'ancien? Toute l'Attique se détache en quelque sorte du continent, et s'avance au loin dans la mer, semblable à un promontoire. La mer qui lui sert de ceinture est partout très-profonde. Or, dans les terribles inondations qui,

durant les neuf mille ans écoulés jusqu'à ce jour, causèrent de vastes bouleversements, la terre, détachée des hauteurs par le cours des eaux, n'exhaussa point le sol comme en d'autres lieux, mais, en se roulant autour du rivage, alla se perdre dans les flots. Aussi, comme il arrive dans les longues maladies, notre pays, auprès de ce qu'il était autrefois, est devenu semblable à un corps malade tout décharné; et la terre, se fondant de toutes parts, de grasse et de puissante qu'elle était, ne présente plus qu'un squelette aride. Avant que le territoire fût ainsi dégénéré, nos montagnes d'aujourd'hui n'étaient que des collines élevées : les plaines que nous appelons les champs de Phellée\* avaient une terre grasse et fertile; et les monts étaient couronnés de forêts dont on peut reconnaître des traces manifestes. Le temps n'est pas encore bien éloigné que, sur ces montagnes qui ne servent aujourd'hui qu'à nourrir des abeilles, on trouvait des arbres de haute futaye très-propres à être employés dans de grandes constructions dont il subsiste plus d'un débris. Il y avait d'ailleurs beaucoup de grands arbres à fruits; les troupeaux avaient de vastes pâturages. Les pluies que Jupiter accordait

\* Étienne de Byzance, au mot *Φελλ.*; le Scholiaste d'Aristophane, *Acharn.* 71, et Ruhnken, *Tim. gloss.*, p. 269.

chaque année ne laissaient pas comme à présent ces campagnes arides pour aller se perdre dans la mer; mais la terre, les conservant en abondance et les recueillant dans son sein, les répandait dans les couches d'argile propres à les contenir, et, les faisant descendre des hauteurs, les distribuait dans tous les bassins, et faisait paraître en foule des sources et des fleuves : les monuments sacrés qui subsistent encore auprès de leurs lits desséchés, attestent la fidélité de ce récit. Voilà ce que la nature avait fait pour nos campagnes : elles étaient aussi cultivées par de véritables laboureurs, uniquement occupés de leur art, amis du beau et de l'honnête, jouissant d'un sol fertile arrosé d'eaux abondantes, et du climat le plus tempéré. Quant à la ville, voici comment elle était alors disposée : D'abord l'Acropolis était toute différente de ce que nous la voyons aujourd'hui. Dans une seule nuit, une pluie terrible détrempea la terre qui l'environnait, et l'emporta au loin au milieu de tremblements de terre, dans une inondation qui est la troisième avant le désastre de Deucalion. Auparavant, l'Acropolis s'étendait jusqu'à l'Héridan \* et à l'Ilisse, comprenait le Pnyx \*\*, et avait

\* Rivière de l'Attique qui descendait du mont Hymette, et se jetait dans l'Ilyse.

\*\* Le lieu où se tenaient les assemblées à Athènes.

le Lycabète \* pour limite du côté qui fait face au Pnyx. Elle était revêtue de terre de tous côtés, et, à l'exception de quelques endroits, le plateau qui la couronnait était parfaitement uni. Sur les flancs étaient établis les artisans et ceux des laboureurs dont les champs l'avoisinaient. La classe des guerriers résidait seule sur le sommet, autour du temple de Minerve et de Vulcain, et elle avait entouré cette enceinte d'une seule clôture comme le jardin d'une seule famille. Ils avaient construit vers le nord des maisons qui leur étaient communes, avec des salles où l'hiver ils prenaient ensemble leurs repas, et ils avaient tout ce qui est nécessaire dans la vie commune pour les besoins des habitants ou pour le service des temples, l'or et l'argent exceptés, car ils n'en faisaient aucun usage. Également éloignés du faste et de la pauvreté, leurs habitations étaient décentes; ils y vieillissaient, ainsi que les enfants de leurs enfants, et les transmettaient successivement, telles qu'ils les avaient reçues, à des fils semblables à eux. Pendant l'été, ils quittaient leurs jardins, leurs gymnases, les salles où se prenaient les repas; le midi de l'Acropolis leur en tenait lieu. A la place où se trouve aujourd'hui la citadelle était une source que des

\* Montagne de l'Attique, située derrière le Pnyx.

tremblements de terre ont fait disparaître, et qui n'a laissé que de faibles ruisseaux alentour ; mais alors elle fournissait une eau abondante et salubre en hiver comme en été. Ainsi vivaient ces guerriers, défenseurs de leurs concitoyens et chefs avoués des autres Grecs. Quant à leur nombre, ils avaient soin le plus possible d'avoir toujours à leur disposition la même quantité d'hommes et de femmes en état de porter déjà les armes et de les porter encore, c'est-à-dire vingt mille.

Voilà quels étaient ces hommes, et comment ils gouvernaient sans cesse avec justice leur cité et la Grèce, objets de l'admiration de l'Europe et de l'Asie pour la beauté de leurs corps et pour toutes les vertus dont leurs âmes étaient ornées.

Maintenant, mes amis, je vais vous faire connaître la situation de leurs ennemis, en remontant aux commencements de leur histoire, si toutefois je n'ai pas perdu le souvenir de ce qui m'a été raconté dans mon enfance.

Je dois vous prévenir qu'il ne faut pas vous étonner de m'entendre souvent donner des noms grecs à des barbares : en voici la raison. Lorsque Solon songeait à faire passer ce récit dans ses poèmes, il s'enquit de la valeur des noms, et il trouva que les Égyptiens, qui les premiers écrivirent cette histoire, avaient traduit le sens de

ces noms dans leur propre idiome ; à son tour, il ne s'attacha aussi qu'à ce sens, et le transporta dans notre langue. Ces manuscrits de Solon étaient chez mon père ; je les garde encore chez moi, et je les ai beaucoup étudiés dans mon enfance. Ne soyez donc pas surpris de m'entendre moi-même employer des noms grecs ; vous en savez la raison. Voici à peu près de quelle façon commençait cette longue histoire.

Nous avons déjà dit que quand les dieux se partagèrent le monde, chacun d'eux eut pour sa part une contrée, grande ou petite, dans laquelle il établit des temples et des sacrifices en son honneur. L'Atlantide étant donc échue à Neptune, il plaça dans une partie de cette île des enfants qu'il avait eus d'une mortelle. C'était une plaine située près de la mer et vers le milieu de l'île, la plus fertile des plaines. A cinquante stades plus loin, et toujours vers le milieu de l'île, était une montagne peu élevée. Là demeurait avec sa femme Leucippe, Événor, un des hommes que la terre avait autrefois engendrés. Ils n'avaient d'autre enfant qu'une fille, nommée Clito, qui était nubile quand ils moururent tous deux. Neptune en devint épris et s'unit à elle. Puis, pour clore et isoler de toutes parts la colline qu'elle habitait, il creusa alentour un triple fossé rempli d'eau, enserrant deux remparts

dans ses replis inégaux , au centre de l'île , à une égale distance de la terre , ce qui rendait ce lieu inaccessible ; car on ne connaissait alors ni les vaisseaux , ni l'art de naviguer. En sa qualité de dieu , il embellit aisément l'île qu'il venait de former. Il y fit couler deux sources , l'une chaude et l'autre froide , et tira du sein de la terre des aliments variés et abondants. Cinq fois Clito le rendit père de deux jumeaux , qu'il éleva. Ensuite , ayant divisé l'île en dix parties , il donna à l'aîné du premier couple la demeure de sa mère , avec la riche et vaste campagne qui l'entourait ; il l'établit roi sur tous ses frères ; il fit au-dessous de lui chacun d'eux souverain d'un grand pays et de nombreuses populations. Il leur donna à tous des noms. L'aîné , le premier roi de cet empire , fut appelé Atlas , et c'est de lui que l'île entière et la mer Atlantique qui l'entourne ont tiré leur nom. Son frère jumeau eut en partage l'extrémité de l'île la plus voisine des colonnes d'Hercule. Il se nommait , dans la langue du pays , Gadirique , c'est-à-dire , en grec , Eumèle ; et c'est de lui que le pays prit le nom de Gadire. Il appella les enfants des secondes couches , Amphère et Euémon ; et ceux des troisièmes , Mnésée et Autochtone ; dans le quatrième couple de jumeaux , l'aîné fut nommé Élasippe , et le second , Mestor ; enfin les derniers étaient Azaès et Dia-

prépès. Les fils de Neptune et leurs descendants demeurèrent dans ce pays pendant une longue suite de générations, et leur empire s'étendait sur un grand nombre d'autres îles, et même en deçà du détroit, comme nous l'avons déjà dit, jusqu'à l'Égypte et la Tyrrhénie. La postérité d'Atlas se perpétua toujours vénérée; le plus âgé de la race laissait le trône au plus âgé de ses descendants, et ils conservèrent ainsi le pouvoir dans leur famille pendant un grand nombre de siècles. Ils avaient amassé plus de richesses qu'aucune royale dynastie n'en a possédé ou n'en possédera jamais; enfin, ils avaient en abondance dans la ville et dans le reste du pays tout ce qu'ils pouvaient désirer. Bien des choses leur venaient du dehors, à cause de l'étendue de leur empire; mais l'île produisait elle-même presque tout ce qui est nécessaire à la vie; d'abord tous les métaux solides et fusibles; et ce métal même dont nous ne connaissons aujourd'hui que le nom, l'*orichalque* \* était alors plus qu'un vain nom; on en trouvait des mines dans plusieurs endroits: après l'or, c'était le plus précieux des métaux. L'île fournissait aux arts tous les matériaux dont ils ont besoin. Elle nourrissait un grand nombre d'animaux domestiques

\* Sur l'orichalque des anciens, voyez Beckman, sur le livre d'Aristote, *des choses merveilleuses*, p. 132.



et de bêtes sauvages, entre autres des éléphants en grande quantité, et elle donnait leur pâture aux animaux des marais, des lacs et des fleuves, à ceux des montagnes et des plaines, et aussi à l'éléphant, tout énorme et tout vorace qu'il est. Elle produisait et entretenait tous les parfums que la terre porte aujourd'hui dans diverses contrées, racines, herbes, plantes, sucs découlant de fleurs ou de fruits. On y trouvait aussi le fruit que produit la vigne \*, celui qui nous sert de nourriture solide \*\*, avec tous ceux que nous employons en guise de mets, et dont nous désignons toutes les espèces par le nom commun de légumes; ces fruits ligneux qui offrent à la fois de la boisson, de la nourriture et des parfums \*\*\*; ces fruits à écorce, difficiles à conserver, et qui servent aux jeux de l'enfance \*\*\*\*; ces fruits savoureux que nous servons au dessert pour réveiller l'appétit quand l'estomac est rassasié; tels sont les divins et admirables trésors que produisait en quantité innombrable cette île qui fleurissait alors quelque part sous le soleil. Avec ces richesses que le sol leur prodiguait, les habitants construisirent des temples, des palais, des ports, des bassins pour les vaisseaux; enfin, ils achevèrent d'embellir leur île dans l'ordre que je vais dire.

\* La vigne. \*\* Le blé. \*\*\* Les fruits du cocotier?

\*\*\*\* Les noix?

Leur premier soin fut de jeter des ponts sur les fossés qui entouraient l'ancienne métropole, et d'établir ainsi des communications entre la demeure royale et le reste du pays. Ils avaient de bonne heure élevé ce palais à la place même qu'avaient habitée le Dieu et leurs ancêtres. Les rois qui le recevaient tour à tour en héritage ajoutaient sans cesse à ses embellissements, et s'efforçaient de surpasser leurs prédécesseurs; et ils firent tant qu'on ne pouvait voir, sans être stupéfait d'admiration, la grandeur et la beauté de leurs travaux. Ils creusèrent d'abord, depuis la mer jusqu'à l'enceinte extérieure, un canal de trois arpents de largeur sur cent pieds de profondeur et cinquante stades de longueur; et pour qu'on pût y entrer, en venant de la mer, comme dans un port, ils lui laissèrent une embouchure navigable aux plus grands vaisseaux. Puis, dans les digues qui séparaient entre eux les fossés, ils percèrent, à côté des ponts, des tranchées assez larges pour le passage d'une seule trirème; et, comme de chaque côté de ces tranchées les digues s'élevaient à une assez grande hauteur au-dessus de la mer, ils jetèrent d'un bord à l'autre des toits qui permirent aux vaisseaux de naviguer à couvert. Le plus grand des fossés circulaires, celui qui communiquait avec la mer, avait trois stades de large ainsi que l'en-

ceinte de terre qui venait après lui. Les deux enceintes suivantes, l'une d'eau, l'autre de terre, avaient chacune deux stades, et la dernière, celle qui entourait l'île, n'avait qu'un stade de largeur; enfin l'île elle-même où se trouvait le palais, avait un diamètre de cinq stades. Ils revêtirent d'un mur de pierres le pourtour de l'île, les digues circulaires, et les deux côtés de la tranchée qui avait un arpent de largeur; et ils établirent des tours et des portes à l'entrée des voûtes sous lesquelles on avait livré un passage à la mer. On se servit, pour ces constructions, de pierres blanches, noires et rouges que l'on tira des flancs mêmes de l'île et des deux côtés intérieurs et extérieurs des digues; et, tout en exécutant ces fouilles, on creusa pour les navires, dans l'intérieur, deux bassins profonds, auxquels le rocher lui-même servait de toit. Parmi ces constructions, les unes étaient formées d'une seule espèce de pierres; et, afin de donner aux autres leur ornement naturel, on avait mélangé les couleurs pour le plaisir des yeux. On recouvrit d'airain, en guise d'enduit, tout le mur de l'enceinte extérieure; d'étain la seconde enceinte, et les bords de l'île d'une ceinture d'orichalque qui étincelait comme du feu. Je vais décrire maintenant le palais des rois qui s'élevait dans l'Acropolis. Au milieu était le temple

sacré de Clito et de Neptune, redoutable sanctuaire entouré d'une muraille d'or. C'est là qu'ils avaient engendré et mis au monde les dix chefs des dynasties royales; et c'est là aussi que chaque année les dix provinces de l'empire faisaient à ces deux divinités l'offrande de leurs prémices. Le temple de Neptune était long d'un stade, large de trois arpents, et haut à proportion; mais son aspect avait quelque chose de barbare. Tout l'extérieur du temple était revêtu d'argent, excepté les acrotères qui étaient d'or; à l'intérieur, la voûte était recouverte d'ivoire, enrichi d'or et d'orichalque. Tout le reste des murs et des colonnes et les pavés du temple étaient recouverts d'orichalque. On voyait de nombreuses statues d'or. Le dieu, du haut de son char, guidait six coursiers ailés, et il était si grand que sa tête touchait la voûte du temple. Autour de lui, cent néréides étaient assises sur des dauphins; on croyait alors que c'était là le nombre de ces divinités. Il y avait encore beaucoup d'autres statues offertes par la piété des particuliers. Autour du temple étaient les statues en or de tous les rois et de toutes les reines descendant des dix enfants de Neptune, et beaucoup d'autres dons offerts par les rois et les citoyens, soit de la ville elle-même, soit des pays qui lui étaient soumis. L'autel était d'une grandeur et d'un travail di-

gne de ces merveilles; et tout le palais répondait à la grandeur de l'empire et à la richesse des ornements du temple. Deux sources intarissables, l'une froide et l'autre chaude, toutes deux admirables par l'agrément et la salubrité de leurs eaux, fournissaient à tous les besoins. Autour, on avait élevé des maisons et planté les arbres qui se plaisent au bord des eaux. Il y avait pour le bain des bassins découverts et d'autres fermés pour l'hiver; il y en avait pour les rois et pour les particuliers; d'autres séparés pour les femmes, d'autres aussi pour les chevaux et les bêtes de somme; chacun d'eux était disposé et décoré suivant sa destination. Au sortir de ces bains, une partie de l'eau allait arroser le bois de Neptune, où la fertilité du terrain produisait des arbres d'une hauteur et d'une beauté surprenante; le reste se rendait dans les digues extérieures par des aqueducs pratiqués sur les ponts. Sur ces digues qui formaient des îles, il y avait des temples consacrés à un grand nombre de dieux, des jardins, des gymnases dans l'une, des hippodromes dans l'autre. Il y avait surtout au milieu de la plus grande de ces îles un vaste hippodrome d'un stade de large, et quant à la longueur la carrière livrée aux chevaux faisait tout le tour de l'île. Des deux côtés s'élevaient des casernes pour le gros de l'armée; les troupes sur lesquelles on comp-

tait davantage avaient leurs quartiers dans la digue la plus petite et la plus voisine de l'Acropolis; enfin une élite dévouée demeurait dans l'Acropolis même, autour de leurs rois. Les bassins étaient couverts de trirèmes et garnis avec un ordre parfait des instruments et des provisions nécessaires. Telles étaient les dispositions autour du palais des rois. Au delà des trois enceintes et des ports qu'elles formaient était un mur circulaire commençant à la mer, et qui, suivant le tour de la plus grande enceinte et de son port, à une distance de cinquante stades, venait fermer au même point l'entrée du canal du côté de la mer. Cet intervalle était rempli d'une foule d'habitations rapprochées les unes des autres. Le canal et le plus grand port étaient couverts de navires et de marchands qui arrivaient de tous les pays du monde, et dont la foule produisait la nuit et le jour un mélange de tous les langages et un tumulte continuel.

Je crois, dans mon récit, n'avoir rien omis de ce que la tradition nous raconte de cette ville et de cette antique résidence. Maintenant je vais tâcher de vous donner une idée de ce que la nature et l'art avaient fait pour le reste de l'île. D'abord on dit que le sol était très-élevé au-dessus de la mer, et le rivage à pic. Tout autour de la ville régnait une plaine entourée elle-même

d'un cercle de montagnes qui s'étendaient jusqu'à la mer ; sa surface était unie et régulière , sa forme oblongue ; elle avait d'un côté trois mille stades, et, depuis le centre jusqu'à la mer, au-dessus de deux mille. Toute cette partie de l'île était située au midi, et protégée contre le vent du nord. Les montagnes qui l'entouraient surpassaient, à ce que dit la renommée, en nombre, en grandeur et en beauté toutes celles qu'on peut voir aujourd'hui. Elles renfermaient un grand nombre de villages fort riches et fort peuplés. Elles étaient arrosées par des lacs et des rivières et couvertes de prairies qui fournissaient d'excellents pâturages aux animaux sauvages ou domestiques. Des forêts nombreuses et de toute espèce offraient à tous les arts des ressources variées pour toutes sortes d'ouvrages. Voilà ce que la nature et les soins prolongés d'un grand nombre de rois avaient fait de cette heureuse plaine. Elle avait la forme d'un carré long, et ses côtés étaient presque partout réguliers ; dans les endroits où la régularité n'était pas parfaite, on avait corrigé la nature en traçant le fossé qui entourait la plaine. Quant à la profondeur, à la largeur et à la longueur de ce fossé, ce qu'on en dit rend difficile à croire qu'un pareil travail, comparé aux autres travaux de ce genre, ait été fait de main d'homme. Je vous répéterai ce-

pendant ce que j'en ai entendu raconter. Il avait un arpent de profondeur; il était partout large d'un stade, et sa longueur embrassait toute la plaine et avait dix mille stades. Il recevait toutes les eaux qui découlaient des montagnes, et décrivant un cercle autour de la plaine, ses deux extrémités aboutissaient à la ville, et de là il allait se décharger dans la mer. D'un des côtés de ce fossé en partaient d'autres de cent pieds de large, qui coupaient la plaine en ligne droite, et s'allaient jeter dans le fossé voisin de la mer; ils étaient séparés les uns des autres par des intervalles de cent stades; d'autres fossés qui coupaient les premiers transversalement et se dirigeaient vers la ville, servaient à y transporter le bois des montagnes et les autres productions du pays, suivant les saisons. Il y avait tous les ans deux récoltes, parce que la terre était fécondée l'hiver par les pluies qu'y envoyait Jupiter, et arrosée l'été par l'eau qu'on tirait des canaux. Quant au service militaire et au contingent que devaient fournir les habitants de la plaine en état de porter les armés, on avait réglé que chaque division élirait et fournirait un chef. Ces divisions avait chacune cent stades, et on comptait soixante mille divisions. Les habitants des montagnes et des autres parties de l'empire étaient, dit-on, innombrables. On les divisa éga-



lement, suivant les localités et les habitations, en divisions particulières, ayant chacune leur chef. Chacun des chefs contribuait pour la sixième partie d'un chariot afin de maintenir le nombre des chars de guerre à dix mille. Il fournissait en outre deux chevaux avec leurs cavaliers, un attelage de deux chevaux sans le char, un combattant armé d'un petit bouclier, un autre pour conduire les chevaux, deux fantassins pesamment armés, deux archers, deux frondeurs, deux fantassins armés à la légère, puis des soldats armés de pierres, d'autres de javelots, trois de chaque espèce, et quatre marins pour la flotte de douze cents voiles. Telle était l'organisation militaire de la capitale. Quant aux neuf autres provinces, comme elles avaient chacune leurs institutions particulières, il serait trop long de vous en parler. Voilà de quelle manière la magistrature et l'administration étaient réglées dans l'origine. Chacun des dix rois avait dans sa province un pouvoir absolu sur les hommes et sur la plupart des lois; il pouvait infliger à son gré toute espèce de peine et même la mort. Quant au gouvernement général de l'île et aux rapports entre les rois, leur règle était la volonté de Neptune, conservée dans la loi et gravée par les premiers rois sur une colonne d'orichalque qui se trouvait au milieu de

l'île dans le temple de Neptune. Ils se rassemblaient tour à tour au bout de cinq ans, et ensuite au bout de six ans, pour faire alterner le nombre pair et le nombre impair. Dans cette assemblée, ils délibéraient sur les affaires publiques, examinaient si l'un d'eux avait violé la loi, et le jugeaient. Lorsqu'ils avaient un jugement à prononcer, voici comment ils s'assuraient de leur foi mutuelle. On laissait errer en liberté des taureaux dans le temple de Neptune; et les dix rois, après avoir prié le dieu de choisir la victime qui lui convenait, allaient seuls à la chasse sans autre arme que des bâtons et des cordes; quand ils avaient pris un des taureaux, ils l'amenaient jusqu'à la colonne, le plaçaient sur son sommet, et l'égorgeaient suivant la règle prescrite par les inscriptions. Or, la colonne portait, outre les lois, un serment et des imprécations terribles contre celui qui les violerait. Lorsqu'ils avaient achevé le sacrifice et consacré suivant les rites tous les membres de la victime, on remplissait une coupe du sang répandu, en ayant soin d'y verser une goutte au nom de chacun des rois. Le reste était brûlé et on purifiait la colonne. Après cela, ils puisaient dans la coupe avec des fioles d'or, et en répandant une partie sur le feu juraient de juger d'après les lois écrites sur la colonne, de punir celui qui les aurait violées,

de ne jamais s'écarter volontairement de leurs prescriptions, de ne gouverner eux-mêmes et de n'obéir qu'à celui qui gouvernerait suivant les ordres de leur père. Après avoir prononcé ces imprécations sur eux et sur leurs descendants, ils buvaient ce que contenaient leurs fioles et allaient les déposer dans le sanctuaire du dieu. Ensuite venaient le repas et les autres cérémonies nécessaires. A la nuit, quand le feu du sacrifice était éteint, ils se couvraient chacun d'une belle robe azurée, s'asseyaient à terre auprès des restes consumés du sacrifice, éteignaient partout le feu dans le temple, et se disposaient à prononcer leur sentence ou à la subir, si quelqu'un d'entre eux était accusé d'avoir violé les lois. Au lever du jour, ils inscrivaient leurs jugements sur des tables d'or qu'on suspendait avec les robes aux colonnes du temple, pour servir de monument à la postérité. Il y avait beaucoup d'autres lois qui se rapportaient à chacun des rois : voici les principales. Il leur était défendu de porter les armes les uns contre les autres, et tous devaient se réunir contre celui qui aurait tenté de chasser de ses États l'une des races royales. Ils devaient se rassembler comme leurs ancêtres pour délibérer en commun sur la guerre et les autres affaires importantes, en laissant toutefois l'autorité principale à la branche directement issue

d'Atlas. Le chef suprême ne pouvait condamner à mort l'un de ses parents sans le consentement de la majorité des autres rois.

Telle était la formidable puissance qui s'était élevée dans ce pays, et que la Divinité dirigea contre nous pour la cause que je vais vous dire. Pendant plusieurs générations, tant que les habitants de l'Atlantide conservèrent quelque chose de leur extraction divine, ils obéirent aux lois, et respectèrent le principe divin qui leur était commun à tous; leurs âmes, attachées à la vérité, ne s'ouvraient qu'à de nobles sentiments; leur prudence et leur modération éclataient dans toutes les circonstances et dans tous leurs rapports entre eux. Ne connaissant d'autres biens que la vertu, ils estimaient peu leurs richesses, et n'avaient pas de peine à considérer comme un fardeau l'or et la multitude des avantages du même genre. Au lieu de se laisser enivrer par les délices de l'opulence et de perdre le gouvernement d'eux-mêmes, ils ne s'écartaient point de la tempérance; ils comprenaient à merveille que la concorde avec la vertu accroît les autres biens, et qu'en les recherchant avec trop d'ardeur, on les perd, et la vertu avec eux. Tant qu'ils suivirent ces principes et que la nature divine prévalut en eux, tout leur réussit, comme je l'ai raconté; mais quand l'essence divine com-

mença à s'altérer en eux pour s'être tant de fois alliée à la nature humaine, et que l'humanité prit le dessus, incapables de supporter leur prospérité, ils dégénérent; et dès lors ceux qui savent voir purent reconnaître leur misère et qu'ils avaient perdu le meilleur de leurs biens; tandis que ceux qui ne peuvent apprécier ce qui fait le vrai bonheur, les crurent parvenus au comble de la gloire et de la félicité, lorsqu'ils se laissaient dominer par l'injuste passion d'étendre leur puissance et leurs richesses. Alors Jupiter, le dieu des dieux, qui gouverne tout selon la justice, et à qui rien n'est caché, voyant la dépravation de cette race, autrefois si vertueuse, voulut les punir pour les rendre plus sages et plus modérés. Il rassembla tous les dieux dans le sanctuaire du ciel, placé au centre du monde, d'où il domine tout ce qui participe de la génération; et lorsqu'ils furent tous réunis, il dit : . . . . .

. . . . .  
. . . . .



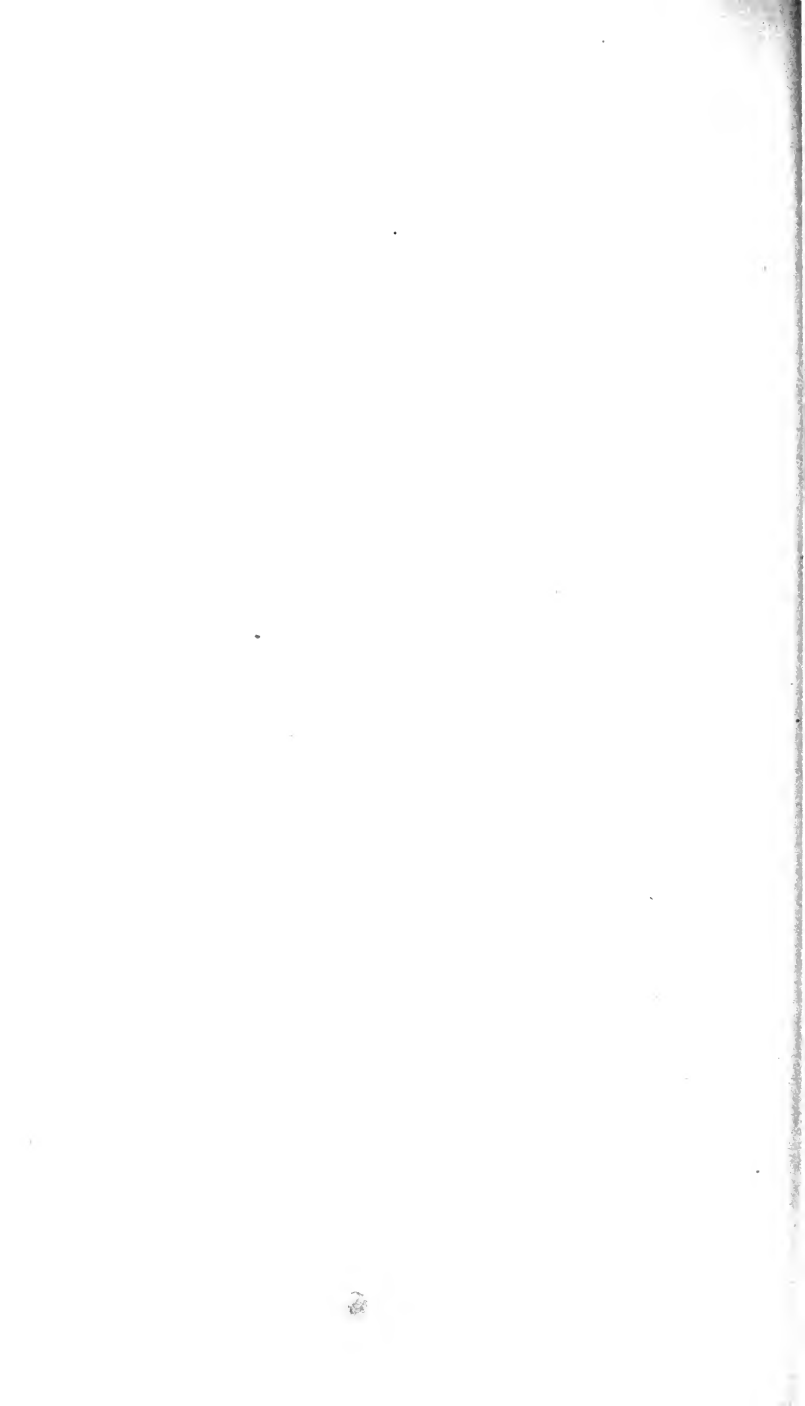
# TIMÉE DE LOCRES.

---

DE L'ÂME DU MONDE

ET

DE LA NATURE.





---

# TIMÉE DE LOCRES.

---

DE L'ÂME DU MONDE

ET

DE LA NATURE.

---

Voici ce que dit Timée de Locres : il y a deux causes de tout ce qui existe : l'intelligence, cause de tout ce qui se fait avec dessein; la nécessité, cause de ce qui résulte forcément de la nature des corps. De ces deux causes, l'une a pour essence le bien; elle s'appelle Dieu et principe de tout ce qui est excellent. Toutes les causes secondaires qui viennent après se rapportent à la nécessité. Tout ce qui existe est idée ou matière ou phénomène sensible né de leur union. L'idée n'est ni engendrée ni mobile; elle est permanente, toujours de même nature, intelligible, modèle de tout ce qui ayant pris naissance est soumis au changement. C'est là ce qu'on appelle idée, et c'est ainsi qu'on la conçoit. La matière est le ré-

ceptacle de l'idée, la mère et la nourrice de l'être sensible; c'est elle qui, recevant en elle l'empreinte de l'idée, et façonnée sur ce modèle, produit les êtres qui ont un commencement. Timée dit encore que la matière est éternelle, mais non pas immuable. Par elle-même dépourvue de forme et de figure, il n'est pas de forme qu'elle ne reçoive; elle devient divisible en devenant corps, et elle est de l'essence du divers : on l'appelle le lieu, l'espace. Voilà les deux principes contraires : l'idée, qui joue le rôle de mâle et de père, la matière, de femelle et de mère; viennent au troisième rang les produits de ces deux principes. Ces trois sortes d'êtres sont connus par trois facultés différentes : l'idée, objet de la science, par l'intelligence; la matière, qu'on n'aperçoit pas directement, mais à l'aide de l'analogie, par un raisonnement bâtard; le produit de l'idée et de la matière, par la sensation et par l'opinion.

La raison veut que l'idée, la matière et Dieu, auteur du perfectionnement de toutes choses, soient antérieurs à la naissance du ciel. Comme le plus ancien vaut mieux que le plus jeune, et que le régulier vaut mieux que l'irrégulier, Dieu, qui est bon, voyant la matière recevoir l'empreinte de l'idée et éprouver toute espèce de changement, mais sans règle, résolut d'y introduire l'ordre, et de remplacer des changements

sans fin par des mouvements soumis à des lois, afin que les différences des êtres eussent leur harmonie, au lieu d'être abandonnées au hasard. Il composa donc ce monde de tout ce qu'il y avait de matière, et, renfermant tout en lui, il lui donna pour limites les limites mêmes de l'être ; il le fit un, d'une seule et même nature, parfait, animé et raisonnable ; car ce qui est animé et raisonnable est meilleur que ce qui ne l'est point ; enfin, avec un corps sphérique, parce que cette forme est la plus parfaite de toutes. C'est ainsi que, voulant produire une créature excellente, il fit ce Dieu engendré qui ne peut être détruit par une autre cause que par le Dieu qui l'a formé, si jamais ce Dieu voulait le détruire ; mais il n'est pas d'un être bon de se porter à détruire une créature parfaitement belle : le monde doit donc subsister incorruptible, indestructible et heureux. De tous les êtres qui ont pris naissance il est le plus fort, parce qu'il a été produit par la cause la plus forte, et que cette cause a imité en le formant, non pas un modèle périssable, mais l'idée et l'essence intelligible ; il en est une copie fidèle, d'une beauté accomplie, et où nulle réparation ne sera jamais nécessaire. Il est toujours complet en ce qui concerne les êtres sensibles, parce que son modèle contient tous les êtres intelligibles et n'en laisse aucun en dehors de lui, limite de l'in-

telligible, comme ce monde l'est de ce qui tombe sous les sens.

Solide, tangible, visible, il est composé de terre, de feu, et des deux corps qui servent de moyens termes entre ceux-là, l'air et l'eau. Il est composé de la totalité de chacun de ces corps, qui sont en lui tout entiers, et dont aucune partie n'a été laissée hors de lui, afin que le corps de l'univers se suffise à lui-même, et ne puisse être blessé ni par les corps extérieurs à lui, parce qu'il n'y en a point, ni par ceux qu'il contient; car au dedans de lui tout est dans la proportion la plus juste et en parfait équilibre: aucune de ses parties n'est ni plus forte ni plus faible que l'autre; l'une ne s'accroît pas aux dépens de l'autre; le rapport qui les unit les maintient dans une harmonie indestructible. En effet, trois termes étant donnés à des intervalles proportionnels, le moyen est au premier comme le troisième est au moyen; on peut renverser et alterner les termes de la proportion sans la détruire: de quelque manière qu'on les dispose, l'égalité des rapports subsiste. La figure et le mouvement du monde concourent à lui donner de l'harmonie: sa figure, parce qu'étant sphérique et semblable à elle-même dans tous les sens, elle peut renfermer en elle toutes les autres figures régulières; son mouvement, parce qu'il décrit éternellement un

cercle; car il n'y a qu'une sphère qui puisse, en mouvement comme en repos, conserver la même place et ne pas la quitter pour en occuper une autre; tous les points de sa circonférence étant à la même distance du centre \*. Comme la surface du monde est parfaitement unie, il n'a pas besoin de ces organes mortels qui ont été adaptés aux autres animaux pour leur usage.

Quant à l'âme du monde, Dieu l'attacha au centre, et de là l'épandit partout et en enveloppa le monde entier. Il la composa du mélange de l'essence indivisible et de l'essence divisible qu'il combina en une seule, dans laquelle il réunit les deux forces qui sont causes des deux sortes de mouvements, le mouvement du même et le mouvement du divers; et comme ces deux essences ne sont pas propres à s'unir entre elles, le mélange ne se fit pas facilement. Les parties dont ce mélange se compose sont entre elles dans le même rapport que les nombres harmoniques, et Dieu établit ces rapports en faveur de la science, afin qu'on n'ignore pas de quoi et par quelle règle

\* En effet, si l'on conçoit au centre d'une figure quelconque une ligne qui vienne couper en un point donné le périmètre de cette figure, il est clair que si la figure se meut autour de son centre, et que la ligne demeure immobile, le périmètre viendra couper la ligne à des distances inégales, à moins que la figure ne soit sphérique.

l'âme a été composée. Il ne fit pas l'âme après l'essence corporelle, comme nous semblerions le dire ici; car ce qui vaut le plus doit être le premier en puissance et en ancienneté. Dieu donc fit l'âme la première, en prenant d'abord, dans le mélange dont il l'a formée, une partie égale à trois cent quatre-vingt-quatre unités. Ce premier nombre donné, il est facile de construire la progression dont la raison est deux, et celle dont la raison est trois. Toutes ces quantités disposées suivant les intervalles musicaux et formant des octaves sont au nombre de trente-six, et donnent une somme totale de cent quatorze mille six cent quatre-vingt-quinze; et les divisions de l'âme sont elles-mêmes au nombre de cent quatorze mille six cent quatre-vingt-quinze. C'est ainsi que Dieu a composé l'âme de l'univers.

Le Dieu éternel, chef et père de tout ce qui existe, ne peut être connu que par l'intelligence; pour le Dieu engendré, nous le voyons de nos yeux, c'est le monde et toutes les parties célestes du monde qui ont pour élément l'éther\*, et dont les unes appartiennent à l'essence du

\* Platon et Aristote admettaient cinq éléments, deux éléments opposés, la terre et le feu, deux intermédiaires, l'eau et l'air, et une cinquième essence, l'éther (αἴθρῃ), plus mobile que le feu dont le ciel était formé, et dont Aristote fait aussi dériver la chaleur vitale des plantes et des animaux.

même, et les autres à l'essence du divers. Les premières, placées à la circonférence, entraînent tout ce qui est en dedans par un mouvement général d'orient en occident; celles qui, placées à l'intérieur, appartiennent à l'essence du divers, emportées du couchant au levant par leur mouvement propre, subissent cependant l'influence étrangère du mouvement du même, qui a dans le monde une plus grande force. Le mouvement du divers, divisé selon les rapports harmoniques, forme sept cercles \*. La lune, qui est la plus voisine de la terre, accomplit sa révolution en un mois; le soleil, qui vient après elle, achève la sienne en un an. Deux astres remplissent leur cours dans le même temps que le soleil : ce sont Mercure et Junon, qui est ordinairement appelée Vénus ou Lucifer. Le pâtre et le vulgaire sont incapables de pénétrer dans le sanctuaire de l'astronomie, et de connaître les levers des astres au couchant et à l'orient. Le même astre se lève au couchant, quand il suit le soleil d'aussi près qu'il peut le faire sans être effacé par ses rayons, et il se lève à l'orient quand il précède le soleil et qu'il brille du côté de l'aurore. Ainsi la planète de Vénus devient souvent Lucifer, parce qu'elle accompagne le

\* Les orbites des sept planètes.

soleil; et ce n'est pas la seule, car il en est de même de plusieurs autres des astres fixes ou errants, et tout astre d'une certaine grandeur qui paraît sur l'horizon avant le soleil annonce le jour. Les trois autres planètes, Mars, Jupiter et Saturne, ont une vitesse propre, et forment des années inégales. Pendant qu'ils accomplissent leur cours, ils ont des révolutions, des phases, des conjonctions, des éclipses; ils se lèvent et se couchent réellement dans le ciel; ils ont aussi des phases orientales ou occidentales, selon leur position relative au soleil; celui-ci, entraîné par le mouvement du même, produit le jour en parcourant le ciel de l'orient à l'occident, et la nuit, en retournant par une autre route de l'occident à l'orient; pour l'année, il la mesure en parcourant son orbite. Par ce double mouvement il décrit une spirale, s'avancant chaque jour vers l'un des signes du zodiaque, en même temps qu'il obéit au mouvement des étoiles fixes, ce qui produit le retour alternatif de la nuit et du jour.

On appelle parties du temps ces périodes que Dieu a formées en même temps que le monde; car avant le monde il n'y avait point d'astres, ni par conséquent d'années, ni de retour périodique des saisons qui mesurent le temps engendré. Ce temps est l'image du temps qui n'a pas de père, et que nous nommons éternité. De même



que ce monde visible a été fait à l'image du monde idéal, son modèle éternel, de même ce temps a été fait avec le monde à la ressemblance de l'éternité.

Assise au centre du monde et foyer des dieux, la terre sépare le jour de la nuit, et cause le lever et le coucher des astres par ses horizons qui coupent la terre et terminent la vue. Elle est le plus ancien de tous les corps renfermés dans l'enceinte du ciel. L'eau ne serait pas née sans la terre, ni l'air sans l'eau, et le feu ne pourrait subsister privé de l'humidité et de la matière dont il s'alimente; de sorte que la racine et la base de toutes choses est la terre, affermie sur son propre équilibre. Les principes de tout ce qui a pris naissance sont donc la matière comme sujet, et l'idée comme raison de la forme. Les corps engendrés par ces principes sont la terre, l'eau, l'air et le feu, dont voici la génération.

Tout corps est composé de surfaces et toute surface de triangles. Ces triangles sont ou rectangles isocèles, c'est-à-dire moitié du carré, ou rectangles à côtés inégaux, dans lesquels le plus grand angle est triple du plus petit, le plus petit est le tiers du droit, et l'angle moyen, double du plus petit, puisqu'il égale les deux tiers de l'angle droit; le plus grand angle, qui est l'angle droit, a un tiers de plus que l'angle moyen et

deux tiers de plus que le petit angle. Cette espèce de triangle est la moitié du triangle équilatéral, divisé en deux parties égales par une perpendiculaire abaissée du sommet à la base. Ces deux triangles\* sont également rectangles; mais, dans le premier, les côtés entre lesquels se trouve compris l'angle droit sont égaux et seuls égaux; et, dans le second, les trois côtés sont inégaux. Appelons le dernier scalène, et le premier hémitétragone: l'hémitétragone est le principe de composition de la terre; car de lui vient le carré, composé lui-même de quatre hémitétragones\*\*; et du carré vient le cube, le plus stable et le moins mobile des corps, qui a six faces et huit angles. C'est pour cela que la terre est le plus pesant des corps et le plus difficile à mouvoir, et qu'elle ne se change point en d'autres éléments, parce que ses triangles sont d'une espèce très-différente des autres. La terre est, en effet, le seul corps qui soit composé d'hémitétragones; les autres corps, le feu, l'air et l'eau, sont formés de l'élément scalène; car en joignant ensemble six triangles scalènes, on forme le triangle équilatéral dont se compose la pyramide à quatre faces.

\* Le triangle qui est la moitié du carré, et le triangle qui est la moitié du triangle équilatéral.

\*\* En prenant les hypothénuses pour côté du carré.

et à quatre angles égaux, qui constitue la nature du feu, le plus subtil et le plus mobile des corps. Après cette pyramide vient l'octaèdre qui a huit faces et six angles : c'est l'élément de l'air; enfin l'icosaèdre qui a vingt faces et douze angles, et qui est, de ces trois éléments, le plus épais et le plus lourd : c'est l'élément de l'eau. Ces trois corps étant composés du même élément\* se transforment les uns dans les autres. Quant au dodécaèdre, il est l'image du monde, parce que c'est la forme qui se rapproche le plus de la sphère. Le feu par sa grande subtilité pénètre tout sans exception; l'air tout, excepté le feu; enfin l'eau pénètre la terre, de manière que tout est plein et qu'il ne reste aucun vide. Tous ces corps sont emportés dans le mouvement universel; pressés et foulés les uns par les autres, ils éprouvent les alternatives continuelles de la génération et de la corruption.

C'est de ces éléments que Dieu s'est servi pour créer ce monde, tangible à cause de la terre et visible à cause du feu; ce sont là les deux extrêmes : il a employé l'air et l'eau pour les unir au moyen d'un lien puissant, la proportion, qui se maintient elle-même par sa propre force, et lui est soumis. Pour lier des surfaces, un seul moyen

\* L'élément scalène dont la pyramide, l'octaèdre et l'icosaèdre sont formés.

terme aurait suffi ; mais il en a fallu deux pour des solides. Dieu a disposé les deux moyens et les deux extrêmes de telle sorte que le feu est à l'air comme l'air est à l'eau et l'eau à la terre ; ou bien, en réduisant la progression, que le feu est à l'eau comme l'air à la terre, ou encore, en intervertissant l'ordre des termes, que la terre est à l'eau comme l'eau est à l'air et l'air au feu, et, en réduisant, que la terre est à l'air comme l'eau est au feu. Et comme tous ces éléments sont égaux en force, la loi de leurs rapports est d'être toujours égaux. Ainsi, ce monde est un par le lien divin de la proportion. Chacun de ces quatre éléments comprend plusieurs espèces. Le feu est flamme, lumière, rayon éclatant, à cause de l'inégalité des triangles qui sont dans chacun de ces objets. De même, il y a de l'air pur et sec, de l'air humide et nébuleux, de l'eau fluide ou compacte, comme la neige, le givre, la grêle, la glace. Il y a un humide fluide, comme le miel, l'huile ; un autre dense, comme la poix, la cire ; ou des solides fusibles, comme l'or, l'argent, le fer, l'étain, l'acier ; ou friables, comme le soufre, le bitume, le nitre, les sels, l'alun et les pierres qui rentrent aussi dans le même genre.

Le monde achevé, Dieu forma les animaux mortels, afin que le monde fût complet, c'est-à-dire l'image parfaite et accomplie de son modèle.

Après avoir composé l'âme humaine des mêmes éléments que l'âme du monde et suivant la même proportion, il la donna en partage à l'essence du divers; celle-ci prenant la place de Dieu pour la formation des animaux mortels et éphémères, y fit entrer, comme par infusion, des âmes empruntées à la lune, au soleil et aux autres planètes qui se meuvent dans la région du divers\*; mais elle ajouta une parcelle de la nature du même, qu'elle mêla à la partie raisonnable de l'âme, pour être une image de la sagesse dans les hommes qui en ont reçu une meilleure part. Il y a en effet dans les âmes humaines une partie raisonnable et intelligente, et une autre sans raison et sans sagesse : ce que la partie raisonnable a de meilleur lui vient de l'essence du même; ce qu'elle a de pire, de l'essence du divers. Toute la partie raisonnable réside dans la tête; de sorte que les autres parties de l'âme et du corps lui sont soumises comme au maître du logis. Dans la partie privée de raison, la colère est auprès du cœur, et les passions auprès du foie. Le principe et la racine du corps est la moelle cérébrale; c'est en elle que réside la suprématie. Le reste de cette

\* L'essence du divers, qui se meut au-dessous de l'essence du même, est divisée en sept parties qui forment l'orbite des sept planètes.

moelle se répand du cerveau dans les diverses parties de la colonne vertébrale comme une liqueur épaisse, et devient le sperme et la semence. Les os sont l'enveloppe de la moelle ; la chair recouvre et protège les os. Les nerfs joignent les membres entre eux, et facilitent les mouvements. Au dedans tout est disposé pour servir à la nutrition ou à la conservation de l'individu.

Les impressions du dehors qui pénètrent jusqu'au siège de l'intelligence produisent les sensations. Lorsqu'elles ne tombent pas sous la perception et ne sont pas senties, c'est que les organes qui les ont reçues étaient composés de trop de terre, ou qu'elles-mêmes étaient trop faibles. Toutes les sensations qui troublent l'état naturel de l'âme sont douloureuses ; toutes celles qui lui sont conformes s'appellent plaisirs. Entre toutes les sensations, Dieu nous a donné celle de la vue pour que nous pussions contempler le ciel et acquérir la science. L'ouïe a été faite pour percevoir la parole et le chant ; celui qui en est privé en naissant ne peut se servir de la parole, et c'est pour cela qu'il y a, dit-on, une correspondance intime entre la faculté d'entendre et celle de parler. Tout ce qu'on appelle qualités des corps prend son nom de l'impression des corps sur le toucher, ou du lieu vers lequel ils tendent ; en effet, c'est le tact qui juge les qua-

lités sensibles, le chaud, le froid, le sec, l'humide, le poli, le raboteux, le mou, le dur, ce qui cède et ce qui résiste; il juge même le pesant et le léger, mais c'est à la science à les définir, d'après leur tendance à se rapprocher ou à s'écarter du centre. Or, le bas et le centre c'est la même chose; car, dans une sphère, c'est le centre qui est le bas, et tout ce qui s'éloigne du centre jusqu'à la circonférence est le haut. Le chaud semble composé de parties subtiles qui tendent à dilater les corps; le froid est composé de parties plus épaisses, et il tend à resserrer les pores. Ce qui concerne le goût a une grande analogie avec le tact; car c'est par l'union ou la séparation des parties, par leur introduction dans les pores et par leur configuration, que les aliments ont des saveurs âcres ou douces. Les sucs qui engourdisent la langue ou qui la frottent rudement paraissent âcres; ceux qui la piquent avec moins de force semblent salés; ceux qui la brûlent ou la déchirent sont cuisants; ceux qui produisent l'effet contraire sont doux et agréables. Les odeurs ne se divisent point en espèces parce que les pores par lesquels elles pénètrent sont étroits, et leurs orifices formés de parties trop résistantes pour être resserrés ou dilatés par les vapeurs qui s'exhalent des coctions ou des putréfactions soit de la terre, soit des objets terrestres; aussi

les odeurs se distinguent-elles seulement en odeurs agréables et désagréables. La voix est une percussion de l'air qui parvient jusqu'à l'âme par les oreilles dont les conduits s'étendent jusqu'au foie. Il y a dans ces conduits de l'air dont le mouvement produit l'audition. Dans la voix et l'ouïe on distingue des sons rapides et aigus, et des sons lents et graves, et d'autres plus mesurés qui tiennent le milieu. Il y en a de grands qui sont forts et pressés, et de petits qui sont étroits et maigres. Ceux qui sont réglés d'après les proportions musicales plaisent à l'oreille; ceux qui n'ont ni proportion ni règle sont sans charme et sans harmonie. Les objets de la vue forment un quatrième genre de choses sensibles; le plus riche en espèces et le plus varié renferme des couleurs de toutes sortes et un nombre infini d'objets colorés. Les quatre couleurs primitives sont le blanc, le noir, le jaune et le rouge; toutes les autres se forment de leur mélange. Le bleu dilate l'organe de la vue, le noir le resserre, comme les organes du tact sont dilatés par le chaud et resserrés par le froid, ou comme les organes du goût sont resserrés par les sucs âcres et dilatés par les sucs piquants.

Le corps de tous les animaux qui respirent l'air se nourrit et s'entretient par les aliments que les veines distribuent et font couler dans toute la



masse comme autant de canaux, et que l'air de la respiration rafraîchit et pousse jusqu'aux extrémités des membres. La respiration se fait parce que le vide ne pouvant exister dans la nature, l'air du dehors entre et pénètre au dedans de nous pour remplacer celui qui s'échappe au moyen des ouvertures invisibles par lesquelles la sueur se fait jour ; nous en perdons aussi par l'effet de la chaleur naturelle. C'est donc une nécessité qu'il en rentre autant qu'il en est sorti, sans quoi il y aurait en nous du vide, ce qui ne se peut, car alors l'animal ne serait plus continu ; il ne serait plus un, la contexture de son corps étant rompue par le vide. Il y a un mécanisme semblable et une fonction analogue à la respiration, même dans les êtres inanimés. Ainsi la ventouse et l'ambre sont des images de la respiration ; car, de même que l'air s'échappe par les ouvertures du corps, et qu'il est remplacé par d'autre air que nous aspirons par la bouche et les narines, et qui, comme l'Europe, va et revient dans tout le corps, et le dilate pour en sortir ; de même la ventouse, après avoir perdu l'air qu'elle contenait, se remplit de liquide ; et l'ambre, à mesure qu'il perd de l'air, en prend une quantité pareille.

Toute l'alimentation du corps lui vient du cœur comme d'une racine, et des intestins comme d'une source vive. Tant qu'il reçoit ainsi plus

qu'il ne perd, il s'accroît; quand il reçoit moins, il dépérit. Entre ces deux états est le moment de la maturité lorsque l'accroissement et les pertes se compensent. Mais quand les liens qui maintiennent l'ensemble se relâchent, et que l'animal ne reçoit plus d'air ni d'aliment, il meurt. Il y a plusieurs choses ennemies de la vie et qui mènent à la mort, entre autres la maladie. Le principe le plus ordinaire des maladies est le défaut d'équilibre entre les qualités primitives, lorsqu'il y a ou trop ou trop peu de chaud, de froid, de sec, d'humide; ensuite les variations du sang qui se gâte, et les altérations des chairs qui se corrompent; ces changements rendent le sang aigre, salé ou piquant, et consomment les chairs. De là viennent la bile et la pituite. Des suc morbifiques et des humeurs corrompues sont peu dangereuses si elles ne pénètrent pas profondément, beaucoup plus si la source du mal est dans les os, et bien plus encore si la moelle est attaquée. Les autres maladies sont de l'air, de la bile ou de la pituite, qui augmentent avec excès et sortent du lieu qui leur est naturel pour en occuper un autre où elles deviennent périlleuses; car elles prennent la place des parties plus saines, et chassent tout ce qui n'est pas corrompu pour y substituer des corps infectés qu'elles dissolvent en se les assimilant.

Tels sont les maux auxquels le corps est sujet; ils sont aussi la source de la plupart des maladies de l'âme, qui diffèrent selon les diverses facultés : la sensibilité s'émousse; la mémoire fait place à l'oubli; à l'appétit succèdent l'indifférence et le dégoût; le courage se change en fureur et frénésie, et la raison en ignorance et folie. Les germes de tous les vices sont le plaisir et la douleur, le désir et la crainte. Partant du corps et pénétrant jusqu'à l'âme, ils portent différents noms : amours, désirs, ardeurs effrénées, violentes colères, emportements redoutables, insatiables besoins, plaisirs déréglés. En général, le désordre dans les passions est la fin de la vertu et le commencement du vice : l'emporter sur elles ou se laisser vaincre par elles, voilà le vice ou la vertu. Souvent nos appétits augmentent de violence parce que les éléments qui se mélangent en nous deviennent aigus ou chauds, ou se modifient de quelque autre façon, et nous excitent à la mélancolie ou à des ardeurs lubriques. Les humeurs, en se portant vers certaines parties, y causent des irritations, et nous donnent l'aspect de la maladie plutôt que celui de la santé, parce que cet état est accompagné d'anxiété, d'oubli, d'égarément et de terreurs subites.

Les mœurs publiques et privées et la façon de se nourrir chaque jour peuvent amollir ou

fortifier l'âme. Le grand air, une nourriture simple, les exercices du corps, et le caractère de ceux avec qui l'on vit, sont d'une grande importance pour le vice et la vertu; mais tout cela dépend de nos parents et des éléments plus que de nous, à moins qu'il n'y ait eu négligence de notre part, et que nous ne nous soyons écartés nous-mêmes du chemin que nous aurions dû suivre.

Pour que l'animal soit en bon état, il faut que son corps ait les qualités qui lui sont propres, c'est-à-dire qu'il ait de la santé, de la sensibilité, de la force et de la beauté. Ce qui produit la beauté, c'est l'harmonie des parties du corps entre elles et avec l'âme; car la nature a disposé le corps comme un instrument qui doit être en harmonie avec tous les besoins de la vie. En même temps il faut que, par un juste accord, l'âme possède des vertus analogues aux qualités du corps, et que chez elle la tempérance réponde à la santé, la prudence à la sensibilité, le courage à la vigueur et à la force, et la justice à la beauté. La nature nous fournit les germes de ces qualités; mais il faut les développer et les perfectionner par la culture : celles du corps par la gymnastique et la médecine, celles de l'âme par l'éducation et la philosophie. C'est là ce qui nourrit et fortifie le corps et l'âme; la gymnasti-

que et la médecine guérissent le corps par le travail, l'exercice et un régime salubre; l'éducation corrige l'âme par le châtement et par la crainte; cet aiguillon lui donne du ressort, réveille son énergie et la pousse à des efforts utiles. Les bains, les frictions et tous les autres soins de cette nature que la médecine prescrit à l'égard du corps, mettent toutes ses facultés dans une harmonie puissante, rendent le sang pur et la respiration régulière, afin que la respiration et le sang fortifiés puissent triompher de tous les germes de maladie qui pourraient se rencontrer. La musique, et la philosophie qui la dirige, établies pour le perfectionnement de l'âme par les dieux et par les lois, accoutument, exhortent, contraignent la partie déraisonnable de l'âme à se soumettre à la partie raisonnable : elles adoucissent la colère, apaisent la concupiscence, les empêchent de s'exercer contre la raison, ou de rester oisives, quand l'intelligence les appelle soit à agir, soit à jouir. Car le dernier terme de la sagesse, c'est de se montrer docile aux conseils de la raison, et de les mettre en pratique avec fermeté.

L'étude et la sainte philosophie ont purifié nos erreurs et nous ont donné la science; elles ont retiré nos esprits de l'abîme de l'ignorance pour les élever à la contemplation des

choses divines. Cette contemplation assidue, avec de la modération et quelque aisance, suffit pour rendre heureuse une vie entière. C'est une croyance très-légitime, que celui à qui la Divinité a donné ces biens en partage est sur la route du souverain bonheur; mais pour l'homme indocile et rebelle à la voix de la sagesse, que les châtimens des lois retombent sur lui, et ceux plus terribles encore dont nos traditions le menacent, vengeances du ciel, supplices de l'enfer, inévitables châtimens préparés sous la terre, et toutes ces peines expiatoires dont le poète d'Ionie a eu raison de nous dérouler le tableau; car si l'on guérit quelquefois les corps avec des poisons, quand le mal ne cède pas à des remèdes plus sains, il faut aussi guérir les esprits par des mensonges, quand la vérité est impuissante. Qu'on y joigne, s'il le faut, la terreur de ces dogmes étrangers qui font passer les âmes des hommes timides dans des corps de femmes que leur faiblesse expose à l'injure, qui changent les meurtriers en bêtes féroces, les débauchés en pourceaux ou en sangliers, les hommes légers et frivoles en oiseaux, et ceux qui sont paresseux et fainéants, ignorants et stupides, en poissons. Némésis règle ces punitions dans une seconde vie, de concert avec les dieux terrestres, vengeurs des crimes dont ils ont été les témoins, et que le Dieu suprême de l'uni-

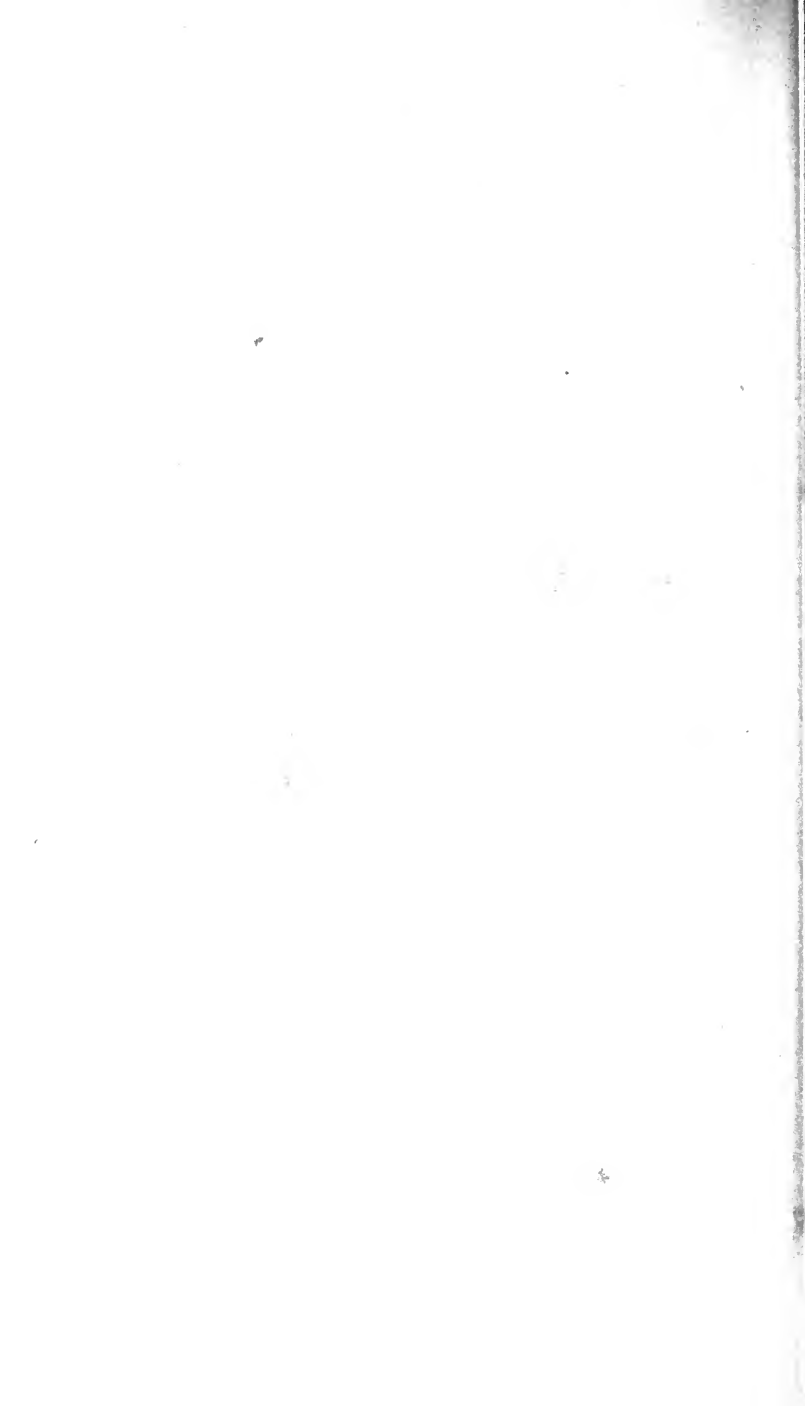
vers a chargés de gouverner ce monde rempli de dieux, d'hommes et d'autres animaux formés sur le modèle de l'Idée qui n'a point pris naissance, Idée éternelle et intelligible.

---





# NOTES.



---

# NOTES

## SUR LE PARMÉNIDE.

---

J'ai eu sous les yeux l'édition générale de Bekker (*Primæ partis volumen secundum*), l'édition particulière de Heindorf (tome III), les deux versions latines de Ficin et d'Ast, la traduction allemande de Schleiermacher, et le commentaire de Proclus (tomes IV, V et VI de mon édition).

C'est la première fois que le *Parménide* est traduit en français. Ce dialogue demeure un des ouvrages de Platon dont il est le plus difficile de déterminer le vrai but, et de suivre le fil et l'enchaînement à travers les mille détours de la dialectique éléatique ou platonicienne. La vraie pensée de Platon est encore un problème, et le degré d'importance de ce dialogue n'est pas fixé. Est-ce seulement un grand exercice de dialectique, comme paraît le croire Schleiermacher? ou bien est-ce en effet le sanctuaire mystérieux où se cache, derrière le voile de subtilités presque impénétrables, la théorie des idées.

comme le veulent les alexandrins et Proclus leur représentant? C'est ce que nous examinerons ailleurs. Ici nous ne sommes aux prises qu'avec les difficultés de détail que le texte peut présenter. Or, il faut le dire, depuis le commencement du XIX<sup>e</sup> siècle, ces difficultés, si grandes autrefois, ont peu à peu cédé aux travaux de Schleiermacher et de Heindorf, qui ont servi de fondement à l'édition de Bekker. Après ces maîtres habiles, à peine avons-nous trouvé quelques points de peu d'importance sur lesquels la critique pût encore s'exercer.

PAGE 14. — Eh bien ! crois-tu que l'idée soit tout entière dans chacun des objets qui en participent, tout en étant une ? ou bien quelle est ton opinion ? — Et pourquoi l'idée n'y serait-elle pas ? répondit Socrate. — Ainsi, l'idée une et identique serait à la fois tout entière en plusieurs choses séparées les unes des autres, et par conséquent elle serait elle-même hors d'elle-même ? — Point du tout, reprit Socrate ; car, comme le jour, tout en étant un seul et même jour, est en même temps dans beaucoup de lieux sans être pour cela séparé de lui-même, de même chacune des idées sera en plusieurs choses à la fois sans cesser d'être une seule et même idée. — Voilà, Socrate, une ingénieuse manière de faire que la même chose

soit en plusieurs lieux à la fois; comme si tu disais qu'une toile dont on couvrirait à la fois plusieurs hommes, est tout entière en plusieurs: n'est-ce pas à peu près ce que tu veux dire? — Peut-être. — La toile serait-elle donc tout entière au-dessus de chacun, ou bien seulement une partie? — Une partie. — Donc, Socrate, les idées sont elles-mêmes divisibles, et les objets qui participent des idées ne participent que d'une partie de chacune, et chacune n'est pas tout entière en chacun, mais seulement une partie. — Cela paraît clair. — Voudrais-tu donc dire, Socrate, que l'idée, qui est une, se divise en effet, et qu'elle n'en reste pas moins une? BEKKER, p. 12: πότερον οὖν δοκεῖ σοι ὅλον τὸ εἶδος, etc.

Cette première argumentation contre la théorie des idées se réduit à ceci: l'idée est-elle tout entière dans chacun des individus qui en participent? ἐν ὄν est un complément qui développe et fortifie ὅλον, marque la portée de la question, mais ne constitue pas la question elle-même. Il n'est donc pas nécessaire que ces mots reviennent dans chacune des phrases qui suivent, car ils y sont déjà implicitement par le rapport intime de toutes ces phrases à la première qui les domine, et où se trouvent ensemble ἐν ὄν et ὅλον; mais ce qui doit revenir sans cesse, c'est

la question même, à savoir : ἐν ἐκάστῳ εἶναι. Parménide demande à Socrate : L'idée est-elle tout entière avec son unité dans chaque individu? Socrate doit lui répondre : Pourquoi n'y serait-elle pas? De là l'objection de Parménide : Comment la même chose peut-elle être en plusieurs lieux à la fois? Il me semble donc que, pour être fidèle à la gradation de cette première polémique, il faut lire : ἐνεῖναι, au lieu de ἐν εἶναι, qui est la vieille leçon. Schleiermacher est le premier qui l'ait combattue; mais Heindorf et Bekker l'ont maintenue. Dans ce cas, ils auraient dû la reproduire ou même la transporter dans toute la suite de ce passage, et lire plus bas : ὅλον ἅμα ἐν ἔσται, et plus bas encore : ἐκάστῳ ἂν ἐν εἶη, qui sont les anciennes leçons. Il y a, ce me semble, une manifeste inconséquence à admettre sur ces deux derniers points la correction de Schleiermacher, ἐνείη et ἐνεσται, et à ne point admettre la première, ἐνεῖναι. J'ai suivi partout Schleiermacher dans les passages mentionnés, mais je m'en sépare plus bas; Bekker, page 15, ligne 2 : Εἶτα οὐκ εἶδος ἔσται τοῦτο τὸ νοούμενον ἐν εἶναι, ἀεὶ ὄν τὸ αὐτὸ ἐπὶ πᾶσιν. Je pense qu'il faut lire ici avec l'ancien texte, Heindorf et Bekker, ἐν εἶναι, ce qui est pensé comme étant un, τὸ νοούμενον ἐν εἶναι, et non pas, avec Schleiermacher, ἐνεῖναι; car, indépendamment du sens philosophique qui réclame l'ancienne leçon,

la grammaire et l'analogie imposeraient à Schleiermacher, pour autoriser la leçon qu'il propose, ἐν πᾶσι, comme plus haut, ἐν ἑκάστῳ, et non pas ἐπὶ πᾶσι. Avec Bekker et Heindorf, je lis ἐν εἶναι; je mets une virgule après εἶναι, et je fais dépendre ἐπὶ πᾶσι de ce qui précède immédiatement, ἀεὶ ὄν τὸ αὐτό.

Quant à la comparaison : Comme le jour, tout en étant un seul et même jour, est en même temps dans beaucoup de lieux, etc., etc., Proclus (tome v, p. 101) ne doute pas que cette comparaison ne soit tirée de Zénon lui-même; mais il n'en donne que des raisons vagues et générales, sans aucune valeur historique; il ne s'appuie sur aucune autorité. Je ne vois pas non plus pourquoi Schleiermacher, qui combat la conjecture de Proclus, en fait une à son tour, presque aussi arbitraire, en supposant que cette comparaison pourrait bien être empruntée à quelque philosophe de l'école de Mégare. Est-on fondé à rapporter, sans l'autorité d'aucun texte, à un Mégarique une comparaison fort naturelle en elle-même, et qui peut très-bien appartenir à Platon et à Socrate?

Qu'il me soit permis de faire remarquer que cette première argumentation contient toute la querelle du nominalisme et du réalisme au XII<sup>e</sup> siècle. Au lieu du mot *idée*, mettez celui de *genre*, et c'est plutôt une traduction qu'un changement, et vous avez : le

genre est-il tout entier, dans son unité même, en chacun des individus qui le composent? L'affirmative est la doctrine de Guillaume de Champeaux, dont les termes mêmes sont ceux de Platon : *eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse individuis* (Ouvrages inédits d'Abélard, in-4°, 1836, *Introduction*, page cxv). L'objection de Parménide : « Ainsi l'idée une et identique serait à la fois tout entière en plusieurs choses séparées les unes des autres, etc. Voilà une ingénieuse manière de faire que la même chose soit en plusieurs lieux à la fois » ; cette objection est précisément celle d'Abélard contre la doctrine de Guillaume de Champeaux : « Si le genre est l'essence de l'individu, et s'il est tout entier dans chaque individu, de sorte que la substance entière de Socrate est en même temps la substance entière de Platon, il s'ensuit que, quand Platon est à Rome et Socrate à Athènes, la substance de l'un et de l'autre est en même temps à Rome et à Athènes, et par conséquent en deux lieux à la fois (Oeuvres d'Abélard, *Introduct.* cxxxiv). »

PAGE 16. — Si je ne me trompe, toute idéete paraît être une, par cette raison : lorsque plusieurs objets te paraissent grands, si tu les regardes tous à la fois, il te semble qu'il y a en tous un seul et même caractère, d'où tu infères que la grandeur est une. — C'est vrai,



dit Socrate. — Mais quoi ! si tu embrasses à la fois dans ta pensée la grandeur elle-même avec les objets grands, ne vois-tu pas apparaître encore une autre grandeur avec un seul et même caractère qui fait que toutes ces choses paraissent grandes ? — Il semble. — Ainsi, au-dessus de la grandeur et des objets qui en participent, il s'élève une autre idée de grandeur ; et au-dessus de tout cela ensemble une autre idée encore, qui fait que tout cela est grand, etc. BEKKER, p. 14 : Οἷμαι σε ἐκ τοῦ τοιούτου ἐν ἑκάστων εἶδος αἰεσθαι εἶναι, etc.

En d'autres termes : l'idée, dans son rapport avec la chose qui en participe, suppose une autre idée plus générale, qui, dans son rapport avec la première, suppose une troisième idée plus générale encore, et toujours ainsi à l'infini. Voilà juste l'objection fondamentale d'Aristote contre la théorie des idées (Métaphysique, liv. 1, page 164 de ma traduction.)

Plus bas, dans le *Parménide*, l'argument du second et du troisième homme idéal d'Aristote est présenté sous une forme différente. « SOCRATE : Les idées sont naturellement comme des modèles ; les autres objets leur ressemblent et sont des copies, si par la participation des choses aux idées il ne faut entendre que la ressemblance. Mais, repris

Parménide, quand une chose ressemble à l'idée, est-il possible que cette idée ne soit pas semblable à sa copie dans la mesure même où celle-ci lui ressemble? ou y a-t-il quelque moyen de faire que le semblable ressemble au dissemblable? — Il n'y en a point. — N'est-il pas de toute nécessité que le semblable participe de la même idée que son semblable? — Oui. — Et ce par quoi les semblables deviennent semblables en y participant, n'est-ce pas cette idée? — Assurément. — Il est donc impossible qu'une chose soit semblable à l'idée, ni l'idée à une autre chose; sinon, au-dessus de l'idée il s'élèvera encore une autre idée; et si celle-ci à son tour ressemble à quelque chose, une autre idée encore; et toujours il arrivera une nouvelle idée, s'il arrive toujours que l'idée ressemble à ce qui participe d'elle. — Tu as raison. — Ce n'est donc pas par la ressemblance que les choses participent des idées, et il faut chercher un autre mode de participation. »  
 BEKKER, page 15 : τὰ μὲν εἶδη ταῦτα ὡς περ παραδείγματα, etc.

Ainsi Platon avait trouvé bien vite des adversaires : c'étaient ceux des écoles auxquelles Platon se rattachait. Aristote nous les représente seul aujourd'hui; mais il n'a pas plus inventé les argumens qu'il reproduit, que Platon n'a lui-même inventé la théorie des idées. Si l'école de Mégare

nous était plus connue, il est vraisemblable que nous y trouverions les germes imparfaits, mais féconds, de cette théorie. Voyez le *Sophiste*, t. XI, p. 252-253, et la note, p. 417.

*Ibid.* — Mais, Parménide, reprit Socrate, peut-être chacune de ces idées n'est-elle qu'une pensée qui ne peut exister ailleurs que dans l'âme? BEKKER, p. 14 : Ἀλλὰ, φάναι, ὃ Παρμενίδη, τὸν Σωκράτη, μὴ τῶν εἰδῶν ἕκαστον ἢ τούτων νόημα, καὶ οὐδαμοῦ αὐτῷ προσήκη ἐγγίγνεσθαι ἄλλοθι ἢ ἐν ψυχᾷς.

Voilà le conceptualisme. Il remonte donc au temps même de Platon; Aristote n'a fait que le recueillir. C'était une des grandes solutions du problème de la connaissance qui avaient cours dans les écoles grecques; Porphyre la rappelle expressément : εἶτε καὶ ἐν μόναϊς ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται; et Proclus, au IV<sup>e</sup> siècle, l'examine avec un soin qui nous apprend qu'elle était très-répondue. On la voit paraître ici sur la scène pour la première fois.

Si nous suivions ainsi pas à pas le *Parménide*, nous reconnaitrions dans les diverses objections que Parménide présente successivement contre la théorie des idées, toutes celles qui, dans la philosophie moderne, ont été faites contre l'idéalisme; nous n'en signalerons plus qu'une seule. Dès qu'on entre dans la

route de l'idéalisme, la pente est glissante : on est aisément conduit à l'idéalisme absolu. Si, d'une part, les genres ou idées sont des pensées, et si, d'autre part, tous les individus se rapportent à des genres, si toute chose participe des idées, il s'ensuit que tout est fait de pensées, que tout est pensée. Ce sont les mots mêmes de Parménide, page 17 : « Si, comme tu le prétends, les choses en général participent des idées, n'est-il pas nécessaire d'admettre que toute chose est faite de pensées et que tout pense. » BEKKER, p. 15 : οὐκ ἀνάγκη, εἰ τὰλλα φησὶ τῶν εἰδῶν μετέχειν, ἢ δοκεῖν σοι ἐκ νοημάτων ἕκαστον εἶναι καὶ πάντα νοεῖν.

PAGE 39. — Et un tout, c'est ce qui est un et qui a des parties. BEKKER, p. 35 : καὶ ὅλον ἄρα ἐστὶν ὃ ἂν ἔν ᾧ, καὶ μέριον ἔχει.

Heindorf propose de changer μέριον en μέρια ou μέρια δύο. Très-raisonnablement Bekker a conservé la leçon de tous les manuscrits. En effet, μέριον ἔχει ne veut pas dire : il a *une* partie, mais il a, il contient cet élément qu'on appelle *partie*, et qui étant divisible suppose la pluralité; de sorte qu'ici μέριον implique μέρια, et est beaucoup mieux opposé que μέρια à ὅλον. — Quelques lignes plus bas, tous les manuscrits donnent deux fois μέριον. Schleiermacher, le premier, a proposé de les retrancher, à l'exemple

de Ficin, qui ne les a pas traduits. Bekker et Ast ont suivi Schleiermacher; et, avant eux, Heindorf avait appuyé l'opinion de ce grand critique, dont il dit et dont nous répétons bien volontiers : *cui plus aliquando Plato debet quam omnibus quotquot et sunt et erunt philologi.*

PAGE 49. — Mais quoi! ce qui est ailleurs que lui-même, fût-il dans le même que soi-même, etc. BEKKER, p. 43 : τί δαί; τὸ ἐτέρωθεν ὄν αὐτὸ ἐαυτοῦ ἐν τῷ αὐτῷ ὄντος ἐαυτῷ, etc.

Évidemment ἐαυτῷ est au datif, comme traduit Ast : *in eodem entis sibimetipsi.* La traduction de Ficin : *ipsummet in eodem existens in semetipso*, et même la traduction de Schleiermacher, *in sich selbst*, ne sont donc point exactes.

PAGE 54. — Si entre deux choses il s'en trouve une troisième à la suite de l'une et de l'autre, il y aura trois choses, mais seulement deux contacts. BEKKER, p. 48 : ἐὰν δὲ τοῖν δυοῖν (ὄροιον) τρίτον προσγένηται ἐξῆς, αὐτὰ μὲν τρία ἔσται, αἱ δὲ ἄψεις δύο.

Tous les manuscrits donnent ὄροιον, que tous les critiques rejettent. J'ai aussi, dans la traduction, retranché ὄροιον; mais je n'oserais le condamner absolument dans le texte. Heindorf dit qu'il s'agit des

choses elles-mêmes, et non de leurs limites; mais ὅροι ne veut-il dire que les limites des choses, et ne pourrait-on pas en faire aussi les différens termes d'une série? Dans ce sens, ὅροι irait très-bien avec προσγένηται et avec ἐξῆς, ainsi qu'avec ἄψεις. — Page 49, lig. 1. Tous les manuscrits et Ficin donnent τῶν ἀριθμῶν. Tous les critiques corrigent τὸν ἀριθμὸν, par analogie avec ce qui suit.

PAGE 69. — Et, quand il devient plus grand, plus petit et égal, il faut qu'il augmente, qu'il diminue et qu'il s'égalise. — Et page 71 : Il n'est ni petit, ni grand, ni égal; il n'augmente, ni ne diminue, ni ne s'égalise.

Je demande pardon pour ce barbarisme, s'égaliser; mais c'est le seul mot qui puisse rendre ἰσοῦσθαι. *S'égaliser* supposerait nécessairement un relatif; *s'égaliser* peut s'entendre absolument, comme le mot grec.

*Ibid.* — Et rien ne change sans être dans le changement. BEKKER, p. 63-64 : Ἀλλ' οὐδὲ μὴν μεταβάλλει ἄνευ τοῦ μεταβάλλειν.

Schleiermacher traduit fort bien : *Aber es kann doch nicht uebergangen seyn ohne ueberzugehen* : on ne peut se trouver changé sans être quelque temps en train de changer, en voie de changement.

La traduction de Ast : *neque etiam vertit, nisi vertit*, ne présente qu'une tautologie vide de sens.

PAGE 74. — Cette sorte d'êtres qui est autre que l'idée. BEKKER, p. 68 : τὴν ἑτέραν φύσιν τοῦ εἴδους.

Tout le monde a bien vu que ces mots se rapportent aux précédens : ἕτερα ὄντα τοῦ ἐνός. J'en conclus qu'ils ne signifient point, comme le veut Heindorf, *alteram illam naturam hujus generis, quatenus πολλὰ sunt*, ni comme traduit Schleiermacher : *die verschiedene Natur des Begriffs*, l'autre face de l'idée, c'est-à-dire la pluralité; car l'idée n'a pas deux natures, dont l'une est l'unité, et l'autre la pluralité: l'idée n'a qu'une seule nature, à savoir, l'unité. J'entends donc tout simplement : la nature autre que l'idée. — Plus bas, BEKKER, p. 59, sur la proposition de Schleiermacher, et avec tous les critiques, a retranché ἐνός avant ὄντος, malgré Ficin et tous les manuscrits.

PAGE 77. — Les choses autres que l'un ne sont ni semblables ni dissemblables elles-mêmes à l'un, et il n'y a en elles ni ressemblance ni dissemblance; car, si elles étaient elles-mêmes semblables et dissemblables, et avaient en elles de la ressemblance et de la dissemblance, elles auraient en elles deux idées contraires l'une à

l'autre. BEKKER, p. 70 : εἰ γὰρ ὁμοια καὶ ἀνόμοια αὐτὰ εἶη, ἧ ἔχοι ἐν ἑαυτοῖς ὁμοιότητα καὶ ἀνομοιότητα, δύο που εἶδη ἐναντία ἀλλήλοις ἔχοι ἂν ἐν ἑαυτοῖς, etc.

Les manuscrits ont, les uns ἧ, les autres ἦ. Schleiermacher défend la première leçon; Heindorf et Bekker ont adopté la seconde. A la réflexion, je me range à ce dernier avis, et je profite de l'occasion pour refaire ici la traduction de cette phrase : « Car, « si elles étaient elles-mêmes semblables et dissemblables, en tant qu'elles auraient en elles-mêmes « de la ressemblance et de la dissemblance, elles auraient en elles deux idées contraires entre elles. »

PAGE 86. — Nous ne dirons pas non plus que ce qui n'est en aucune manière soit en repos; car ce qui est en repos doit toujours être le même dans le même lieu. BEKKER, p. 79 : τὸ γὰρ ἐστὸς ἐν τῷ αὐτῷ τινὲ δεῖ αἰεὶ εἶναι (τῷ αὐτῷ).

Cette répétition τῷ αὐτῷ<sup>2f</sup> est intolérable, et Bekker la retranche, en la mettant entre crochets. Heindorf s'arrête après εἶναι, et attribue τῷ αὐτῷ à l'autre interlocuteur, en ajoutant ἐν : Ἐν τῷ αὐτῷ.—Πῶς γὰρ οὐ; Mais quelques manuscrits donnent la leçon τὸ αὐτό. Schleiermacher l'a préférée à la correction un peu forte d'Heindorf, et, avec Ast, j'ai suivi ce parti, comme le plus naturel.



PAGE 87. — Apparemment la masse de chacune (des choses qui ne sont pas l'unité elle-même) renferme une pluralité infinie, et, lorsqu'on croit avoir pris la chose du monde la plus petite, on verra tout à coup, comme dans un rêve, au lieu de l'unité qu'on croyait tenir, une multitude, au lieu d'une petite chose, une chose immense, eu égard aux divisions dont elle est susceptible. BEKKER, p. 80 : Ἄλλ' ἕκαστος, ὡς εἴκειν, ὁ ὄγκος αὐτῶν ἄπειρός ἐστι πλήθει, καὶ τὸ μικρότατον δοκοῦν εἶναι λάβῃ τις, ὥσπερ ὄναρ ἐν ὕπνῳ φαίνεται ἐξαίφνης ἀνθ' ἑνὸς δόξαντος εἶναι πολλὰ καὶ ἀντὶ μικροτάτου παμμέγεθες πρὸς τὰ κερματίζόμενα ἐξ αὐτοῦ.

Voilà bien la divisibilité de la matière à l'infini : c'était, dans la doctrine de Platon, l'attribut le plus essentiel de la matière, et il se retrouve dans chacune de ses parties, dans chaque masse ou molécule ; car c'est ainsi qu'il faut entendre rigoureusement ὄγκος.

Terminons en rappelant que le tissu de subtilités dont le *Parménide* se compose, est le développement régulier du programme annoncé par Parménide lui-même au début de la discussion. Il faut remettre ce programme sous les yeux du lecteur, comme le fil d'Ariadne dans ce labyrinthe en apparence inextricable.

PAGE 22. — Parménide à Socrate : « Elle est belle  
 « et divine, sache-le bien, cette ardeur qui t'anime  
 « pour les discussions philosophiques. Mais essaie tes  
 « forces et exerce-toi, tandis que tu es jeune encore,  
 « à ce qui semble inutile et paraît au vulgaire un pur  
 « verbiage, sans quoi la vérité t'échappera. — Et en  
 « quoi consiste donc cet exercice, Parménide? —  
 « Zénon t'en a donné l'exemple : seulement j'ai été  
 « charmé de t'entendre lui dire que tu voudrais voir  
 « la discussion porter non sur des objets visibles,  
 « mais sur les choses que l'on saisit par la pensée  
 « seule, et qu'on peut regarder comme des idées. —  
 « C'est qu'en effet il me semble que dans le premier  
 « point de vue il n'est pas difficile de démontrer que  
 « les mêmes choses sont semblables et dissemblables,  
 « et susceptibles de tous les contraires. — Très-bien,  
 « répondit Parménide. Cependant, pour te mieux  
 « exercer encore, il ne faut pas te contenter de sup-  
 « poser l'existence de quelqu'une de ces idées dont  
 « tu parles, et d'examiner les conséquences de cette  
 « hypothèse : il faut supposer aussi la non-existence  
 « de cette même idée. — Que veux-tu dire? — Par  
 « exemple, si tu veux reprendre l'hypothèse d'où par-  
 « tait Zénon, celle de l'existence de la pluralité, et  
 « examiner ce qui doit arriver tant à la pluralité elle-  
 « même relativement à elle-même et à l'unité, qu'à  
 « l'unité relativement à elle-même et à la pluralité ;

« de même aussi il te faudra considérer ce qui arri-  
 « verait, s'il n'y avait point de pluralité, à l'unité et  
 « à la pluralité, chacune relativement à elle-même et  
 « à son contraire. Tu pourras pareillement supposer  
 « tour à tour l'existence et la non-existence de la res-  
 « semblance, et examiner ce qui doit arriver dans  
 « l'une et l'autre hypothèse, tant aux idées que tu  
 « auras supposées être ou ne pas être, qu'aux autres  
 « idées, les unes et les autres par rapport à elles-  
 « mêmes et par rapport les unes aux autres. Et de  
 « même pour le semblable et le dissemblable, le  
 « mouvement et le repos, la naissance et la mort,  
 « l'être et le non-être eux-mêmes. En un mot, pour  
 « toute chose que tu pourras supposer être ou ne pas  
 « être, ou considérer comme affectée de tout autre  
 « attribut, il faut examiner ce qui lui arrivera, soit  
 « par rapport à elle-même, soit par rapport à toute  
 « autre chose qu'il te plaira de lui comparer, ou par  
 « rapport à plusieurs choses, ou par rapport à tout;  
 « puis examiner à leur tour les autres choses, et par  
 « rapport à elles-mêmes et par rapport à toute autre  
 « dont tu voudras de préférence supposer l'existence  
 « ou la non-existence. Voilà ce qu'il te faut faire, si  
 « tu veux t'exercer complètement, afin de te rendre  
 « capable de discerner clairement la vérité. »

Tel est le canevas sur lequel Platon a brodé en apparence au hasard, mais réellement avec une ri-

gueur parfaite de composition , les hypothèses contradictoires où semble se jouer la dialectique du *Parménide*. Cette dialectique rappelle en grande partie celle du *Sophiste*, dont voici la conclusion, présentée par l'étranger d'Élée, disciple et ami de Parménide et de Zénon.

« L'ÉTRANGER : Si quelqu'un refuse son assentiment  
 « à ces contradictions, celui-là n'a qu'à y bien regarder et à nous offrir quelque solution meilleure. Si,  
 « au contraire, croyant avoir fait merveille, on se  
 « complait à tirer ces raisonnements tantôt dans un  
 « sens, tantôt dans un autre, on y prendra bien plus  
 « de peine que cela ne vaut, comme nous le voyons  
 « maintenant. Car tout cela n'est ni fort spirituel ni  
 « difficile à trouver ; mais ce qui est à la fois difficile et beau, le voici. — THÉÉTÈTE : Qu'est-ce ? —  
 « L'ÉTRANGER : Ce dont nous avons parlé précédemment, savoir, de laisser de côté tout cela, et d'être  
 « en état de suivre pas à pas, le plus possible, en les  
 « réfutant, ceux qui viennent dire que ce qui est autre  
 « est le même, ou ce qui est le même autre en un certain sens, en le prenant dans ce sens même et sous  
 « le point de vue dans lequel ils veulent qu'il en soit  
 « ainsi. Mais de prouver vaguement que le même est  
 « autre, l'autre identique, le grand petit, le semblable dissemblable, et de s'amuser à faire comparaître de la sorte les contraires dans son discours,

« ce n'est pas là une véritable méthode dialectique ;  
« c'est celle d'un novice qui commence à peine à faire  
« connaissance avec les êtres. »

Est-ce aussi à cette conclusion qu'aboutit le *Par-*  
*ménide* ?

---

# NOTES

## SUR LE TIMÉE.

---

Nous avons eu sous les yeux les deux éditions générales de Bekker et d'Ast, l'édition spéciale de Lindau (*Lipsiæ*, 1828) et celle de Stalbaum (1838), les deux versions latines de Ficin et d'Ast, le commentaire de Proclus et celui de Chalcidius.

Louis Le Roy a mis en français le *Timée* (Paris, 1581) : nous avons regretté que cette version, faite avec tant de soin, et d'un style si agréable, ne pût être reproduite aujourd'hui à cause du langage qui a trop vieilli, et des fautes nombreuses où le plus habile homme devait nécessairement tomber en traduisant au seizième siècle un ouvrage tel que le *Timée*. Notre guide accoutumé, Schleiermacher, nous a manqué : la mort a empêché ce grand critique de terminer le plus durable monument qui ait été élevé de notre temps à la philosophie platonicienne. M. Boeckh, l'homme peut-être le plus capable de donner une édition du *Timée* qui satisfît à la fois

le philologue et le philosophe, en avait publié un *Specimen* (Heidelberg, 1807) et un fragment précieux (*Commentatio academica de Platonica corporis mundani fabrica, conflati ex elementis geometrica ratione concinnatis*; Heidelbergæ, 1810); mais il n'a pas continué cet excellent travail. Heureusement M. Stalbaum s'est présenté à la place de M. Boeckh, et il vient de mettre au jour une édition du *Timée* (*Platonis Timæus et Critias; recensuit, prolegomenis et commentariis instruxit Godofredus Stalbaum; Gothæ et Lipsiæ, 1838*), où, mettant à profit les travaux de ses devanciers, et les complétant par des recherches qui lui sont propres, on peut dire que l'habile critique a définitivement constitué et éclairci le texte de ce magnifique, mais très-obscur dialogue. Nous n'hésitons pas à reconnaître que cette savante édition nous a été d'un immense secours: presque partout nous l'avons suivie, et nous y renvoyons avec confiance. Voici cependant un certain nombre de remarques que l'étude attentive du texte nous a suggérées, et que nous soumettons à M. Stalbaum lui-même comme un tribut de notre estime et de notre reconnaissance.

PAGE 97. — Et après avoir, conformément à la nature, donné à chacun une seule fonction, celle qui lui convient, et à chacun un seul

art, nous avons dit, etc., etc. BEKKER, *partis tertiæ volumen secundum*, p. 4 : Καὶ κατὰ φύσιν δὴ δόντες τὸ καθ' αὐτὸν ἐκάστῳ πρόσφορον ἓν μόνον ἐπιτήδευμα καὶ μίαν ἐκάστῳ τέχνην, etc.

Καὶ μίαν ἐκάστῳ τέχνην est une leçon que Bekker a composée à l'aide de mots empruntés séparément à divers manuscrits : *scitè effinxit*, dit Stalbaum ; Chalcidius : *unicuique*. Dans la traduction, nous avons suivi cette leçon. Toutefois, il nous reste bien quelques doutes sur sa parfaite authenticité ; car, sans insister sur d'autres motifs, ἐκάστῳ ne se trouve dans aucun manuscrit. Celui de Paris A donne à la marge καὶ μίαν ἐκάστην τέχνην, *un seul art spécial* ; et cette leçon n'est pas méprisable.

PAGE 98. — Et pour leur éducation ? n'avons-nous pas voulu qu'ils fussent élevés dans la gymnastique et dans les autres connaissances qui leur conviennent ?

Corrigez : Dans la gymnastique, dans la musique et dans les autres connaissances.

PAGE 106. — En Égypte, dit Critias, dans le Delta formé par le Nil, qui, se divisant au sommet du triangle, l'enveloppe de ses bras. BEKKER, p. 12 : Ἐν τῷ Δέλτα, περὶ ὃ κατὰ κορυφὴν σχίζεται τὸ τοῦ Νείλου ῥεῦμα, etc.



Nous empruntons cette traduction à M. Letronne, *Journal des savants*, juin, p. 323, article sur les *Pensées de Platon*, par M. Le Clerc.

PAGE 116. — Nous devons prier les dieux et les déesses de mettre dans notre bouche des choses qui leur soient agréables à eux avant tout, et ensuite à vous. BEKKER, p. 22 : Πάντα κατὰ νοῦν ἐκείνοις μὲν μάλιστα, ἐπομένως δὲ ἡμῖν εἰπεῖν.

Je lis ὑμῖν, au lieu de ἡμῖν, avec le manuscrit *q* et Le Roy; et, comme ce dernier, j'entends ἐπομένως dans le sens de *ensuite, consequenter*. LE ROY, p. 20 : *qu'ils nous donnent grâce de dire choses qui leur soient premièrement agréables, et à vous en après*. Ce sens est fort raisonnable : plaire aux Dieux d'abord, ensuite à ceux qui nous écoutent. On ne peut alléguer l'autorité des manuscrits; car, outre que l'un d'eux donne positivement ὑμῖν, la différence entre les deux leçons est nulle à cause de l'identité de prononciation. Il est vrai que tous les éditeurs et tous les critiques lisent ἡμῖν; mais ni l'un ni l'autre des deux sens que cette leçon peut suggérer n'est supportable. Entend-on avec Ficin et Lindau : *Nobis constemus, d'une manière conforme à nos principes?* Ce n'est guère là un vœu à adresser aux dieux. Entend-on avec Ast : *Nobis convenienter, d'une manière digne de nous?* C'est un peu superbe. Ajoutez que, dans ces

deux cas, μὲν a bien son corrélatif dans δὲ, mais μάλιστα n'en a point. M. Windischmann, qui ne paraît pas se piquer d'une grande exactitude philologique, omet δὲ, détruit par conséquent tout rapport entre ἐκείνοις μὲν μάλιστα et ἐπομένως ἡμῖν ou ὑμῖν, rattache ἐπομένως à εἰπεῖν, et le traduit par *successivement*. *Was ihrer Weisheit nach das Beste ist, um es euch in einer Folgenreihe vorzutragen.*

PAGE 119. — Nous avons admiré l'introduction; maintenant, continue sans t'interrompre, et achève le discours.

Corrigez : Et achève l'hymne. — Il faut lire, en effet, νόμον avec la plupart des manuscrits, Bekker et Stalbaum, au lieu de λόγον. Le passage analogue de la *République*, livre VII, que cite Stalbaum, est décisif. Dans l'un et l'autre passage, νόμος est un discours mesuré, un chant qui a son προῖμιον; ces deux expressions s'attirent et se justifient l'une l'autre; elles préparent au langage lyrique de ce qui suit.

PAGES 116-118.

Ce morceau est le fondement de la Théodicée de Platon, qui explique l'univers, son harmonie et sa beauté, par une cause unique, d'une perfection accomplie, qui a fait le monde d'après un plan admirablement ordonné, et nécessairement antérieur et

supérieur au monde, puisqu'il lui a servi de modèle. Ce plan, ce modèle, ce sont les idées, types invisibles de toutes les choses visibles, raisons créées de toutes les choses créées, lois de tous les phénomènes, genres de tous les individus, qui, par rapport à Dieu, sont les pensées qui l'ont dirigé dans la formation du monde, et, par rapport au monde, sont ses principes et ses lois. Je ne sais pourquoi Stalbaum rapproche de cette théorie celle de Philolaüs avec ses trois termes, l'infini, τὸ ἄπειρον, ou la matière même de ce monde; la cause, τὸ αἴτιον, Dieu; le fini, τὸ πέρας, qui, selon Stalbaum, est l'analogie des idées. Sans nier des ressemblances, qui attestent une même école, la grande école du théisme antique, on peut douter que Platon ait emprunté ses *idées* au *fini* de Philolaüs; et Stalbaum sait tout aussi bien que nous que tel n'est pas l'antécédent de cette belle et profonde théorie. Son véritable antécédent est la théorie de la définition de Socrate, pour la partie psychologique et logique, et pour l'ontologie, l'école de Mégare. Nous nous permettrons de remarquer, une fois pour toutes, que Stalbaum se complaît un peu trop à signaler entre les devanciers de Platon et Platon lui-même une foule de ressemblances plus apparentes que réelles. On ne saurait trop le redire: tout en rappelant les ressemblances qui établissent la suite et l'enchaîne-

ment des pensées dans l'humanité, ce sont surtout les différences qu'il faut faire ressortir, pour marquer le caractère propre de chaque système et de chaque philosophe.

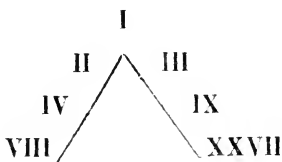
PAGES 121-123. — Le corps de l'univers se compose premièrement de feu et de terre; mais il s'agissait de réunir ces deux choses par un lien : ce lien est la proportion. Si le corps de l'univers n'avait dû être qu'une surface sans profondeur, un seul milieu aurait suffi pour unir ses extrêmes ; mais, comme il devait être un corps solide, et que les corps solides ne se joignent jamais ensemble par un seul milieu, mais par deux, Dieu plaça l'eau et l'air entre le feu et la terre; et, ayant établi entre tout cela, autant qu'il était possible, des rapports d'identité, à savoir, que l'air fût à l'eau ce que le feu est à l'air, et l'eau à la terre ce que le feu est à l'eau, il a, en enchaînant ainsi toutes les parties, composé ce monde visible et tangible.

Ce passage a beaucoup tourmenté les commentateurs anciens et modernes, parce qu'il est difficile de concilier l'assertion erronée qu'il contient (que les corps solides ne se joignent jamais ensemble par un seul milieu, mais par deux) avec les connaissances de Platon en géométrie. Stalbaum pense

avec raison que ce passage est beaucoup plus simple qu'on ne l'a cru jusqu'ici. Dans le système pythagoricien, il faut deux surfaces pour faire un solide; si deux surfaces peuvent être unies par un seul terme intermédiaire, il faudra deux termes intermédiaires pour unir deux solides, et l'union sera encore plus parfaite si la raison des deux proportions est la même. La géométrie ne paraît ici que pour rendre l'explication plus manifeste, et Platon n'a pas songé à donner à sa phrase une rigueur mathématique.

Nous venons de voir ce que les critiques ont appelé le rapport géométrique des éléments, *elementis ratione geometrica concinnatis*, dit Boeckh; voici maintenant la formation de l'âme du monde.

Page 125 - 128. Dieu divise d'abord l'essence en 7 parties, qui forment deux progressions, dont l'une a pour raison 2, et l'autre 3. Macrobe, dans le *Songe de Scipion*, dispose ainsi ces deux progressions en mettant en regard l'un de l'autre les termes corrélatifs de chacune :



Les commentateurs ont donné, de ce nombre 7

et de cette double progression, un grand nombre de raisons empruntées, les unes à l'arithmétique, les autres à la géométrie. Mais Stalbaum aime mieux ne voir dans les 4 termes de chaque progression que les 4 degrés que doit parcourir l'être pour arriver à la plénitude et à la perfection de l'existence; et c'est ainsi qu'il explique la double tétractys pythagoricienne.

Ces nombres 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27 sont en même temps des nombres musicaux; car ils sont les deux termes extrêmes de chacune des octaves du diagramme ancien. Dieu, qui a composé l'âme du monde d'après les lois de l'harmonie musicale, achève de diviser l'essence en parties proportionnelles aux tons et aux demi-tons dont l'octave est composée. En effet, entre chacun des nombres formant la première progression, et chacun des nombres formant la seconde, il intercale deux moyens termes: l'un de ces moyens termes surpasse l'un des extrêmes d'une fraction de cet extrême, et est surpassé par le second extrême d'une même fraction de ce second extrême; l'autre moyen terme surpasse un des extrêmes, et est surpassé par l'autre d'un nombre égal. De ces liens insérés dans les premiers intervalles, il résulte, dit le texte, des intervalles nouveaux, tels que chaque nombre vaut le précédent augmenté de la moitié, du tiers ou du huitième. Mais ce n'est pas en-

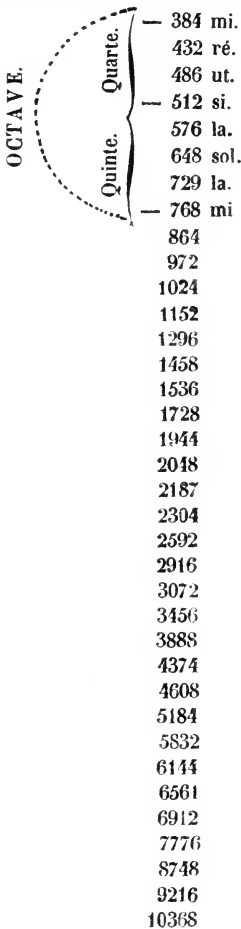
core là l'échelle musicale tout entière. Pour la compléter, Dieu remplit tous les intervalles d'un plus un tiers, par des intervalles d'un plus un huitième; et comme chaque troisième intervalle d'un plus un huitième serait un nombre supérieur au nombre qui le suit immédiatement dans le diagramme, ce qui est impossible, Dieu, en faisant cette dernière intercalation, laisse de côté une partie de chaque troisième intervalle d'un plus un huitième; et cette partie est telle que le nombre intercalé soit au nombre qui le suit immédiatement dans le diagramme comme 243 est à 256. Rien n'est plus facile que de construire, avec ces indications, fournies par le texte, une série de nombres, qui n'est autre chose que le diagramme musical des anciens. Il faut cependant observer que, quand le second extrême du troisième intervalle d'une quarte, intervalle qui forme seulement un demi-ton, est avec le nombre suivant dans le rapport de 1 à  $1 + \frac{1}{8}$ , on prend le nombre qui précède ce second extrême, et qui est avec lui dans le rapport de 243 à 256, on l'augmente de son huitième, et on l'intercale après le second extrême, avec lequel il forme un ton plein qui, rompant l'uniformité de la loi, prend le nom d'apotome. Dans la table suivante, 2187 et 6561 sont les apotomes.

Nous transcrivons ici le résultat des calculs que nous venons d'indiquer, en prenant pour point de

départ , au lieu de l'unité, le nombre 184. Cette substitution , à laquelle tous les commentateurs ont eu recours , et qui remonte à Eudore et à Crantor ( Plutarque , *De la formation de l'âme* , édit. Reiske , t. x , p. 232 , sq. ) , a pour but d'éviter les nombres fractionnaires.



DIAGRAMME DE PLATON.



Ces 36 nombres forment le total de cent quatorze mille six cent quatre-vingt-quinze indiqué dans le *Timée de Locres*.

Lorsque Dieu eut achevé de diviser , en parties proportionnelles, le mélange des trois essences, et de placer symétriquement toutes ces parties l'une à la suite de l'autre, il coupa en deux, dans le sens de la longueur, toute cette composition nouvelle; et des deux lignes qu'il obtint ainsi, il forma deux cercles, dont le plus petit touche intérieurement le plus grand en deux points, éloignés l'un de l'autre de toute la longueur du diamètre du grand cercle. Il imprima ensuite à ces deux cercles un mouvement de rotation autour d'un même point; et il appela mouvement du même celui du cercle extérieur, et mouvement du divers celui du cercle intérieur. Cette distinction ne peut être fondée sur une différence de nature, puisque les deux cercles sont formés du même mélange; mais pendant que le cercle extérieur conserve son unité, et continue de se mouvoir d'un mouvement uniforme, Dieu divise le cercle intérieur, et d'un seul il en fait sept de grandeur inégale, auxquels il imprime des vitesses et des directions diverses. Ainsi divisé, le cercle intérieur appartient à la nature du multiple et du divers, et le cercle extérieur doit sa supériorité, non à son essence, mais à l'unité qu'il conserve.

Après la division du cercle du divers en plusieurs cercles, le plus grand cercle intérieur garde toujours son premier diamètre et ses deux points d'intersection avec le cercle du même. Pour indiquer l'ouverture de

l'angle produit par l'intersection de ces deux cercles , Platon déclare que le cercle extérieur est dirigé dans le sens du côté , et le cercle intérieur dans le sens de la diagonale ; c'est-à-dire que , si l'on conçoit un parallélogramme dont le grand côté soit le diamètre du tropique , et le petit côté la distance qui sépare les deux tropiques , le cercle du même est dirigé dans le sens d'un des grands côtés du parallélogramme , et le cercle du divers dans le sens de sa diagonale.

Platon ajoute que le mouvement du même a lieu de gauche à droite , et le mouvement du divers de droite à gauche. Pour les anciens pythagoriciens la droite du monde est l'Orient et la gauche l'Occident. Chalcidius remarque , dans son commentaire sur ce passage , qu'il semble d'abord que le monde étant sphérique ne doit avoir ni droite ni gauche ; mais il ajoute que la difficulté disparaît quand on se rappelle que , d'après Platon , le monde est un animal. Le mouvement de gauche à droite est celui que les derniers platoniciens ont nommé le mouvement rationnel , en le comparant à la marche que suit la raison humaine , qui part de Dieu pour revenir à Dieu par la contemplation de ses œuvres , comme le mouvement du même part de la gauche pour revenir au même point en passant par la droite. Le mouvement de droite à gauche , qui est celui du divers , a été comparé au mouve-

ment sensible de l'homme; ce mouvement sensible est celui par lequel, après nous être élevés de la créature à Dieu, nous retombons dans la créature.

Platon n'indique pas seulement la position respective du cercle extérieur et du plus grand cercle intérieur: il marque les intervalles qui séparent les cercles intérieurs entr'eux; mais il le fait d'une manière fort obscure. Il déclare que Dieu divisa six fois le cercle intérieur, de manière à en faire sept cercles inégaux, avec des intervalles doubles et triples. Ces intervalles doubles et triples sont évidemment les trois rapports dont la raison est 2, et les trois rapports dont la raison est 3, par lesquels Dieu a commencé à diviser en parties proportionnelles le mélange des trois essences: ces rapports sont représentés par les chiffres 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27, qui indiquent les octaves de l'échelle musicale de Platon. Or, si on se rappelle que les anciens pythagoriciens disposaient les planètes d'après les intervalles du diagramme, on sera autorisé à conclure que Platon admet le même rapport entre les distances qui séparent les uns des autres tous les cercles du divers, qui ne sont que les orbites des planètes. D'après cette interprétation, à laquelle se sont rangés les derniers commentateurs, la distance de la terre à la lune étant représentée par 1, celle du soleil, qui vient après la lune, serait représentée par 2, Vénus

par 3, Mercure par 4, Mars par 8, Jupiter par 9, et Saturne par 27, nombres qui, dans le diagramme tel que nous venons de le construire en partant de 184, correspondent à ceux de 384, 768, 1152, 1536, 3072, 3456, 10368.

PAGE 135. — La terre, notre nourrice, roulée autour de l'axe qui traverse tout l'univers, a été faite pour être la productrice et la gardienne du jour et de la nuit... BEKKER, p. 41 :  
*εἰλλομένην δὲ περὶ τὸν διὰ παντὸς πόλον...*

C'est le célèbre passage astronomique si fort controversé dans l'antiquité et chez les modernes. Aristote se fonde sur ce passage pour établir que Platon a fait tourner la terre sur elle-même; mais Aristote est, dans l'antiquité, le seul qui soutienne cette opinion. L'opinion contraire est aujourd'hui à peu près démontrée. Voici les raisons qu'en donnent les plus habiles critiques, et ces raisons nous paraissent sans réplique.

1° Platon a toujours été considéré dans l'antiquité comme partisan de l'immobilité absolue de la terre.

2° Dans plusieurs endroits de ses ouvrages où il parle de l'équilibre de la terre, il ne dit pas un mot de son mouvement de rotation.

3° Si la terre suit le mouvement de l'axe du monde, le mouvement de la huitième sphère, qui est le même, devient nul par rapport à elle, et les étoiles fixes, qui

appartiennent à cette sphère, demeurent en apparence dans une immobilité absolue; ce qui est contraire à l'expérience et au sens commun, et à l'opinion de Platon, exprimée dans ce même passage.

4° Les divers mouvements des huit sphères expliquent toutes les apparences célestes : il n'y a donc aucune raison pour donner un mouvement à la terre.

5° Enfin Platon assigne un mouvement aux étoiles fixes, et deux mouvements aux planètes : puisqu'il ne range la terre ni avec les unes ni avec les autres, il y a lieu de croire qu'elle ne participe à aucun de leurs mouvements.

On peut ajouter à ces raisons que Platon aurait nécessairement insisté sur le mouvement de la terre s'il l'avait admis, et que ce point était trop controversé de son temps et trop important en lui-même pour qu'il ne fit que l'indiquer en se servant d'une expression équivoque.

Simplicius suppose qu'Aristote aura commis une méprise en attribuant à Platon lui-même une opinion d'Héraclide de Pont, son disciple; d'autant plus aisément qu'il paraît que dans sa vieillesse, au témoignage de Théophraste cité par Plutarque, Platon avait embrassé l'opinion des pythagoriciens. Peut-être alors le *Timée* était-il déjà composé, et Aristote aura-t-il interprété le passage de ce dialogue sans y

apporter une réflexion suffisante, d'après l'opinion qu'il avait connue à son maître sur la fin de sa vie. Pour l'histoire de cette controverse, voyez Proclus, *Commentaire du Timée*, p. 28, et Simplicius, *in Arist., de Cælo*, p. 125; chez les modernes, Boeckh, *De platonico systemate cælestium globorum, etc.*, p. vj sqq.; et Stalbaum, p. 171.

PAGE 119. — Disons la cause qui a porté le suprême ordonnateur à produire et à composer cet univers. Il était bon, et celui qui est bon n'a aucune espèce d'envie. Exempt d'envie, il a voulu que toutes choses fussent, autant que possible, semblables à lui-même. Quiconque, instruit par des hommes sages, admettra ceci comme la raison principale de l'origine et de la formation du monde, sera dans le vrai.

Voilà des lignes bien simples et bien profondes, et qui appartiennent en propre à Platon. Avant lui, l'idée la meilleure que l'esprit humain se fût encore formée de Dieu, était celle d'une intelligence, le *Noûs* d'Anaxagoras. Anaxagoras expliquait par le *Noûs* comment le monde a été formé tel qu'il est, ordonné et harmonique dans toutes ses parties. Platon explique *pourquoi* le monde a été ainsi formé, et il en donne la vraie raison, à savoir une

intelligence douée de bonté, qui se complait à se répandre hors d'elle-même, et à communiquer ses divins attributs. De là l'expression de *père*, que Platon donne en cet endroit à l'auteur de l'univers. Aussi, contre l'opinion de Stalbaum, je crois pouvoir prendre cette expression de *père* dans le sens à la fois païen et chrétien, comme synonyme de *ποιητής* et de *δημιουργός*, et en même temps, dans une certaine mesure, comme l'antécédent du *πατήρ ἡμῶν*.

Chez Aristote, ce caractère de bonté semble manquer à Dieu. Dans la *Métaphysique* (livre XII), la bonté de Dieu est déduite de sa nécessité. Si le premier moteur immuable est nécessaire, il est bon; ce qui ne veut pas dire qu'il possède l'attribut moral de la bonté, mais qu'il possède le bien, le bonheur parfait. Ainsi, tout bonheur vient de Dieu, qui en est le principe suprême; mais Aristote ne dit point que Dieu le répand lui-même par sa volonté.

Plus tard, au sein du christianisme, s'est élevée une autre doctrine, bien différente de celle de Platon, et qui a prétendu et prétend même encore être la seule doctrine chrétienne orthodoxe; je veux parler de la doctrine d'Ockam, qui, à force de revendiquer la volonté divine, la sépare presque de l'intelligence et de la bonté, et fait créer le monde à Dieu tel qu'il est, uniquement parce qu'il lui a plu de le faire ainsi, par un acte entièrement arbitraire;



sans regard à l'idée du juste et du bien. Mais c'est prétendre que Dieu a fait le monde par un acte de vouloir destitué de tout penser, ce qui est impossible, absurde, impie. Dieu n'est qu'en tant qu'il pense, comme en tant qu'il veut; sa pensée, et sa pensée éternelle, c'est l'idée même du bien, du juste, etc.; c'est avec sa pensée, avec ses idées, au sens platonicien, qu'il veut et qu'il agit; et, en agissant, il les imprime à ses œuvres. Le monde est donc empreint des idées, c'est-à-dire des pensées de Dieu. Le monde réalise le plan divin, le plan que Dieu a suivi et voulu suivre en formant le monde, par cette grande et dernière raison, à savoir, que Dieu est bon. Ainsi deux mille ans après Platon, nous pouvons dire encore : « Quiconque, instruit par des hommes sages, admettra ceci comme la raison principale de l'origine et de la formation du monde, sera dans le vrai. »

PAGE 136.

Dans le système du monde, tel que Platon l'expose, il n'y a et il ne peut y avoir qu'un seul Dieu; Platon le dit mille fois, et Aristote le répète après lui. Pour tous les deux, les dieux ne sont pas autre chose que les astres, et, au premier rang, les étoiles fixes. C'est là l'esprit de toute la philosophie ancienne, et Aristote a suivi Platon lorsqu'il a dit (*Métaphys.*, liv. XII,

ch. 8) : « Une tradition venue de l'antiquité la plus  
 « reculée, et transmise à la postérité sous l'enveloppe  
 « de la fable, nous apprend que les astres sont des  
 « dieux, et que la divinité embrasse toute la nature.  
 « Tout le reste sont des mystères ajoutés pour per-  
 « suader le vulgaire dans l'intérêt des lois et pour l'uti-  
 « lité commune.... » Pour les démons, qui, dans la my-  
 thologie païenne, venaient après les dieux, et étaient  
 dieux eux-mêmes, Platon s'en exprime avec une cir-  
 conspection qui marque à la fois son opinion person-  
 nelle et son respect pour les croyances populaires.  
 « Quant aux autres démons, il faut s'en rapporter  
 « aux récits des anciens, qui, étant descendus des  
 « dieux, *comme ils le disent*, connaissent sans doute  
 « leurs ancêtres. On ne saurait refuser d'ajouter foi  
 « aux enfants des dieux, quoique leurs récits ne soient  
 « pas appuyés sur des raisons vraisemblables ou cer-  
 « taines. Mais, comme ils prétendent raconter l'his-  
 « toire de leur propre famille, nous devons nous  
 « soumettre à la loi et les croire. »

PAGE 138. — Chaque âme placée dans celui des  
 organes du temps qui convient le mieux à sa  
 nature deviendra nécessairement un animal  
 religieux. BEKKER, page 44 : δέοι δὲ σπαρείσας  
 αὐτὰς εἰς τὰ προσήκοντα ἑκάστοις ἕκαστα ὄργανα χρό-  
 νου φύνηι ζῶον τὸ θεοσεβέστατον.

Stalbaum, ne voyant pas de motif et de sens à cet accusatif *σπαρείσας αὐτάς*, propose de lire *δέοι δὲ μετὰ σπαρείσας αὐτάς.....* Cette leçon, très-arbitraire, est aussi très-inutile; il faut entendre que chaque âme, distribuée dans tel ou tel astre, devient un animal religieux. Platon aurait pu dire : *δέοι δὲ σπαρείσας αὐτάς... φύναι ζῶα*, ou bien *σπαρείσαν αὐτῶν ἑκάστην... φύναι ζῶον*. Mais il est inutile de s'arrêter à faire voir que toutes ces leçons reviennent au même.

## PAGE 139.

Il est ici question de la célèbre métempsycose ou passage successif de l'âme à travers des formes diverses qui lui servent de punitions ou de récompenses. Stalbaum, en renvoyant aux passages analogues du *Phèdre*, du *Phédon*, du *Politique*, de la *République* (l. x) et des *Lois* (l. x), soutient qu'une comparaison et une étude sérieuse de tous ces passages montrent aisément un jeu d'esprit où jusqu'ici on a voulu voir une doctrine sérieuse : *Philosophum in hoc argumento tractando ingenii lusui nonnihil indulnisse ut in re quæ mentis humanæ intelligentiam superaret*. Il est pourtant singulier que Platon revienne aussi souvent, et dans des ouvrages écrits à toutes les époques de sa vie, sur une opinion qui serait à ses yeux un pur badinage. Il ne faut pas oublier que cette opinion était celle de la grande école

pythagoricienne, à laquelle Platon se rattache. J'inclinerais plutôt à croire que Platon ne la donne ni comme un simple jeu d'esprit, ni comme une doctrine qui lui soit propre ou qu'il veuille sérieusement soutenir, mais comme une opinion plus ou moins vraie, mais spécieuse et considérable, puisqu'elle émane d'une école telle que l'école pythagoricienne, et qu'elle se lie à la doctrine de l'immortalité de l'âme. Platon a emprunté à Pythagore la théorie de la métempsycose comme celle de la réminiscence. C'est là, pour ainsi dire, sa mythologie, quand il ne peut trouver dans celle de son temps les images dont il a besoin, qu'il arrive à la limite qui sépare le certain du vraisemblable, et qu'après avoir épuisé les démonstrations rationnelles, il s'adresse aussi à l'imagination et à l'âme dans le langage qui leur convient.

PAGE 140. — A moins qu'il ne devienne lui-même l'instrument de son malheur. BEKKER, p. 46.

Corrigez : de peur qu'il ne devienne lui-même.

PAGE 141. — « Ces sensations excitèrent alors de grandes et nombreuses émotions qui, venant à se rencontrer avec le courant intérieur, agitèrent violemment les cercles de l'âme, arrêtaient entièrement par leur tendance contraire le mouvement du même, l'empêchèrent

de poursuivre et de terminer sa course, en introduisant le désordre dans le mouvement du divers, de sorte que les trois intervalles doubles, et les trois intervalles triples, avec les intervalles d'un plus un demi, d'un plus un tiers et d'un plus un huitième, qui leur servent de liens et de moyens termes, ne pouvant être complètement détruits sans l'intervention de celui qui les a formés, furent au moins détournés de leur course circulaire, et égarés dans tous les sens et dans tous les mouvements désordonnés, autant que cela était possible.»

Il est évident qu'il s'agit ici seulement du trouble et de l'harmonie des facultés de l'âme, et Stalbaum remarque avec raison que ce passage, dont le sens ne peut être douteux, malgré le voile arithmétique et musical qui le couvre encore, éclaire cet autre passage sur l'âme du monde et la vie universelle, où il est fait un si formidable emploi de la géométrie et de la musique. Comme nous l'avons dit, il ne s'agit là, comme ici, que de rapports et de proportions d'où résulte l'harmonie du tout. Même en français, dans le langage le plus ordinaire, la géométrie et la musique fournissent naturellement leur expression à cet ordre de pensées.

PAGE 145. — Quand donc la lumière du jour

s'applique au courant de la vue, alors le semblable rencontre son semblable, l'union se forme, et il n'y a plus dans la direction des yeux qu'un seul corps qui n'est plus un corps étranger, et dans lequel ce qui vient du dedans est confondu avec ce qui vient du dehors. De cette union de parties semblables résulte un tout homogène qui transmet à tout notre corps, et fait parvenir jusqu'à l'âme les mouvements des objets qu'il rencontre ou par lesquels il est rencontré, et nous donne ainsi cette sensation que nous appelons la vue.

Stalbaum trouve déjà cette explication de la vision par deux courants lumineux, l'un extérieur et l'autre s'écoulant des yeux eux-mêmes, dans d'autres ouvrages de Platon, par exemple, dans la *République*, liv. VI. Mais la théorie de la vision que présente le livre VI de la *République* est tout autre que celle que nous avons ici. Dans la *République*, Platon dit tout simplement que, pour qu'il y ait sensation de la vue, il ne faut pas seulement un œil doué de la faculté de voir, et un objet visible, mais encore la lumière qui permette à la vue de s'exercer et à l'objet visible d'être vu, et cette lumière vient du soleil (voyez notre trad., t. X, p. 53, etc.). Il n'est point question de deux courants homogènes, l'un intérieur et l'autre extérieur. Stalbaum est beaucoup plus fondé à rapporter cette

opinion à Empédocle. Toutefois un examen attentif pourrait conduire à un résultat différent. Empédocle, dit Aristote, explique la vision tantôt par une lumière qui sort des yeux, tantôt par des effluves venant des objets (*de sensu*, c. 3). Or, Platon n'adopte ni l'une ni l'autre de ces explications : il les réunit. Depuis on retrouve cette théorie de la vision dans une foule d'auteurs que cite Stalbaum (p. 192-198). Elle conduit à une théorie du sommeil nocturne, qu'Aristote rappelle et combat dans l'ouvrage déjà mentionné.

PAGES 145-146. — Car les paupières, que les dieux ont faites pour être les gardiennes et les conservatrices de la vue, retiennent au dedans, en se fermant, la puissance du feu; celle-ci, comprimée, ralentit et tempère les mouvements intérieurs : de là le repos. BEKKER, p. 51-52 : σωτηρίαν γὰρ ἦν οἱ θεοὶ τῆς ὀψεως ἐμηχανήσαντο, τὴν τῶν βλεφάρων φύσιν, ὅταν ταῦτα ζυμύσῃ, καθείργνυσι τὴν τοῦ πυρὸς ἐντὸς δύναμιν, ἣ δὲ διαχεῖ τε καὶ ὁμαλύνει τὰς ἐντὸς κινήσεις, ὁμαλυνθειςῶν δὲ ἡσυχία γίγνεται.

Stalbaum (p. 195 et 196) rapporte ἣ δὲ διαχεῖ, etc., à ἣ τῶν βλεφάρων φύσις. Impossible à tous égards. Il faut le rapporter à δύναμις τοῦ πυρὸς ἐντὸς, comme ὁμαλυνθειςῶν se rapporte à τὰς ἐντὸς κινήσεις. Seulement, par la pensée, il faut entendre δύναμις τ. π. ε.

καθειργνημένη, *compressa*, comme ajouté fort bien Ficin.

PAGE 151. — Mais, me renfermant dans la vraisemblance, comme je l'ai fait depuis le commencement de ce discours, je tâcherai d'émettre des opinions qui ne soient pas moins vraisemblables que celles des autres, et de traiter de nouveau mon sujet dans son ensemble et dans ses détails avec plus d'étendue qu'auparavant. BEKKER, p. 57 : τὸ δὲ κατ' ἀρχὰς ῥηθὲν διαφυλάττων, τὴν τῶν εἰκότων λόγων δύναμιν, πειράσομαι μηδενὸς ἧττον εἰκότα, μᾶλλον δὲ καὶ ἔμπροσθεν ἀπ' ἀρχῆς περὶ ἐκάστων καὶ ζυμπάντων λέγειν.

La difficulté tombe sur μᾶλλον δὲ καὶ ἔμπροσθεν. J'ai traduit comme s'il y avait μᾶλλον δὲ ἢ κατὰ τὰ ἔμπροσθεν ou μᾶλλον δὲ ἢ προσθέν. La nécessité seule m'a suggéré cette correction qui est loin de me satisfaire ; autrement, il faut supprimer entièrement καὶ ἔμπροσθεν, comme l'ont fait Ficin et Le Roy. La correction de Stalbaum, page 304 : μᾶλλον δὲ κατὰ τὰ ἔμπροσθεν, *superioris disputationis exemplo*, est tout à fait insuffisante ; car ce qu'il doit y avoir de semblable entre les premiers discours et le discours actuel, c'est la vraisemblance, et cela a été déjà dit : τὸ δὲ κατ' ἀρχὰς ῥηθὲν διαφυλάττων. Il s'agit maintenant de dire en quoi le discours actuel différera du



précédent , et cette différence consiste dans des développements plus étendus sur chacune des parties et sur l'ensemble du sujet ; et , en effet , ces développements vont avoir lieu. Voilà pourquoi Timée invoque le secours de Dieu dans cette recherche ardue et inaccoutumée : ἀτόμου καὶ ἀήθους διηγήσεως. Plus bas, on trouve encore : δεῖ δ' ἐναργέστερον εἰπεῖν... καὶ διότι προαπορηθῆναι περὶ πυρὸς καὶ τῶν μετὰ πυρὸς ἀναγκαῖον.

PAGE 152. — La suite de ce discours semble nous contraindre à introduire un nouveau terme difficile et obscur. Et page 155 : Maintenant il faut reconnaître trois genres différents, ce qui est produit, ce en quoi il est produit, ce d'où et à la ressemblance de quoi il est produit, etc.

Le troisième terme que Platon introduit sur la scène entre le monde actuel, tel qu'il est, et les idées, c'est-à-dire le modèle, le plan sur lequel il a été fait, c'est ce en quoi et avec quoi il a été fait, c'est-à-dire la matière, la matière primitive, sans mouvement, sans forme et sans lois par elle-même, et qui ne reçoit tout cela que de Dieu, à l'aide des idées. Platon compare Dieu au père, la matière à la mère, et le monde actuel au fils. Aristote ne s'est pas fait faute d'emprunter ici beaucoup à Platon.

mais sans le citer, et quelquefois même en le critiquant. Par exemple, dans le premier livre de la *Métaphysique*, chapitre v (voyez notre traduction, p. 149-152), Aristote accuse Platon de n'admettre que deux principes sur les quatre qu'il établit, à savoir, celui de l'essence et celui de la matière. Comment! Platon n'a pas admis ce troisième principe qu'Aristote appelle ἀρχὴ κινήσεως, τὸ αἴτιον, et que Platon appelle ici τὸ ὄθεν, le principe de la cause? Il n'a point admis le quatrième principe d'Aristote, le principe de la cause finale, que Socrate connaissait déjà parfaitement, qui remplit le *Phédon*, la *République*, le *Timée*? Si la cause finale c'est le bien, en vérité il est par trop étrange d'accuser Platon de n'avoir pas fait une assez grande place à l'idée du bien. Loin de là, on a pu lui reprocher quelquefois d'avoir abusé du principe des causes finales.

PAGE 155. — Ces êtres qui sortent de son sein et y rentrent sont des copies des êtres éternels, façonnés sur leur modèle d'une manière merveilleuse et difficile à exposer, dont nous parlerons plus tard. BEKKER, page 60 : ὃν εἰσαυθῆς μέτιμεν.

Plus tard, en effet, dans ce même dialogue, Platon fait voir comment toutes choses ont été formées sur le modèle des idées. Stalbaum, p. 212, entend par

εἰσαυθῆς, non pas un autre endroit du *Timée*, mais un autre ouvrage de Platon; et, supposant que le *Parménide* est le dialogue où Platon traite avec le plus d'étendue de la participation des choses aux idées, il croit pouvoir inférer de là que le *Parménide* est postérieur au *Timée*. En attendant l'édition du *Parménide* que promet Stalbaum, avec des prolégomènes où ce dialogue doit être expliqué pour la première fois, nous ne pouvons voir dans tout ceci qu'une hypothèse fondée sur une hypothèse. D'abord la participation des choses aux idées est indiquée dans le *Parménide*; mais elle n'y est point traitée à fond. Ensuite, chaque dialogue de Platon est un tout complet et achevé, un être vivant et animé qui se suffit à lui-même. Il est contraire à l'art antique et à toutes les habitudes de Platon, de renvoyer d'un dialogue à un autre, à moins qu'il n'y ait une suite de dialogues formant un seul et même ouvrage.

PAGE 156. — Un certain être invisible, contenant toutes choses en son sein, et recevant, d'une manière très-obscur pour nous, la participation de l'être intelligible, un être, en un mot, très-difficile à comprendre. BEKKER, p. 62 : ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλώτατον αὐτὸ.....

Stalbaum, après *δυσαλώτατον*, sous-entend *αὐτῷ*, c'est-à-dire *νοητῷ*. Mais le seul sous-entendu nous paraît être *ἡμῖν*, comme l'indique assez *ἀπορώτατα* qui précède. et cette phrase qui suit : *καθ' ὅσον δὲ ἐκ τῶν προειρημένων δυνατὸν ἐφικνεῖσθαι τῆς φύσεως αὐτοῦ*.

PAGE 159. — Cependant, comme toute image n'est pas la même chose que le modèle sur lequel elle est faite, sans relever non plus d'elle-même, mais qu'elle est toujours la représentation d'un être différent d'elle, etc. BEKKER, page 64 : *ἐπεὶπερ οὐδ' αὐτὸ τοῦτο ἐφ' ᾧ γέγονεν ἑαυτῆς ἐστίν, ἑτέρου δὲ τίνος ἀεὶ φέρεται φάντασμα*, etc.

J'ai entendu et j'ai traduit comme s'il y avait : *οὐδ' ἑαυτῆς ἐστίν*, sans avoir aucun manuscrit pour cette correction, mais dans l'impossibilité de tirer autrement aucun sens de ces *verba obscurissima*, comme les appelle avec raison Stalbaum. Sans ce second *οὐδέ*, une des deux hypothèses qui se présentent naturellement ne serait point exprimée, et par conséquent la conclusion *διὰ ταῦτα*, etc., aurait moins de force.

PAGE 161-170.

Stalbaum, p. 233 *sqq.*, prouve très bien, dans une note intéressante, qu'Aristote (*de Cælo*, III, 1)

n'a pas compris Platon, et qu'il s'agit ici, non de surfaces idéales, mais de solides véritables, terminés par des surfaces. Il paraît que chez les pythagoriciens aussi le triangle était l'instrument de la formation du monde (voyez Boeckh, *Philolatus*, p. 154). Il est certain, comme le dit Stalbaum, qu'il y a dans ce passage beaucoup d'idées empruntées à l'école ionienne et atomistique, et combinées avec le système mathématique des pythagoriciens, le tout formant une théorie propre à Platon.

PAGE 171. — Le cercle de l'univers, qui comprend en soi tous les genres, et qui, par la nature de sa forme sphérique, aspire à se concentrer en lui-même, resserre tous les corps, et ne permet pas qu'aucune place reste vide.

Ici, comme plus bas, dans la suite du *Timée*, Platon combat la théorie atomistique du vide. Aristote s'est joint à Platon, *Phys.*, IV, 7; *De natur. auscult.*, IV, 10, 11, 12, 13; *De generat. et corrupt.*, I, 8.

PAGE 172. — Outre cela, il faut songer, etc.

Distinction du feu et de la lumière, de l'air et de l'éther; formation de l'eau, du froid, de la glace, des métaux, de la grêle, de la neige, de la gelée, de la rosée, etc. On ne lira pas sans intérêt, même aujour-

d'hui, cette physique et cette météorologie, que Platon termine ainsi, p. 174 : « Il ne serait pas difficile  
« de décrire encore d'autres phénomènes de cette  
« nature, en cherchant toujours la vraisemblance; et  
« celui qui, pour se délasser, laissant de côté l'étude  
« de ce qui est éternel, et discourant avec vraisem-  
« blance sur ce qui a un commencement, se procure  
« ainsi un plaisir sans remords, celui-là se ménage  
« durant sa vie un amusement sage et modéré. » La  
physique purement expérimentale ne paraissait à  
Platon qu'un sage délassement; il eût pensé tout  
autrement de la physique mathématique, si elle eût  
été connue de son temps, et il s'explique bien diffé-  
remment sur l'astronomie. Son génie était particulière-  
ment porté vers les mathématiques, vers la recherche  
des lois et des idées en tout genre; et c'est parce que  
le temps n'était pas venu de trouver de véritables lois  
en physique, en météorologie et en histoire naturelle,  
qu'il s'est moins occupé de ces sciences, bien qu'il  
en sût tout ce qu'on en savait en son siècle, et que  
le *Timée* atteste même des combinaisons ingénieuses.  
Au contraire, Aristote était moins versé dans les  
sciences mathématiques et dans l'astronomie : son  
domaine était tout ce qui tombe sous l'expérience.  
Fils d'un habile médecin, lui-même grand natura-  
liste, il a produit d'abord une école de naturalistes  
et de physiciens, tandis que c'est à Platon et aux

pythagoriciens que se rattachent les mathématiciens et les astronomes de l'antiquité.

PAGE 177. — Si la terre que l'on a desséchée au feu renferme encore quelque humidité, elle devient, en se refroidissant, une pierre de couleur noire. BEKKER, p. 80 : γέγονε τὸ μελάν χρώμα ἔχον λιθός.

Stalbaum, p. 351, s'étonne que des critiques aient cherché de quelle pierre il est question, quand l'omission de l'article indique qu'il s'agit de toute pierre noire. Nous pourrions nous étonner à notre tour que Stalbaum ait pu croire, parce qu'un article est omis, que Platon parle ici de toute espèce de pierres noires, quand partout, et dans ce qui précède et dans ce qui suit, il parle toujours de corps déterminés, par exemple, dans cette même phrase, de la tuile. La pierre en question est le basalte, selon Lindau.

PAGE 178. — L'air condensé avec force ne peut être dissous, si l'élément dont il est formé n'est lui-même détruit. BEKKER, page 81 : βία δὲ ἀέρα ξυστάντα οὐδὲν λύει πλὴν κατὰ τὸ στοιχεῖον.

L'élément dont l'air est formé sont les triangles dont il est question dans la phrase précédente. Πλὴν est dans tous les manuscrits, et donne un sens fort

convenable. Lindau, et, après lui, Ast et Stalbaum, corrigent  $\pi\lambda\eta\nu$  en  $\pi\acute{\alpha}\lambda\iota\nu$ , correction arbitraire et peu raisonnable d'ailleurs; car ce serait dire que l'air condensé avec force ne peut jamais être décomposé à aucune condition. Ficin a lu  $\pi\lambda\eta\nu$  : *nisi per elementum*. Le Roy: *l'air assemblé violemment n'est dissoluble que par l'élément*.

PAGES 180-181.

Explication de la chaleur par l'acuité et le mouvement des éléments du corps chaud. Théophraste cite cet endroit, Ed. Schneider, t. IV, p. 532, et Aristote combat la théorie de Platon, *De gener. et corrupt.*, l. II, c. 2.

PAGES 181-185. — La légèreté et la pesanteur s'expliqueront facilement....

Stalbaum, p. 259, voit ici le germe de la théorie moderne de la force centripète et de la force centrifuge, et il place l'explication de la pesanteur par la densité des parties et leur similitude au-dessus de celle d'Aristote, *De cælo*, I, 6 et 8; II, 6; III, 1; *Auscult. phys.*, VII et VIII, etc.; Théophraste, *De sensu et sensili*, 88; Simplicius, sur la *Physique* d'Aristote, p. 469 et 615. Et encore remarquons que, pour être juste, ce n'est pas avec Aristote, venu plus tard, au milieu de



lumières et de ressources bien plus étendues, c'est avec ses devanciers et ses contemporains, et particulièrement avec Anaxagoras, Empédocle et Démocrite, qu'il faudrait comparer Platon.

## PAGE 185.

Théorie de la sensation : Première condition : impression faite par l'objet sur une partie quelconque du corps ; seconde condition : que cette partie soit assez mobile pour communiquer cette impression aux parties qui forment un cercle autour d'elle, en produisant sur ces parties la même impression qu'elle a reçue, jusqu'à ce que le mouvement parvienne de proche en proche à l'intelligence, et l'avertisse de la présence de l'agent ; car c'est en qualité d'agent que l'objet nous est donné. Supposez le contraire, supposez que l'impression ait lieu sur une partie du corps peu sensible qui ne la communique pas aux autres, l'impression locale n'est pas suivie d'une modification générale de l'économie, aperçue par l'intelligence, c'est-à-dire de sensation. Cette théorie de la sensation est à peu de chose près celle qui, par Aristote, s'est introduite dans l'école et y subsiste. — La théorie de la douleur et du plaisir ici exposée est celle du *Philèbe* et de la *République*. — Quant aux sensations particulières, propres aux

différents sens, Stalbaum pense que les opinions exprimées dans le *Timée*, au nom de Timée le pythagoricien, doivent être en grande partie rapportées à des physiologistes de l'école pythagoricienne, et souvent aussi à Empédocle. Il serait surtout curieux de rechercher les traces historiques de la théorie des couleurs, qui se lie à celle de la vision. Stalbaum, qui est très-instructif sur tous ces points, cite un passage de l'histoire de la théorie des couleurs de Goethe, où le grand poète expose et discute la théorie d'Empédocle et de Platon, *Geschichte der Farbenlehre*, 1, 1 et 4; II, 8.

PAGE 195.

Nous reproduirons le passage qui termine la partie physique du *Timée*, pour faire voir avec quelle injustice, presque voisine du ridicule, Aristote accuse Platon d'avoir méconnu ou négligé le principe de la cause finale et du bien, et en même temps quelle ignorance il y a à prendre Platon pour un mystique qui méprise les faits, les causes prochaines et nécessaires, et ne considère que la cause divine et l'idée du bien. « Dieu employa toutes ces causes pour auxiliaires, mais il mit lui-même le bien dans toutes les choses engendrées. C'est pour cela qu'il faut distinguer deux sortes de causes, l'une nécessaire et l'autre

« divine ; et nous devons chercher en toutes choses la  
 « cause divine pour jouir d'une vie heureuse autant  
 « que notre nature le comporte : mais nous devons aussi  
 « étudier les causes nécessaires en vue de la cause  
 « divine elle-même, nous persuadant que sans elles il  
 « est impossible de comprendre cet objet suprême de  
 « nos études , ou de le connaître même de quelque  
 « façon que ce soit. »

Newton aurait-il fait difficulté de prendre ce passage comme la dernière expression du vrai but et de la vraie direction de ses recherches ?

PAGE 197. — D'abord le plaisir, le plus grand appât du mal ; puis la douleur, qui fait fuir le bien ; l'audace et la peur, conseillers imprudens ; la colère implacable ; l'espérance, que trompent aisément la sensation dépourvue de raison et l'amour qui ose tout. BEKKER, p. 97 :

πρῶτον μὲν ἡδονήν, μέγιστον κακοῦ δέλεαρ, ἔπειτα λύπας, ἀγαθῶν φυγὰς, ἔτι δ' αὖ θάρρος καὶ φόβον, ἄφρονε ζυμβούλω, θυμὸν δὲ δυσπαραμύθητον, ἐλπίδα δ' εὐπαραγωγὸν αἰσθήσει τε ἀλόγῳ καὶ ἐπιχειρητῇ παντὸς ἔρωτι.

Stalbaum soupçonne ici un fragment de quelque poète. En effet le style de ce passage est poétique, et on y reconnaît tantôt des commencemens, tantôt des fins d'hexamètres. Mais c'est un art de la grande

prose grecque comme de la grande prose française, de semer de temps en temps avec sobriété des fragments de vers pour l'ornement et l'harmonie du langage. La raison décisive contre la conjecture de Stalbaum, c'est que toute l'antiquité a cité ce passage classique sans y voir aucun emprunt. Est-il possible de supposer que des critiques et des lettrés comme Longin et Plutarque, si versés dans la littérature de leur pays, n'eussent pas reconnu le poète cité par Platon, s'il y avait ici un autre poète que Platon lui-même? Voyez Longin, sect. xxxiii, 5, et Plutarque, *De sera numinis vindicta*, etc.—Stalbaum entend par ces mots : λύπας, ἀγαθῶν φυγᾶς, que quand on se livre à la douleur on perd le sentiment des biens de la vie : *Quoniam qui iis indulgent, eos vitæ bonorum pænitere solet*. Ce serait là un vrai lieu commun et presque une tautologie. J'entends la phrase de Platon dans l'esprit de Platon, c'est-à-dire, dans un sens moral. Le plaisir attire le mal, le mal moral; la douleur fait fuir le bien, nous détourne du bien; car c'est ordinairement pour éviter la douleur qu'on trahit le devoir.

PAGE 198. — Le cœur, le principe des veines et la source d'où le sang se répand, etc. BEKKER, p. 98 : τὴν δὲ δὴ καρδίαν ἄμμα τῶν φλεβῶν καὶ πηγὴν τοῦ περιφερομένου, etc.

Les anciennes éditions donnent seulement ἄμα τῶν

φλ.; Bekker ἄμμα, d'après plusieurs manuscrits, parmi lesquels celui de Paris; Toup propose νᾶμμα; trois bons manuscrits donnent ἀρχὴν ἄμα τῶν φλ., etc., leçon que Stalbaum a adoptée. Je ne décide point entre la leçon de Bekker et celle de Stalbaum, bien que j'aie suivi cette dernière dans la traduction. — C'est ici que commence à se faire sentir l'importance de l'ouvrage de Galien, *De placitis Hippocratis et Platonis*, particulièrement au livre VIII. Une édition spéciale de cet écrit précieux serait un grand service rendu à la philosophie ancienne.

PAGE 199. — Les dieux placèrent le poumon autour du cœur, comme un de ces corps mous qu'on oppose dans les sièges aux coups du bélier. BEKKER, p. 99 : οἶον ἄμμα μαλακόν.

Ficin : *Quasi mollem saltum*, ce qui ne présente aucun sens. Stalbaum, qui maintient cette leçon, l'entend comme s'il y avait μαλακῶς ἀλλομένη, *abstractum pro concreto positum est, in quo nemo temere hærebit*. Cette raison ne peut me décider. Plusieurs manuscrits, entre autres celui de Paris, donnent ἄμμα. Toup, sur Longin, pag. 392 de l'édition de Weiske, propose de lire, d'après Longin et d'après Alcinoüs, μάλαγμα. Que ce soit l'expression même de Platon ou son interprétation, je me suis arrêté à

cette dernière leçon , parce qu'elle offre un sens raisonnable. Il me semble que οἶον suppose ici une comparaison positive ; que partout, dans ce passage, οἶον a cette force, οἶον φάτνην , etc. ; il faut donc ici un sujet déterminé de comparaison que je ne puis trouver que dans μάλαγμα.

PAGE 201.

Platon admet ici la divination , le pressentiment , mais seulement dans trois états : le songe, la maladie, l'enthousiasme. En effet, ces trois états modifient l'âme merveilleusement, et lui suggèrent des notions qu'elle n'a point dans les conditions ordinaires de son exercice. Mais le sage Platon se hâte d'ajouter que c'est à l'homme bien éveillé , à l'homme sain , à l'homme de sang froid , qu'il appartient d'examiner avec prudence ce qu'il a recueilli dans son passage à travers l'état extraordinaire où il s'est trouvé. Voyez sur l'enthousiasme le passage du *Phèdre* et celui du *Banquet* , sur les prophètes ou devins, le *Phèdre* encore, le VIII<sup>e</sup> livre de la *République* , et le passage de Plotin , *Ennéades*, IX , 6.

PAGES 204-205.

Il est digne de remarque que Platon fasse une seule et même substance de l'encéphale et de la

moelle épinière. L'expression même de moelle allongée se retrouve à peu près ici. Cette moelle est représentée comme l'ancre à laquelle Dieu a attaché les liens de l'organisation animale tout entière.

On lit plus haut, p. 144 : « Jugeant que les parties antérieures de notre corps sont plus nobles et plus propres à commander que les parties postérieures, les dieux voulurent que notre mouvement se fit plutôt en avant qu'en arrière. Il fallut donc que le devant de notre corps fût distinct de l'autre côté, et formé différemment. Pour cela, sur le globe de la tête, ils placèrent d'abord le visage, et sur le visage, les organes de toutes les facultés de l'âme. »

Il faut rapprocher cette phrase si remarquable de celle-ci, qui la complète. « Dieu sema dans la moelle tous les genres d'âmes; il divisa la moelle dès le principe en autant d'espèces qu'il devait y avoir d'espèces d'âmes, et il leur donna les mêmes qualités. »

Il est certain en effet que l'organisation du cerveau et le caractère de l'âme et de l'intelligence sont dans la plus étroite relation, et qu'à telle espèce de cerveau, à telle qualité de la moelle allongée, correspond en une certaine mesure telle qualité intellectuelle ou morale, par un lien ineffable dont Dieu seul a le secret. On ne s'attendait pas à trouver dans Platon le germe de la phrénologie dans ce qu'elle a de raisonnable.

Dans tout ce passage, comme dans le reste, τὰ νεῦρα, que nous avons traduit par *nerfs*, ne signifie pas les nerfs dans le sens moderne, car les anciens n'en avaient aucune idée, mais les tendons des muscles.

PAGES 206-207.—Celui qui nous a formés, ayant mêlé dans une juste proportion de l'eau, du feu et de la terre, et ajouté à ce mélange un levain composé de parties aigres et salées, produisit ainsi la chair molle et pleine de suc.

C'est la formation de la chair d'après Hippocrate. *OEcon. Hippoc.*, au mot *σάρκες*. Voyez Galien, *De usu partium*, I, 3.

PAGE 215. — Il plaça le reste du filet dans les parties creuses de notre corps, etc.

Stalbaum, p. 318-319, explique parfaitement cet obscur passage sur la respiration. Dans toute sa note je ne trouve qu'une légère erreur. A ces mots : τὸ δὲ πλέγμα, ὡς ὄντος τοῦ σώματος μανοῦ, δύεσθαι εἴσω δι' αὐτοῦ καὶ πάλιν ἔξω, etc., Stalbaum pense que par τοῦ σώματος il ne faut pas entendre le corps proprement dit, mais la substance du πλέγμα, c'est-à-dire du poumon. Il croit aussi que αὐτοῦ se rapporte, non pas à τοῦ σώματος, mais à τὸ δὲ ἄλλο κύτος τοῦ κύρτου.



Mais la masse et le filet, τὸ πλέγμα et τὸ κύρτον, sont la même chose. Platon a dit plus haut : τὸ δὲ ἄλλο κύτος τοῦ κύρτου (c'est-à-dire τοῦ πλέγματος) περὶ τὸ σῶμα ὅσον κοῖλον περιέφυσε. Je prends donc τοῦ σώματος dans le même sens que τὸ σῶμα, et je pense qu'il s'agit du corps, de l'enveloppe corporelle dans le creux de laquelle le filet, le poumon, est placé; et comme cette enveloppe n'est pas solide et compacte, mais flexible et poreuse (μανοῦ), le filet ou poumon, avec l'air dont il est composé, s'échappe par les pores, passe et repasse à travers cette enveloppe, δι' αὐτοῦ. C'est à quoi se rapportent διὰ μανῶν τῶν σαρκῶν, qui suit, page 321.

PAGES 220-221. — Le mode de réplétion et d'évacuation est le même que celui d'après lequel tout mouvement se fait dans l'univers : le semblable se porte vers le semblable. Les corps qui nous environnent au dehors ne cessent de dissoudre le nôtre et d'en disperser les parties, en attirant chacune d'elles vers ce qui est de même nature; et, au dedans de nous, les parties de notre sang, divisées et réduites, sont obligées, comme tout ce qui est animé sous le soleil, de suivre l'impulsion commune à tout l'univers. BEKKER, p. 119 : ὡσπερ ὑπ' οὐρανοῦ ξυνεστῶτος ἐκάστου τοῦ ζώου, etc.

Stalbaum, p. 326 : « *Junge sic* : ὑπὸ ζυνεστῶτος ἐκάσ-  
του τοῦ ζώου ὡσπερ ὑπ' οὐρανοῦ. » Je ne puis voir quel  
sens résulterait de ces deux ὑπό ; pour moi j'entends  
comme s'il y avait ὡσπερ ἐφ' ἐκάστου τοῦ ζώου ζυνεστῶτος  
ὑπ' οὐρανοῦ, comme il en est de tout être animé sous  
le ciel. C'est une sorte de reproduction de cette  
phrase qui précède : καταπερ ἐν τῷ παντί παντός ἡ  
φώρα γέγονεν. — Remarquez ici la tendance perpé-  
tuelle de Platon de trouver un rapport entre les lois  
générales du monde et les lois particulières de cha-  
que petit monde, par exemple ici, de la physiologie;  
tant est vif dans cet admirable esprit le sentiment  
de l'harmonie et de l'unité de l'univers.

PAGE 228. — Le remède en est difficile ; car les  
fièvres ne tardent pas à s'y joindre et à y  
mettre fin. BEKKER, p. 127 : ὦν καὶ τὸ φάρμακον  
χαλεπὸν· πυρετοὶ γὰρ οὖν δὴ τὰ τοιαῦτα ἐπιγιγνόμενοι  
μάλιστα λύουσιν.

Je propose d'entendre λύουσιν dans le sens d'une  
terminaison mortelle ; autrement je ne comprendrais  
pas le γὰρ qui lie cette phrase à ce qui précède. Voici  
le sens qui en résulterait : « Les maladies sont très-  
difficiles à guérir, car la fièvre qui survient les gué-  
rit. » Il est plus naturel d'entendre : car la fièvre en  
survenant termine d'une manière fâcheuse de pa-  
reilles maladies ; c'est la terminaison propre de ces  
maladies μάλιστα λύουσιν. Je conviens qu'alors il faut

draît prendre dans le même sens le mot λύει, d'une phrase analogue d'Hippocrate, que cite Lindau; *Aphorismes*, IV, 57: ὑπὸ σπᾶσμου ἢ τετάνου ἐνοχλουμένῳ πυρετὸς ἐπιγιγνόμενος λύει τὸ νόσημα. Reste à savoir si dans le tétanos ou dans de grandes convulsions, la fièvre en survenant guérit ou tue: il semble qu'elle fait tantôt l'un, tantôt l'autre.

## PAGE 229.

Platon attribue l'épilepsie à une perturbation du cerveau produite par la pituite et la bile noire. Telle est aussi la cause qu'Hippocrate assigne à la folie, *De insania*, etc. En général, dans toute sa médecine, Platon fait une grande part à la bile, et il peut être considéré comme humoriste.

PAGE 232. — Malheur qui peut arriver à tout le monde, malgré qu'on en ait. BEKKER, p. 130: παντὶ δὲ ταῦτα ἐχθρὰ καὶ κακόν τι προσγίγνεται.

Je conviens que les meilleurs manuscrits donnent la leçon κακόν τι; Bekker la maintient, et Stalbaum cherche à l'expliquer; mais comme la conjecture de Cornarius, ἄκοντι, est confirmée par deux bons manuscrits de Florence et du Vatican, je n'ai pas hésité à l'adopter. Cette maxime, que tout le monde peut avoir, malgré soi, reçu du ciel ou des hommes un mauvais tempérament ou une mauvaise éducation, est comme

le pendant de cette autre maxime platonicienne : Nul n'est méchant malgré soi : κακὸς ἐκὼν οὐδέίς. — Rien de plus sage et de plus beau que ce qui suit sur l'influence du corps sur l'âme, la contagion des exemples dont on est environné, et l'absence d'une doctrine qui enseigne le devoir à chacun de nous dès le berceau : d'où il résulte qu'il faut s'en prendre aux parents et au public plutôt qu'aux enfants, aux instituteurs plutôt qu'aux élèves, et qu'une sage indulgence est commandée par la justice.

Vient ensuite un petit traité d'hygiène qui est encore aujourd'hui tout aussi vrai et tout aussi applicable que du temps de Platon.

Le *Timée* est terminé par une explication de la formation des animaux, explication mêlée assez mal à propos d'un retour sur la métempsycose, laquelle a bien l'air ici d'être employée comme un pur ornement du discours. On se serait fort bien passé de cet ornement, qui dégrade au lieu de la rehausser la majesté des idées de Platon sur le règne animal et sur l'univers.

---

# NOTES

## SUR LE CRITIAS.

---

Mêmes secours que pour le *Timée*.

PAGE 249. — Supposons un peintre qui aurait à représenter des objets empruntés à l'humanité ou à la nature : nous savons quelle facilité et quelle difficulté il trouve à satisfaire le spectateur par la fidélité de ses tableaux. A-t-il eu à peindre la terre, des montagnes, etc..., nous sommes d'abord contents s'il a su en rendre à peu près quelque chose avec la moindre vraisemblance.... Mais, dès qu'un peintre entreprend de représenter des êtres humains, l'habitude que nous avons d'en voir et d'en observer nous fait découvrir toutes les fautes au premier coup d'œil. BEKKER, p. 146... περὶ τὰ θεῖά τε καὶ τὰ ἀνθρώπινα σώματα.....

Ἀνθρώπινα est la leçon de toutes les éditions et de tous les manuscrits, et elle est très-bonne ; car elle

exprime déjà le contraste que Platon développe ensuite par *ῥαστώνης τε πέρι καὶ χαλεπότητος*, et par *γῆν μὲν καὶ ὄρη..... θεῖα*, en opposition à *ἀνθρώπινα*, peut fort bien signifier ce qui n'est pas l'humanité, ce qui se rapporte à la nature, au monde, lequel a été démontré divin. Cette interprétation vaut encore mieux que la correction arbitraire inventée par Cornarius, et adoptée par Ast et Stalbaum, celle de *οὐράνια* au lieu de *ἀνθρώπινα*, correction qui efface d'abord l'opposition dont ce passage entier est rempli.

PAGE 255. — Une des meilleures preuves de l'incomparable fertilité de cette contrée, c'est qu'elle pouvait nourrir une grande armée composée de gens du voisinage dépendants de nous. BEKKER, page 153.... *στρατόπεδον πολὺ τῶν περὶ τὴν γῆν ἀργὸν ἔργων.*

J'avoue, avec Stalbaum, que je ne sais ce que signifie cette leçon que Bekker adopte, et qu'il tire de deux manuscrits. Je lis, avec toutes les anciennes éditions, et d'après l'excellent manuscrit de Paris, *στρατόπεδον πολὺ τὸ τῶν περιόικων*; et je ne vois pas pourquoi on supposerait, avec Stalbaum, que ce n'est point là la vraie leçon de Platon. Elle a été suivie par Ficin et par Ast. Ficin : *universum CIRCAGARUM exercitum*. Ast : *ACCOLARUM*. Stalbaum : *magnum exer*

*citum ex iis constantem qui* CIRCUMHABITARENT. Schneider, au mot περίοικοι, fait remarquer que dans la *Politique*, Aristote désigne souvent par περίοικοι et περιουκίδες, *benachbarte Unterthaenige und Sklavendienste leistende Bewohner*. Aristote, *Polit.* VI, 5, dit que les Carthaginois avaient coutume d'envoyer successivement quelques-uns d'entre eux πρὸς τὰς περιουκίας pour s'enrichir. M. Thurot traduit : *pour administrer les villes dépendantes du territoire de la république*, liv. VI, p. 409. Le dernier traducteur de la *Politique* d'Aristote, M. Saint-Hilaire (t. II, p. 316), traduit : *dans les colonies*. Ce sens est peut-être un peu trop spécial, et je préfère l'interprétation plus générale de Schneider (*eine benachbarte und untergebene Staat*). Ce pouvaient être des colonies proprement dites, ce pouvaient être aussi de simples dépendances, des provinces, des pays conquis et devenus sujets de l'état. Les colonies proprement dites s'appelaient ἀποικίαι. Aristote, dans la *Politique*, ne confond jamais ces deux mots.

PAGE 256. — Aussi, comme il arrive dans les longues maladies, notre pays, auprès de ce qu'il était autrefois, est devenu semblable à un corps malade tout décharné... etc. BEKKER, p. 154 : καταπὲρ ἐν ταῖς μακρῶν νόσοις.

Stalbaum, p. 398, lit avec tous les manuscrits :

καθάπερ ἐν ταῖς μικραῖς νήσοις. Voici les motifs qui m'ont fait préférer la leçon adoptée par Bekker.

1° Μικραῖς et μακραῖς sont de la permutation la plus simple, et la vraie différence des deux leçons est tout entière dans νήσοις au lieu de νόσοις. Une fois νήσοις adopté par un copiste, celui-ci aura dû mettre μικραῖς. Or, la leçon νήσοις est formellement condamnée par le meilleur de tous les manuscrits, celui de Paris, lequel, après avoir écrit νήσοις, donne la correction νόσοις. Voilà pour l'argument tiré des manuscrits.

2° Grammaticalement si on lit νήσοις, il faudrait que la phrase fût terminée et achevée avant πρὸς τὰ τότε, qui commence un autre ordre d'idées: or, cela n'est pas.

3° La première phrase est parfaitement complète jusqu'à λέλειπται δὴ. Y revenir par μικραῖς νήσοις, serait de mauvais goût; au contraire, pour amener la forte expression νοσήσαντος σώματος ὅστα, il est bon de mettre d'abord κατάπερ ἐν ταῖς μακραῖς νόσοις.

PAGE 257. — Dans une inondation qui est la troisième avant le désastre de Deucalion. BEKKER, p. 155: πρὸ τῆς ἐπὶ Δευκαλίωνος φθορᾶς τρίτον πρότερον ὕδατος ἐξαισίου γενομένου.

La note de Stalbaum, p. 400-401, explique très bien toute cette phrase; seulement je ne vois aucune raison décisive de substituer τρίτον à τρίτου, qui est dans tous les manuscrits, et se rapporte à ὕδατος ἐξαισίου.



PAGE 259. — . . . . En état de porter déjà les armes, et de les porter encore. BEKKER, p. 157 :

τὸ δυνατόν πολεμεῖν ἤδη καὶ τὸ ἔτι.

Il ne peut être question de la conjecture de Cornarius, κατὰ τὰ ἔτη, introduite dans le texte par Henri Etienne. Les manuscrits et les anciennes éditions donnent ἤδη καὶ τὸ ἔτι. Toutes les traductions sont plus ou moins défectueuses. Ficin : *jam in re bellica fortium* ; mais où est καὶ τὸ ἔτι ? Ast : *ad bellum gerendum nunc adhuc idonea*. Où est ἤδη ? Stalbaum : *qua valeret et posthac bellum gerere*. Encore ici il n'y a que la moitié du sens : il faut entendre des hommes et des femmes déjà en âge de porter les armes, et encore en âge de les porter, c'est-à-dire ni trop jeunes ni trop vieux.

PAGE 263. — On y trouvait aussi le fruit, etc.

BEKKER, p. 161 : ἔτι δὲ τὸν ἡμερον καρπὸν, τὸν τε ξηρὸν ὡς ἡμῖν τροφῆς ἕνεκά ἐστι καὶ ὅσοις χάριν τοῦ σίτου προσχρώμετα — καλοῦμεν δὲ αὐτοῦ τὰ μέρη ξύμπαντα ὄσπρια — καὶ τὸν ὅσος ξύλινος, πώματα καὶ βρώματα καὶ ἀλείμματα φέρων, παιδιᾶς τε ὡς ἕνεκα ἡδονῆς τε γέγονε δυσθησαύριστος ἀκροδρύων καρπός, ὅσα τε παραμύθια πλησμονῆς μεταδύρπια ἀγαπητὰ κάμνοντι τίθεμεν, ἅπαντα ταῦτα ἢ τότε ποτὲ οὔσα ὑφ' ἡλίῳ νῆσος ἱερὰ καλά τε καὶ θαυμαστὰ καὶ πλήθεσιν ἄπειρα ἔφερε.

Ce passage renferme l'énumération précise de certains fruits; ce qui le prouve, c'est qu'une fois Platon nomme τὰ ὄσπρια; tout le reste doit être également positif et déterminé. Au risque de me tromper, j'ai cherché partout des choses sous les mots.

1° Τὸν ἡμερὸν καρπὸν. J'ai entendu par là, avec Ficin : *Suavem vitis humorem*.

2° Τὸν τε ξηρὸν ὃς ἡμῖν τροφῆς ἐνεκά ἐστι. Le fruit qui nous sert de nourriture et qui est sec et solide ne peut être que le blé. Remarquez que τὸν ξηρὸν καρπὸν, opposé à τὸν ἡμερὸν καρπὸν, prouve encore que ce dernier fruit doit être un fruit qui donne du jus.

3° Καὶ ὅσοις χάριν τοῦ σίτου προσχρώμετα, καλοῦμεν δὲ αὐτοῦ τὰ μέρη ζύμπαντα ὄσπρια. Ici le substantif change, et n'est plus καρπὸν; c'est ὅσα οἷς πρ.; il est donc vraisemblable que ceci n'est pas la suite de ce qui précède, mais une nouvelle classe de fruits; en général, les fruits que nous appelons des légumes ou des céréales. Χάριν τοῦ σίτου a bien l'air de rappeler et de résumer τὸν τε ξηρὸν ὃς ἡμῖν τροφῆς ἐνεκά ἐστι.

4° Καὶ τὸν ὅσος ξύλινος, πώματα καὶ βρώματα καὶ αλείμματα φέρων. Quel fruit remplit ces quatre conditions, d'être ligneux, de fournir de quoi boire, de quoi manger, et de quoi se frotter ou se parfumer? Jene vois guère que le fruit du cocotier. En effet, l'enveloppe du coco est ligneuse; en s'ouvrant elle donne du lait très bon à boire, et une amande dont on peut ti-

rer de la nourriture et de l'huile. La seule difficulté, mais assez grave, est que le cocotier est un arbre des régions équatoriales; mais Platon avait très bien pu entendre parler en Égypte de cette plante de l'Orient, et même voir de ses fruits; et il est fort naturel qu'il ait placé cet arbre merveilleux dans son Atlantide, située à côté des colonnes d'Hercule.

5° Παιδιᾶς τε ὅς ἔνεκα ἡδονῆς τε γέγονε δυσθησαύριστος ἀκροδρύων καρπός. *Ἀκροδρύων καρπός* s'entend, en général, de *fructus arborum edules*; mais quel est celui de ces fruits bons à manger qui satisfait à ces deux conditions, d'être difficile à garder, et de servir à des jeux d'enfants? Cette dernière condition indique, ce semble, les noix; mais celles-ci sont faciles à garder. La châtaigne est plutôt *δυσθησαύριστος*; mais les enfants ne jouaient point avec. D'ailleurs les noix, comme les châtaignes, peuvent s'appeler *ἀκρόδρυα*, fruit à écorce.

6° Ὅσα τε παραμύθια πλησμονῆς μεταδώρα ἀγαπητὰ κάμνοντι τίθεμεν. Nul fruit particulier ne paraît ici désigné; il s'agit de toutes ces espèces de fruits qu'on servait au dessert, soit secs, soit confits, pour réveiller l'appétit.

Ἱερὰ καλὰ τε καὶ θαυμαστά. J'incline à penser, avec *Stalbaum*, que *Ἱερὰ* est une interprétation venue des lignes qui suivent; cependant je l'ai laissé dans la traduction, pour obéir aux manuscrits.

PAGE 266. — Soit de la ville elle-même, soit des pays qui lui étaient soumis. BEKKER, p. 165 :  
 ἐξ αὐτῆς τε τῆς πόλεως καὶ τῶν ἔξωθεν ὄσων ἐπῆρχον.

Ainsi l'Atlantide avait des sujets au dehors d'elle, comme l'antique Athènes avait des sujets dans son voisinage : οἱ ἔξωθεν ὄσων ἐπῆρχον semble bien répondre à στρατόπεδον πολὺ τῶν περιοίκων.

PAGE 267. — Deux sources intarissables, l'une froide et l'autre chaude, toutes deux admirables par l'agrément et la salubrité de leurs eaux, fournissaient à tous les besoins. BEKKER, p. 267..... πρὸς ἑκατέρου τὴν χρῆσιν.....

J'adopte par nécessité, et pour obtenir un sens raisonnable, la correction ἑκατέρου πρὸς τὴν χρῆσιν, avec Stalbaum et Ast contre Bekker, tous les manuscrits et Ficin : *ad utrumque usum*.

PAGE 268. — Au-delà des trois enceintes et des ports qu'elles formaient, était un mur circulaire commençant à la mer, et qui, suivant le tour de la plus grande enceinte et de son port à une distance de cinquante stades, venait fermer au même point l'entrée du canal du côté de la mer. BEKKER, p. 167..... καὶ συνέκλειεν εἰς ταυτὸν πρὸς τὸ τῆς διώρυχος στόμα τὸ πρὸς θαλάττης.

Il est évident que le premier πρὸς est dérivé de

celui qui suit, et qu'il faut le supprimer. Cette correction est admise par tout le monde, excepté par Bekker. Je l'admets aussi; mais je repousse cette autre correction de Stalbaum : τὸ τῆς διωρ. στόμα τῷ πρὸς θαλ. : *et fossæ ostium cum maris ostio in idem concludebat*. La leçon des manuscrits donne un sens bien plus raisonnable : un mur, parti de la mer et de l'embouchure du canal, faisait le tour de la grande enceinte, et revenait de l'autre côté fermer au même point l'embouchure du canal située vers la mer.

PAGE 274. — Ils obéirent aux lois, et respectèrent le principe divin qui leur était commun à tous. BÈKKER, page 172..... καὶ πρὸς τὸ ζυγγενὲς θεῖον φιλοφρόνως εἶχον.

Ficin : *erga divinum genus ipsis cognatum benigne affecti erant*. Ast : *comes erant erga divinum cognatum*. Rien de plus commode que le latin pour ne pas se compromettre et pour éviter les contre-sens en ne présentant aucun sens déterminé : grâce à Dieu, le français ne se prête pas à ces équivoques. Platon veut-il dire ici que les habitants de l'Atlantide, tant qu'ils conservèrent quelque chose de leur divine nature, demeurèrent obéissants aux lois, et bien disposés pour la divinité, dont ils étaient tous parents, c'est-à-dire religieux? ou bien veut-il dire qu'ils se montrèrent pleins de bienveillance (φιλοφρόνως)

les uns envers les autres à cause de leur parenté commune avec la divinité? Je tiens pour ce dernier sens, qui s'accorde mieux avec ce qui suit : que les habitants de l'Atlantide finirent par rompre la concorde qui faisait leur force, φιλίας τῆς κοινῆς et par s'abandonner à l'injustice, à la passion de l'argent et de la puissance, πλεονεξίας ἀδίκου καὶ δυνάμεως ἐμπιπλάμενοι.

PAGE 275. — Et, lorsqu'ils furent tous réunis, il leur dit. BEKKER, page 174 : καὶ ξυναγείρας εἶπεν.

Ficin, et avec lui presque tous les éditeurs et traducteurs, supposent que Jupiter prononce ici un discours direct, comme Dieu dans le *Timée* : sic est exorsus, et cela est probable; mais cela n'est pas certain. Le mot qui termine le *Critias*, εἶπεν, pouvait amener un discours indirect tout aussi bien qu'un allocution en forme.

J'ai joint au *Timée* et au *Critias* un écrit qui doit en être considéré comme un résumé clair et même agréable; je veux parler de l'ouvrage attribué à Timée de Locres sur l'âme du monde et sur la nature. Ce n'est sans doute qu'un écrit apocryphe, sorti, comme tant d'autres, de cette officine de contrefaçons, de cette fabrique d'archaïsmes en tout genre établie à Alexan-

drie un ou deux siècles avant notre ère. Le lettré qui a composé cette pièce avait certainement sous les yeux le dialogue de Platon, et il le reproduit en très grande partie. Bekker et Stalbaum ont cru devoir publier de nouveau ce petit ouvrage à la suite du *Timée*, et j'ai fait comme eux. Je me suis servi, comme Stalbaum, de l'édition de Gelder (Leyde, 1836), et je reproduis, en la corrigeant, la traduction de Le Batteux.

FIN.

1862  
1863  
1864  
1865  
1866  
1867  
1868  
1869  
1870  
1871  
1872  
1873  
1874  
1875  
1876  
1877  
1878  
1879  
1880  
1881  
1882  
1883  
1884  
1885  
1886  
1887  
1888  
1889  
1890  
1891  
1892  
1893  
1894  
1895  
1896  
1897  
1898  
1899  
1900

1862  
1863  
1864  
1865  
1866  
1867  
1868  
1869  
1870  
1871  
1872  
1873  
1874  
1875  
1876  
1877  
1878  
1879  
1880  
1881  
1882  
1883  
1884  
1885  
1886  
1887  
1888  
1889  
1890  
1891  
1892  
1893  
1894  
1895  
1896  
1897  
1898  
1899  
1900



---

# TABLE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS LE TOME DOUZIÈME.

---

	Pages
PARMÉNIDE.	1
TIMÉE.	95
CRITIAS.	245
TIMÉE DE LOCRES.	279
Notes.	305



# OEUVRES DE PLATON,

TRADUITES

PAR VICTOR COUSIN.

---

TOME XIII

et dernier.

*APPENDICE*

Contenant l'Épinomis, le Minos, le Clitophon, les Lettres, l'Axiochus, du Juste, de la Vertu, le Démodocus, le Sisyphe, l'Éryxias, les Définitions, les Pièces de vers, le Testament.

---

PARIS.

P.-J. REY, LIBRAIRE,

QUAI DES AUGUSTINS, 15.

---

M DCCC XL.

2007/10

DEPT. OF...

# ÉPINOMIS

OU

## LE PHILOSOPHE.

---

Mêmes interlocuteurs que dans les *Lois* :

L'ATHÉNIEN, CLINIAS LE CRÉTOIS, ET MÉGILLE  
LE LACÉDÉMONIEN.

CLINIAS. Nous voici rassemblés tous trois, comme nous en sommes convenus, toi, Mégille et moi, pour examiner de quelle manière nous traiterons de cette partie de la prudence qui, selon nous, préparerait parfaitement l'homme qui l'aurait comprise à acquérir toute la sagesse dont la nature humaine est capable. Car pour tout ce qui se rapporte d'ailleurs à la législation, nous en avons traité suffisamment, à ce qu'il nous semble. Mais cette question, la plus importante qu'on puisse agiter et résoudre, je veux dire quelles sciences peuvent faire un sage d'un homme mortel, nous ne l'avons ni agitée ni résolue. Abordons-la aujourd'hui; autrement nous laisserions imparfait un ouvrage que nous avons tous entrepris avec la résolution de nous expliquer avec clarté depuis le commencement jusqu'à la fin.

L'ATHÉN. C'est bien dit, mon cher Clinias; cependant tu vas entendre un discours qui te paraîtra étrange, quoiqu'à certains égards il ne le soit pas. La plupart de

ceux qui ont l'expérience de la vie s'accordent à dire que le genre humain ne saurait parvenir au vrai bonheur. Écoute-moi, et vois si sur ce point je ne pense pas aussi bien qu'eux. Je conviens qu'il est impossible aux hommes d'être véritablement heureux, à l'exception d'un très-petit nombre; mais la vérité de cette proposition me semble bornée à la vie présente, et je soutiens que tout homme a une espérance légitime de jouir après sa mort des biens en vue desquels il s'est efforcé de mener sur la terre une vie vertueuse, et de faire une fin pareille à sa vie. Je n'avance rien de bien profond et dont nous n'ayons quelque connaissance, Grecs et Barbares, lorsque je dis que pour tout être animé la vie est un état de souffrance, et cela dès le commencement. Car, soit qu'on considère cet être lorsqu'il est encore dans le sein de sa mère, puis à sa naissance, ou dans ses premiers accroissements et dans son éducation, nous convenons tous que tout cela est accompagné de peines infinies. Vient ensuite un temps très-court, non-seulement en comparaison de la durée de nos maux, mais à le prendre en lui-même, où l'homme semble respirer pour quelques moments; c'est le milieu de la vie. Mais la vieillesse qui s'avance à grands pas fait souhaiter à quiconque n'est pas rempli de préjugés puérils de ne pas recommencer une nouvelle carrière, lorsqu'il jette les yeux sur celle qu'il vient de parcourir. L'objet même dont la recherche nous occupe est une preuve de la vérité de ce que je dis. Nous cherchons les moyens de parvenir à la sagesse, comme s'il était en notre pouvoir d'y arriver. Mais la sagesse s'éloigne de nous à mesure que nous nous approchons de ce qu'on appelle arts, connaissances et de toutes les autres sciences semblables, que nous prenons faussement pour des sciences; car aucune des connaissances qui ont pour objet les choses humaines ne

mérite de porter ce nom. D'un autre côté l'âme pleine de confiance en elle-même se flatte, sur de vaines conjectures, que la possession de la sagesse lui est en quelque sorte naturelle ; tandis qu'elle ne peut dire ni en quoi elle consiste ni quand et comment elle l'a acquise. Ne reconnaissons-nous point la peinture de cet état dans la recherche que nous faisons de la sagesse, et dans le désespoir de la rencontrer, désespoir qui surpasse l'espérance d'y atteindre, dans ceux d'entre nous qui sont capables d'examiner d'une manière réfléchie et suivie, par toutes sortes de discours et en tout temps, ce qui se passe en eux-mêmes et dans les autres ? Accorderons-nous ou non que la chose est ainsi ?

CLINIAS. Nous l'accorderons, Étranger, mais en conservant l'espérance de parvenir peut-être un jour avec ton secours à connaître la vérité sur l'objet dont il s'agit.

L'ATHÉN. Il nous faut donc parcourir d'abord toutes les sciences appelées vulgairement de ce nom, quoiqu'elles ne communiquent point la sagesse à celui qui les étudie ou qui les possède, afin qu'après les avoir mises à l'écart, nous essayions d'exposer celles qui servent à notre dessein, et d'en faire notre étude. Et pour commencer par les arts relatifs aux premiers besoins du genre humain, considérons que ce sont les plus nécessaires et à dire vrai les premiers de tous les arts ; que celui qui les possède a bien pu dans les commencements passer pour sage ; mais qu'aujourd'hui, loin d'être un titre de sagesse, cette prétendue science lui serait plutôt un sujet de reproches injurieux. Nous allons faire le dénombrement de ces arts, et montrer que quiconque aspire à obtenir le prix de la vertu évite de s'y appliquer, pour se consacrer à la recherche de la prudence et de l'instruction. Le premier art est celui qui, si on en croit la tradition, détourna les premiers hommes de se nour-

rir de la chair les uns des autres, et leur apprit à faire de la chair des animaux un usage légitime. J'en demande pardon aux hommes de ces siècles reculés; mais ceux dont nous venons de parler ne sont point les sages que nous cherchons. Le procédé pour réduire en farine le blé ou l'orge et en faire un aliment, quoique beau et utile en lui-même, ne fera jamais de son inventeur un sage accompli; le mot même de procédé n'exprime autre chose que la difficulté de ce qui s'est fait. Il en faut dire à peu près autant de toute espèce d'agriculture. Car ce n'est point par art, mais naturellement et par inspiration divine qu'il semble que les hommes se soient portés à cultiver la terre. La construction des maisons et toute l'architecture, l'art de travailler toutes sortes de meubles, en airain, en bois, en argile, par forme de tissu, et encore de fabriquer des outils de toute espèce; ces divers procédés sont sans doute utiles à la société, mais ne se rapportent pas à la vertu. Pareillement l'art de la chasse, qui embrasse tant d'objets et suppose tant d'industrie, ne donne ni la grandeur d'âme ni la sagesse, non plus que l'art des devins et des interprètes; ils conçoivent uniquement le sens de leurs paroles, mais ils en ignorent la vérité. Nous avons vu jusqu'ici l'art opérer l'acquisition de ce qui est nécessaire à la vie, sans que dans aucun cas il rende sage celui qui l'exerce: il nous reste à considérer les arts de pur agrément, dont la plupart sont imitatifs, et n'ont rien de sérieux. Ils imitent au moyen d'une foule d'instruments, ils donnent au corps différentes attitudes qui ne sont pas tout à fait décentes. Ceux-ci emploient la prose ou toute espèce de vers; ceux-là sont enfants du dessin et expriment une infinité de figures différentes avec des matières sèches ou molles. Aucun de ces arts d'imitation n'a fait naître la sagesse dans l'âme de ceux qui les ont cultivés avec



le plus de soin. Après tous ces arts, nous en avons encore d'autres, dont l'objet est d'être utile à l'homme en une infinité de rencontres. Le plus important et le plus étendu est l'art de la guerre. L'exercice en est très-honorable; il demande beaucoup de bonheur; mais le succès y est naturellement attaché au courage plutôt qu'à la sagesse. Sans doute l'art qui porte le nom de médecine est d'un assez grand secours contre les ravages que font parmi les êtres animés les saisons par des froidures ou des chaleurs à contre-temps et d'autres accidents semblables; mais ni l'un ni l'autre ne contribue à la vraie sagesse; car sans règle fixe, ils ne s'appuient guère que sur des conjectures incertaines. Nous avouons aussi que les pilotes et les matelots sont de quelque secours aux hommes; mais que personne ne cherche à nous abuser en nous annonçant un sage parmi tous ces hommes, puisque pas un d'eux ne connaît la cause qui irrite ou qui apaise les vents, connaissance essentielle à la navigation. Il en est de même de ceux qui se portent pour défendre le droit d'autrui devant les tribunaux par le talent de la parole. Tout leur fait consiste en mémoire et en une certaine routine, habiles à discerner ce qui passe pour juste dans l'opinion des hommes, mais bien éloignés de connaître la vérité touchant la justice en elle-même.

Il y a encore une faculté de l'âme assez singulière qui contribue à donner la réputation de sage; mais il est plus ordinaire de l'appeler un don de la nature qu'un fruit de la sagesse. Elle consiste à apprendre avec facilité, à posséder une mémoire vaste et sûre, à se rappeler à propos ce qu'il convient de faire en chaque circonstance, et cela avec beaucoup de promptitude. Plusieurs donnent à cette faculté le nom de talent naturel, d'autres de sagesse, d'autres de pénétration d'esprit; mais

un homme vraiment prudent ne consentira jamais à appeler sagesse l'habileté de ces sortes de personnes. Cependant il faut que nous découvriions quelque science qui donne à celui qui la possède une sagesse réelle et non une sagesse apparente. Voyons. La recherche où nous allons entrer a quelque chose de bien difficile, puisqu'il s'agit de trouver hors de tout ce que nous avons passé en revue une science qui mérite véritablement et à juste titre le nom de sagesse, une science enfin qui tire de la classe des artisans et des gens du commun quiconque l'a acquise, et en fasse un homme sage et vertueux, un citoyen juste et réglé dans toute sa conduite, soit qu'il commande, soit qu'il obéisse. Et d'abord voyons quelle est de toutes les sciences celle qui, si elle venait à manquer à l'homme, ou s'il ne l'avait jamais connue, en ferait le plus stupide et le plus insensé des animaux. Elle n'est pas très-difficile à trouver; car si on les compare une à une, aucune ne produirait plus sûrement cet effet que celle qui donne au genre humain la connaissance du nombre; et je crois qu'un Dieu plutôt que le hasard nous a fait don de cette science pour notre conservation. Mais il faut vous expliquer de quel Dieu j'entends parler, étrange en un sens, et en un autre sens pas du tout étrange. Comment, en effet, ne pas regarder comme l'auteur du plus grand de tous les biens, de la sagesse, celui de qui nous tenons tous les autres? Mais quel est, Mégille et Clinias, ce Dieu dont je parle avec tant d'éloges? C'est le ciel: c'est à lui qu'il est souverainement juste d'adresser particulièrement nos hommages et nos prières, comme le font tous les autres dieux et les génies. De l'aveu de tout le monde, nous sommes redevables à sa libéralité de tous les autres biens; et, selon notre pensée, c'est lui qui a découvert aux hommes la science du nombre, et la découvrira eu-

core à quiconque voudra écouter ses leçons. Qu'on l'appelle monde, olympe ou ciel, peu importe quel nom il plaise de lui donner, pourvu que, s'élevant à la vraie contemplation de ce Dieu, on observe comme il se présente sous mille formes variées, imprime le mouvement aux astres qu'il contient, fait naître les révolutions, les saisons, la vie, les diverses connaissances avec celle du nombre, et tous les autres biens, dont le plus grand est sans contredit cette science du nombre, lorsqu'on sait s'en servir pour expliquer tout l'ordre céleste.

Mais, revenons un moment sur nos pas pour nous rappeler avec combien de vérité nous avons pensé que si on ôtait le nombre à l'humanité, on lui rendrait impossible toute prudence. En effet, l'âme de l'animal qui serait dépourvu de raison serait incapable de réunir jamais toutes les vertus. Ignorant ce que c'est que deux et trois, le pair et l'impair, en un mot n'ayant aucune idée du nombre, il ne sera jamais en état de rendre raison d'aucune chose, ne la connaissant que par les sens et la mémoire. Rien n'empêche qu'il n'ait les autres vertus, comme la force et la tempérance; mais, privé de la véritable raison, jamais il ne deviendra sage, et quiconque n'a pas la sagesse, qui est la partie principale de toute vertu, ne pouvant devenir parfaitement bon, ne peut conséquemment parvenir au bonheur. Il est donc de toute nécessité que le nombre serve de fondement à tout le reste. Pour l'expliquer, il faudrait entrer dans des développements plus étendus que tout ce qui a été dit jusqu'ici; mais ce qu'on peut dire de mieux pour le moment, c'est que de tous les arts dont nous avons fait le dénombrement, en voulant bien leur accorder le nom d'arts, il n'en est aucun qui puisse subsister, aucun qui ne périsse entièrement, si on ôte la science du nombre. A ne jeter les yeux que sur les arts, on pourrait croire

avec quelque raison que cette science n'est nécessaire au genre humain que pour des objets de peu d'importance; cependant c'est déjà beaucoup. Mais si on porte ses regards sur ce qu'il y a de divin (et de mortel dans la génération, où l'on reconnaîtra le principe de la piété envers les dieux et le nombre par essence, on verra alors qu'il n'est pas donné à tout le monde de comprendre toute la vertu et l'efficace de la science des nombres. Il est évident, par exemple, que la musique en entier ne peut se passer de mouvements et de sons mesurés par le nombre. Et, ce qu'il y a de plus admirable, cette science, en même temps qu'elle est la source de tous les biens, n'est la source d'aucun mal, ce dont il est aisé de se convaincre. Le nombre n'entre pour rien dans toute espèce de mouvement où il ne règne ni raison, ni ordre, ni figure, ni mesure, ni harmonie, en un mot dans tout ce qui participe à quelque mal. Voilà de quoi doit être persuadé tout homme qui veut être heureux jusqu'à la fin de ses jours, et encore qu'à l'égard du juste, du bon, du beau et des autres choses semblables, quiconque ne les connaît point et ne les a pas saisies par une opinion vraie, n'en saura jamais rendre compte d'une manière satisfaisante pour lui-même ou pour autrui.

Allons plus loin et observons comment nous avons appris à compter. Dites-moi d'où nous vient la connaissance de l'unité et du nombre deux, à nous les seuls de tout l'univers doués naturellement de la capacité de réfléchir? Car la nature n'a pas donné aux autres animaux les facultés nécessaires pour apprendre du père à compter. Mais Dieu a premièrement mis en nous l'intelligence requise pour concevoir ce qui nous est montré; ensuite il a montré et il nous montre encore divers objets, parmi lesquels il n'en est point de plus beau que

le spectacle du jour. De l'aspect du jour l'homme passe à celui de la nuit, qui lui offre un tableau tout différent; et, ne cessant de ramener la révolution successive des jours et des nuits, le ciel ne cesse point d'enseigner aux hommes ce que c'est qu'un et deux, jusqu'à ce que le plus stupide ait suffisamment appris à compter; car cette même suite de jours et de nuits apprend aussi à chacun de nous ce que c'est que trois, quatre et plusieurs. De plus, entre les corps célestes, Dieu en a fait un, c'est la lune, qui, dans sa course, paraissant tantôt plus grande, tantôt plus petite, nous montre sans cesse une nouvelle espèce de jour, pendant l'espace de quinze jours et de quinze nuits; telle est la mesure de sa révolution, si on veut en ajouter ensemble toutes les parties pour en faire un cercle: de sorte que le plus stupide de tous les animaux que Dieu a doués de la faculté d'apprendre conçoit enfin ce que c'est que le nombre. Jusque-là, et tant qu'il ne sera question que de considérer chaque nombre séparément, tout animal qui a l'intelligence nécessaire deviendra habile dans cette science. Mais il faut, ce me semble, un plus grand effort d'esprit pour combiner ensemble divers nombres: c'est pourquoi Dieu ayant fait, comme je l'ai dit, la lune sujette à croître et à décroître, nous montra par là le rapport des mois aux années \*, et nous mit heureusement sur la voie de comparer un nombre avec un autre. De là aussi nous sont venus les fruits et la fécondité de la terre, qui donne à tous les animaux leur nourriture, à l'aide des vents et des pluies distribués à propos et avec mesure. Si quelquefois cet ordre est changé et altéré, ce n'est point Dieu qu'il faut accuser,

\* Il s'agit des mois lunaires, les premiers dont on ait fait usage. En grec le mot *mois*, μήν, vient de μῆνη, lune.

mais l'homme qui ne vit point conformément aux règles de la justice.

Dans nos recherches sur les lois nous avons jugé qu'en tout le reste il était facile de connaître et de procurer aux hommes leur plus grand bien, et qu'il n'est personne qui ne puisse comprendre et mettre en pratique ce que nous avons dit, pourvu qu'il sache distinguer l'utile du nuisible : nous avons jugé, dis-je, et nous jugeons encore que tout ce qui concerne les autres devoirs n'a pas beaucoup de difficulté ; mais d'apprendre comment on devient homme de bien est chose difficile. En effet ce que nous avons prescrit pour l'acquisition des autres biens est possible et même aisé. On sait assez quelles sont dans les richesses les bornes du nécessaire et du superflu, comment il faut que le corps soit ou ne soit point affecté. Quant à l'âme, tout le monde est d'accord qu'elle doit être bonne : on convient aussi que pour être bonne il faut qu'elle soit juste, tempérante, forte ; chacun dit encore qu'elle doit être sage. Mais de quelle sagesse ? C'est sur quoi, comme nous l'avons vu tout à l'heure, les sentiments sont si partagés qu'à peine trouve-t-on deux personnes qui soient de même avis. Maintenant outre les autres espèces de sagesse dont on a parlé, nous venons d'en découvrir une qui n'est pas moins propre que toutes les autres à donner l'apparence d'un homme sage à celui qui posséderait la science que nous avons exposée. Mais serait-il véritablement sage et vertueux ? C'est ce qu'il nous faut examiner.

CLINIAS. Étranger, tu as eu bien raison de dire que tu allais nous entretenir de grandes choses d'une manière proportionnée au sujet.

L'ATHÉN. Oui, mon cher Clinias, ce sont de grandes

choses, et, qui plus est, des choses entièrement et absolument vraies.

CLINIAS. J'en suis persuadé, Étranger; mais ne te lasse pas de nous expliquer ta pensée.

L'ATHÉN. Je continuerai; ne vous lassez pas vous-mêmes de m'écouter.

CLINIAS. Je te réponds pour Mégille et pour moi de toute notre attention.

L'ATHÉN. Fort bien. Il me paraît nécessaire de remonter jusqu'au principe, surtout pour voir si nous pourrions comprendre sous un seul nom ce que nous entendons par sagesse, et si cela passe nos forces, pour voir en second lieu quelles sont les sciences dont la connaissance rend l'homme sage de cette sagesse que nous concevons, et combien il y en a.

CLINIAS. Fais comme il te plaira.

L'ATHÉN. Et, après cela, on ne trouvera pas mauvais que le législateur qui a sur les dieux des idées plus élevées et plus justes que ceux qui en ont parlé avant lui, les exprime d'une manière conforme à la belle science qu'il a acquise, et passe le reste de sa vie à honorer les dieux et à célébrer par des hymnes leur suprême félicité.

CLINIAS. Tu as raison, Étranger; et puisse le plan de ta législation aboutir pour toi à vivre dans un commerce familier avec les dieux et à couronner la vie la plus pure par la plus belle et la plus heureuse fin!

L'ATHÉN. Que dirons-nous, Clinias? Crois-tu que la plus excellente manière d'honorer les dieux dans nos hymnes soit de les prier de nous suggérer, en parlant d'eux, les pensées les plus belles et les plus sublimes? Est-ce là ton sentiment ou non?

CLINIAS. A merveille; c'est bien là mon sentiment. Adresse-leur donc, mon cher, une prière, dans la ferme

confiance qu'ils l'écouteront, et fais-nous part des belles inspirations qui te viendront sur les dieux et les déesses.

L'ATHÉN. C'est ce que je vais faire, pourvu que Dieu lui-même me serve de guide ; joins seulement tes prières aux miennes.

CLINIAS. Parle maintenant.

L'ATHÉN. Ceux qui nous ont précédés ayant mal expliqué l'origine des dieux et des animaux, je dois commencer par réformer leurs erreurs à ce sujet, en reprenant ce qui a été prouvé dans l'entretien précédent contre les impies \*, savoir, qu'il y a des dieux, que leur providence s'étend à tout, aux petites choses comme aux grandes, et qu'ils sont inflexibles à l'injustice. Vous vous en ressouvenez sans doute, Clinias, car vous avez écrit notre entretien, et vous le devez d'autant plus que nous n'avons rien dit qui ne fût exactement vrai. Or, le point fondamental de cette discussion, était que l'âme a préexisté au corps. Vous le rappelez-vous ? La chose n'est-elle pas ainsi ? Car il est selon la raison que ce qui est d'une nature plus excellente, soit aussi plus ancien et plus divin que ce qui tient d'une nature inférieure, et doit être par conséquent plus jeune et moins honoré, comme ce qui gouverne existe avant ce qui est gouverné, et ce qui imprime le mouvement avant ce qui le reçoit. Reconnaissons donc que l'existence de l'âme est antérieure à celle du corps. Mais s'il en est ainsi, il est encore plus selon la raison que le principe de l'existence soit antérieur à tout être existant. Établissons donc comme une chose plus conforme à l'ordre, qu'il y a un principe de principe, et que nous prenons la route la plus droite pour nous élever à ce qu'il y a de plus sublime dans la sagesse, c'est-à-dire l'origine des dieux.

\* Voyez le livre X des *Lois*.



CLINIAS. Tenons cela pour certain, autant que nous pouvons le comprendre.

L'ATHÉN. Dis-moi : n'est-ce pas dire une chose très-vraie et très-naturelle que d'appeler du nom d'animal ce qui résulte de l'assemblage et de l'union d'une âme et d'un corps sous une même forme ?

CLINIAS. Oui.

L'ATHÉN. C'est donc là la vraie définition de l'animal ?

CLINIAS. Sans doute.

L'ATHÉN. Ajoutons qu'il y a, selon toute vraisemblance, cinq éléments solides, dont la combinaison peut former les corps les plus beaux et les plus parfaits. Pour les êtres d'une nature différente, ils ont tous la même forme. Il n'est pas possible qu'une substance qui n'a rien de corporel, rien de visible, ne soit pas comprise sous le genre vraiment divin de l'âme. Or, il n'appartient qu'à une telle substance de former et de produire; comme c'est le propre du corps d'être formé, d'être produit et de tomber sous les sens, au lieu, disons-le de nouveau, car ce n'est pas assez de le dire une fois, au lieu que la nature de l'autre substance est d'être invisible, de connaître et d'être connu, de se ressouvenir et de raisonner, suivant diverses combinaisons de nombres pairs et impairs \*. Il y a donc cinq corps élémentaires, savoir : le feu et l'eau, le troisième, l'air, le quatrième, la terre, et le cinquième l'éther; et selon que l'un ou l'autre de ces éléments domine, il se forme une multitude d'animaux différents. Pour le mieux comprendre, considérons chaque espèce dans son unité. Prenons pour première unité l'espèce terrestre, qui comprend tous les hommes, tous les animaux à plusieurs pieds et sans

\* Platon, après Pythagore, représente l'âme sous l'idée d'un nombre résultant de combinaisons paires et impaires. Voyez le *Timée*.

pieds, tous ceux qui se meuvent en avant, et ceux qui sont immobiles et attachés par des racines. Il faut entendre ici par unité d'espèce qu'il y a de toutes les espèces dans celle-là, mais que l'élément dominant est la terre et le solide. Dans la seconde espèce, il faut placer d'autres animaux, dont la nature est tout à la fois d'être produits et de tomber sous le sens de la vue. Ceux-ci tiennent principalement du feu; mais il y entre aussi de petites parcelles de terre, d'air et des autres éléments. De ce mélange il résulte une infinité d'animaux différents entre eux, et tous visibles. Il faut croire que ces animaux sont ceux que nous voyons dans la voûte céleste, et dont la réunion forme l'espèce divine des astres, qui sont doués du corps le plus beau et de l'âme la plus heureuse et la plus parfaite. Quant à leur destinée, on ne peut leur refuser ou une existence incorruptible, immortelle et tout à fait divine, ou une vie si longue et tellement suffisante à chacun d'eux qu'ils n'aient point à souhaiter de vivre plus longtemps.

Mais d'abord concevons bien la nature de ces deux espèces d'animaux. Pour le dire donc une seconde fois, l'une et l'autre est visible; celle-ci, à n'en juger que sur les apparences, est toute de feu; celle-là toute de terre. L'espèce terrestre se meut sans aucune règle; l'espèce ignée, au contraire, a ses mouvements réglés avec un ordre admirable. Mais tout ce qui se meut sans aucun ordre doit être regardé comme dépourvu de raison; et tels sont, en effet, presque tous les animaux terrestres; au lieu que l'ordre qui règne dans la marche des animaux célestes est une grande preuve qu'ils ont la raison en partage. Car, comme ils suivent toujours la même direction avec la même vitesse, qu'ils font et souffrent toujours les mêmes choses, c'est un motif suffisant pour conclure que leur vie est dirigée par la raison. La né-

cessité qui domine une âme intelligente est la plus forte de toutes les nécessités, puisque c'est par ses lois et non par celles d'autrui qu'une telle âme gouverne; et lorsque, prenant conseil d'une intelligence excellente, elle se détermine à ce qu'il y a de meilleur, alors ce qu'elle a voulu s'exécute irrévocablement selon les décisions de son intelligence : le diamant même n'a pas plus de solidité ni de consistance, et l'on peut dire avec vérité que les trois Parques maintiennent et garantissent l'exécution parfaite de ce que chacun des dieux a résolu après la plus sage délibération. D'où il suit que les hommes devaient considérer comme un signe de l'intelligence qui anime les astres et préside à toutes les révolutions célestes la constance avec laquelle s'exécutent leurs mouvements, parce que d'antiques décrets les ont déterminés depuis un temps presque infini, et ne leur permettent le moindre changement ni dans la direction ni dans l'ordre de leur marche. Tout au contraire, quelques hommes, en voyant les astres faire toujours les mêmes choses et de la même manière, ont cru par cela même que les astres n'avaient point d'âme. La multitude a suivi ces insensés, en sorte qu'elle a attaché la raison et la vie à ce qui est humain parce qu'il se meut comme il lui plaît, et qu'elle a privé d'intelligence ce qui est divin parce qu'il persévère toujours dans le même mouvement. Il était permis à l'homme de s'élever à une conception plus belle, plus juste et plus agréable aux dieux, et de comprendre que ce qu'il faut reconnaître comme doué d'intelligence, c'est précisément ce qui fait toujours les mêmes choses, suivant les mêmes règles, de la même manière. Tels sont les astres si beaux à voir, et dont la marche et les mouvements harmonieux surpassent tous les chœurs en majesté et magnificence, tandis qu'ils satisfont en même temps aux besoins de

tous les animaux. Que nous ayons raison, au reste, de soutenir que ce sont des corps animés, c'est de quoi nous pouvons nous convaincre en faisant attention à leur grandeur. Car il n'est pas vrai qu'ils soient en effet aussi petits qu'ils nous paraissent : bien au contraire, leur masse est d'une grosseur prodigieuse. On ne peut refuser de le croire, parce que cela est appuyé sur des démonstrations suffisantes. Ainsi, on ne se trompera point en se représentant le corps du soleil plus grand que celui de la terre ; les autres corps célestes ont aussi une grandeur qui surpasse l'imagination. Or, quelle nature, je vous prie, pourrait imprimer à des masses si énormes un mouvement circulaire qui dure constamment depuis tant de siècles, tel qu'il est aujourd'hui ? Je soutiens que Dieu seul est la cause d'un pareil effet, et que la chose n'est pas possible autrement. Car, comme nous l'avons démontré, un corps ne peut devenir animé par une autre puissance que celle de Dieu ; et puisque cela est possible à Dieu, rien ne lui a été plus facile que d'animer un corps, une masse quelconque, et de lui prescrire ensuite tel mouvement qu'il a jugé le plus convenable. En un mot, pour dire à ce sujet toute la vérité, il est impossible que la terre, le ciel, toutes les constellations et les masses qui les composent, se meuvent avec tant de justesse suivant les années, les mois, les jours, et soient pour nous tous la source de tous les biens, à moins que chacun de ces corps n'ait près de lui ou en lui une âme qui le dirige. Et plus l'homme est méprisable en comparaison de ces grands corps, plus il convient qu'il ne débite point de rêveries à cet égard, et ne dise rien que d'intelligible. Or, c'est ne rien dire d'intelligible que d'attribuer la cause de ces mouvements à je ne sais quelle force inhérente aux corps, à de certaines propriétés, ou à quelque chose de semblable.

Revenons sur ce qui a été déjà dit, pour considérer d'abord si c'est avec raison ou contre toute raison que nous avons établi deux substances, l'une spirituelle, l'autre corporelle, et dans chacune une foule d'êtres qui diffèrent les uns des autres, comme elles diffèrent l'une de l'autre, et nulle troisième substance qui se retrouve dans les deux premières. Quant à la différence de l'âme et du corps, nous la ferons consister en ce que l'âme a l'intelligence et que le corps en est privé, en ce que l'âme commande et le corps obéit, en ce que l'âme est la cause de tout ce qui existe et que le corps ne produit rien. Ainsi, prétendre que les phénomènes célestes sont l'effet de quelque autre cause, et ne sont point produits par le concours de l'âme et du corps, c'est une folie, une absurdité. Si donc le système que nous proposons doit l'emporter sur tous les autres, et si on peut affirmer que tous ces effets sont divins, il faut dire de deux choses l'une : ou que les astres sont des dieux, et les honorer comme tels, ou qu'ils en sont des images, et les regarder comme des statues animées des dieux, sorties de la main des dieux mêmes ; car ce ne sont pas des ouvriers mal habiles et à dédaigner. On ne peut, comme j'ai dit, refuser aux astres l'un ou l'autre de ces titres ; et si on admet seulement que ce soient des statues des dieux, elles réclament des hommages particuliers ; d'autant qu'il n'en est point de plus belles, de plus communes à tous les hommes, ni d'exposées en des lieux plus remarquables, ni enfin qui leur soient comparables pour la pureté, pour la majesté, pour la vie : en sorte qu'on peut assurer que la chose est telle que je dis.

Maintenant, pour avancer dans la connaissance des dieux, après avoir considéré deux espèces d'animaux visibles par rapport à nous, dont l'une est immortelle

selon nous, l'autre terrestre et mortelle, tâchons de parler de la manière la plus claire et la plus vraisemblable des trois espèces d'êtres qui tiennent le milieu dans la réunion des cinq espèces et servent à lier ces deux-ci. Après le feu mettons l'éther, et disons que l'âme en forme une espèce qui, semblable en ce point aux autres espèces, tient principalement de l'élément dont elle est formée, les autres éléments y entrant pour peu de chose, autant qu'il est besoin pour en lier ensemble toutes les parties. Après l'éther vient l'air, dont l'âme forme pareillement une autre espèce d'animaux. Enfin la troisième espèce est formée de l'eau. Il est vraisemblable que l'âme, après avoir donné l'être et la forme à ces animaux divers, en a rempli tout l'univers, destinant chacun aux usages qui lui sont propres, et leur ayant communiqué la vie à tous ; qu'ayant commencé par la formation des dieux visibles, elle a passé aux animaux de la seconde, de la troisième, de la quatrième et de la cinquième espèce, et qu'elle a fini par l'espèce humaine. Pour les dieux connus sous les noms de Jupiter et de Junon et pour tous les autres, qu'on les place dans quel rang on voudra, en suivant l'ordre que nous venons d'assigner, et qu'on tienne ce discours pour ferme et assuré. Ainsi, il faut dire que les astres et tous les autres êtres que nous jugeons par les sens avoir été formés avec eux sont, entre les dieux visibles, les premiers, les plus grands, les plus honorables et ceux dont la vue est la plus perçante. Après eux et immédiatement au-dessous sont les démons, espèce aérienne, qui occupent la troisième place, celle du milieu, et servent d'interprètes aux hommes : nous devons les honorer par des prières pour en obtenir d'heureux messages. Ces deux espèces d'êtres animés, les uns de nature éthérée, les autres de nature aé-

rienne, ne sont point visibles pour nous, et quoiqu'ils soient près de nous, nous ne les apercevons pas. Disons qu'appartenant à une espèce douée de pénétration et de mémoire, ils ont une intelligence prodigieuse, qu'ils lisent au fond de notre pensée, et que leur inclination pour les bons est aussi forte que leur aversion pour les méchants, étant par leur nature susceptibles de chagrin. Dieu seul, qui réunit en soi toute la perfection de la divinité, est exempt de tout sentiment de joie ou de tristesse; son partage est la sagesse et l'intelligence suprêmes. Tout l'univers étant ainsi rempli d'animaux, les dieux placés aux extrémités les plus reculées communiquent entre eux par ces animaux intermédiaires qui se portent, avec la plus grande agilité, tantôt vers la terre, tantôt vers le plus haut du ciel. L'eau est l'élément de la cinquième espèce d'animaux qui peuvent être mis avec raison au rang des demi-dieux. Quelquefois ils se montrent à nous, d'autres fois ils se cachent; nous ne les connaissons qu'à peine, et la vue obscure que nous en avons est toujours accompagnée de surprise.

L'existence de ces cinq espèces d'animaux étant certaine, de quelque manière qu'ils se soient fait connaître à nous, soit en songe durant le sommeil, soit par des voix et des prédictions entendues en état de santé ou de maladie, soit par des apparitions au moment de la mort, et que cette croyance soit fondée sur des opinions générales ou particulières, qui ont donné naissance à un grand nombre d'institutions religieuses en divers lieux, et en feront naître encore dans la suite, il est du devoir d'un législateur, pour peu qu'il ait de prudence, de ne jamais entreprendre d'innover en cette matière et d'introduire dans l'état aucun culte qui n'aurait pas de fondement certain. Il ne doit pas non plus détourner ses

concitoyens des sacrifices établis par la loi du pays, parce qu'il est ignorant en ces sortes de choses, toute nature mortelle étant incapable d'y rien connaître.

Par rapport aux dieux que nous voyons à découvert, la même raison ne nous apprend-elle pas que ceux-là sont très-méchants qui n'osent ni nous en parler ni les faire connaître, souffrant qu'on les laisse sans sacrifices et privés des honneurs qui leur sont dus ? Or, c'est ce qui arrive aujourd'hui ; c'est comme si quelqu'un ayant vu le soleil ou la lune se lever et nous éclairer tous, n'en disait rien aux autres, quoiqu'il pût, à quelques égards, leur en donner connaissance, et, voyant qu'on ne leur rend aucun honneur, ne s'efforçait point, autant qu'il est en lui, de les mettre en une place honorable, à la vue de tout le monde, de faire instituer pour eux des fêtes et des sacrifices, et de se servir pour la distribution des saisons du temps qu'ils mettent à parcourir, le soleil une année plus longue, la lune une année plus petite \*. Ne dirait-on pas avec raison de cet homme que, par sa méchanceté, il se nuit à lui-même et à quiconque a comme lui la faculté de connaître ?

CLINIAS. Sans contredit ; ce serait un très-méchant homme.

L'ATHÉN. Eh bien, mon cher Clinias, c'est là précisément le cas où je me trouve.

CLINIAS. Que dis-tu là ?

L'ATHÉN. Sachez que dans toute l'étendue du ciel il y a huit puissances, toutes sœurs l'une de l'autre. Je les ai aperçues, et ce n'est pas une grande découverte : elle est aisée pour tout autre. De ces huit puissances,

\* Il ne s'agit point ici de l'année lunaire, telle que nous l'entendons, mais du temps que met la lune à faire sa révolution périodique, et à revenir au point d'où elle est partie : c'est ce que signifie ἐνιαυτός.



une est dans le soleil, une autre dans la lune, une troisième dans tous les astres dont nous faisons mention tout à l'heure : les cinq autres n'ont rien de commun avec celles-ci. Toutes ces puissances avec les corps célestes qu'elles animent, soit qu'ils marchent d'eux-mêmes, ou qu'ils soient portés sur des chars, font leur route dans le ciel. Que personne de nous ne s'imagine que quelques-uns de ces astres sont des dieux et que les autres ne le sont pas ; que les uns sont légitimes et les autres ce que nous ne pourrions dire sans crime ; mais disons et assurons tous qu'ils sont tous frères et que leur destinée est la même. Rendons-leur à tous des honneurs, sans consacrer à celui-ci l'année, à celui-là le mois, sans assigner aux autres aucun partage, aucun temps marqué, dans lequel ils achèvent leur révolution et contribuent à la perfection de cet ordre visible, établi par la raison suprême. A la vue de cet ordre, l'homme charmé a d'abord été frappé d'admiration ; ensuite il a conçu le vif désir d'en apprendre tout ce qu'il est possible à une nature mortelle d'en connaître, persuadé que c'est le moyen de mener la vie la plus innocente et la plus heureuse, et d'aller après sa mort dans les lieux convenables au séjour de la vertu ; et, après s'être initié d'une manière véritable et réelle, possédant seul la sagesse unique, il passe le reste de ses jours dans la contemplation du plus ravissant de tous les spectacles.

Il me reste à vous apprendre quels sont ces dieux, et combien ils sont. Je ne crains point de passer ici pour menteur ; c'est de quoi je puis vous assurer. Je dis donc encore une fois que ces puissances sont au nombre de huit : nous avons déjà parlé de trois ; disons quelque chose des cinq autres. La quatrième et la cinquième ont dans leur révolution un mouvement à peu près égal en vitesse à celui du soleil, ni plus lent ni plus rapide : de

sorte que ces trois puissances semblent toujours être gouvernées par la même intelligence supérieure. Ces puissances sont celle du soleil et celle de l'étoile du matin : pour le nom du troisième astre, je ne vous le dirai point, parce qu'il n'est pas connu. La raison en est que le premier qui fit ces découvertes était un Barbare. Car c'est une ancienne contrée \* qui produisit les premiers qui s'adonnèrent à cette étude, favorisés par la beauté de la saison d'été, telle qu'elle est en Égypte et en Syrie, et contemplant toujours, pour ainsi dire, tous les astres à découvert, parce qu'ils habitaient toujours une région du monde bien loin des pluies et des nuages. Leurs observations, vérifiées pendant une suite presque infinie d'années, ont été répandues en tous lieux et en particulier dans la Grèce. C'est pourquoi nous pouvons les prendre avec confiance pour autant de lois. Prétendre en effet que ce qui est divin ne mérite pas notre vénération, ou que les astres ne sont pas divins, c'est une extravagance manifeste. S'ils n'ont pas de nom, je viens d'en indiquer la cause. Quelques-uns cependant ont emprunté les noms des dieux : ainsi, l'étoile du matin, qui est aussi celle du soir, paraît s'appeler Vénus \*\*, nom qui a paru au Syrien qui l'a donné convenir le plus à cet astre. L'autre astre, qui marche d'un même pas avec le soleil et Vénus, se nomme Mercure. Il y a encore trois puissances qui ont leur mouvement de gauche à droite, comme la lune et le soleil. Pour la huitième, elle doit être comprise sous un seul nom,

\* La Chaldée. Cicéron, *De divinatione*, I, 1 : *Principio Assyrii, ut ab ultimis auctoritatem repetam, propter planitiem magnitudinemque regionum quas incolebant, quum cælum ex omni parte patens atque apertum intuerentur, trajectorynes motusque stellarum observitaverunt..... Eandem artem etiam Ægyptii longinquitate temporum innumerabilibus pæne sæculis consecuti putantur.*

\*\* Vénus fut connue et honorée des peuples orientaux sous différents noms, Astartes, Mylittæ, Alittæ, Dercète, Atergatis. Voyez Hérodote, I, 105. Lucien, *De dea syria*, c. 22.

et on ne peut mieux l'appeler que le monde supérieur, qui suit un mouvement opposé à celui des autres étoiles, en les entraînant dans sa sphère d'action, autant du moins que nous en pouvons juger selon nos lumières, qui sont fort bornées sur ce point. Mais c'est une nécessité de dire tout ce qu'on sait, et c'est ce que je fais, car c'est par là que la véritable sagesse se découvre en quelque manière à quiconque a une faible parcelle de l'intelligence droite et divine. Nous avons donc à parler de trois astres, dont le plus lent dans sa marche est appelé par quelques-uns Cronus; ils nomment Jupiter le second pour la lenteur, et le troisième Mars, celui de tous dont la couleur est la plus rouge. Il n'est pas difficile de découvrir ces astres, lorsque quelqu'un nous les fait remarquer; mais quand on les connaît une fois, il faut s'en faire l'idée que nous avons dite.

Il faut aussi que tout Grec sache que le climat de la Grèce est peut-être le plus favorable de tous à la vertu. Son principal avantage consiste en ce que la température y tient le milieu entre la froidure de l'hiver et la chaleur de l'été. Cependant comme notre été n'est pas aussi serein que celui du pays dont on vient de parler, il nous a procuré plus tard la connaissance de l'ordre de tous ces dieux. Mais remarquons que les Grecs ont perfectionné tout ce qu'ils ont reçu des Barbares; et quant au sujet que nous traitons, nous devons nous persuader que, s'il a été difficile de découvrir tout cela avec certitude, il y a tout lieu d'espérer que les Grecs, vu leur éducation, le secours qu'ils peuvent tirer de l'oracle de Delphes, et leur fidélité à observer les lois, rendront à tous ces dieux un culte réellement plus excellent et plus raisonnable que le culte et les traditions venus des Barbares. Il ne faut pas non plus qu'aucun Grec soit arrêté par la crainte qu'il ne convient point

à des hommes mortels de faire des recherches sur les choses divines : nous devons même entrer dans des sentimens contraires ; car Dieu n'étant point dépourvu de raison, et n'ignorant pas la portée de l'intelligence humaine, sait très-bien qu'elle est capable, lorsque c'est lui qui enseigne, de suivre ses leçons et d'apprendre ce qui lui est enseigné. Et sans doute il sait aussi que c'est lui qui nous enseigne les nombres et l'art de compter, et que nous l'apprenons de lui. S'il méconnaissait cela, il serait le plus insensé de tous les êtres ; car en ce cas il se méconnaîtrait lui-même, comme on dit, s'offensant de ce que l'homme apprenne ce qu'il peut apprendre, au lieu de se réjouir avec lui sans envie de ce qu'il travaille à se perfectionner, avec le secours de Dieu.

Ce serait la matière d'un long et beau discours, de montrer que les premières idées que les hommes exposèrent sur l'origine des dieux, leur nature et la qualité de leurs actions, ne furent ni raisonnables ni dignes du sujet ; non plus que les systèmes de ceux qui vinrent après, et prétendirent que le feu, l'eau et les autres éléments ont existé avant tout le reste, et que la merveille de l'âme est d'un temps postérieur ; que le principal et le plus excellent des mouvements est celui que les corps ont reçu en partage et par lequel ils se meuvent eux-mêmes, se communiquant le chaud, le froid et les autres qualités semblables ; au lieu de dire que l'âme est le principe de son mouvement et de celui des corps. Mais aujourd'hui, lorsque nous soutenons que l'âme étant dans un corps, il n'est point étonnant qu'elle le meuve et le transporte avec elle, notre esprit ne trouve aucune difficulté à le croire, comme si elle n'avait pas la force de transporter un fardeau. C'est pourquoi, dans notre sentiment, l'âme étant la cause première de cet univers, et tous les biens étant d'une certaine nature, et

tous les maux d'une nature différente, il n'y a rien de surprenant que l'âme soit le principe de toute tendance, de tout mouvement, que la tendance et le mouvement vers le bien viennent de la bonne âme, et le mouvement vers le mal de la mauvaise; et qu'il faille que le bien l'ait toujours emporté et l'emporte sur le mal. Nous ne disons rien en cela que n'approuve la justice qui doit tirer vengeance des impies. Il ne nous est pas permis non plus de révoquer en doute ce principe, que l'homme de bien mérite le titre de sage. Mais voyons si cette sagesse qui fait depuis si longtemps l'objet de nos recherches est attachée à une science ou à un art que nous ne puissions ignorer, sans ignorer aussi ce que c'est que la justice. Je crois qu'il en est ainsi, et là-dessus voici ma pensée: après de longues et pénibles recherches, la sagesse s'est montrée à moi, et je vais essayer de vous la faire voir telle que je l'ai vue. Par tout ce qui vient d'être dit, je crois avoir fait entendre que la cause de notre ignorance est que nous pratiquons mal ce qui fait comme l'essence de la vertu (je parle de la piété envers les dieux), et gardons-nous bien de croire qu'il y ait une partie plus essentielle de la vertu que les mortels doivent lui préférer. Il faut expliquer comment par la plus grossière ignorance elle ne s'est pas trouvée dans les plus excellents naturels. J'appelle excellents naturels ceux qui se forment très-difficilement, mais dont on peut se promettre les plus grands biens, lorsqu'ils sont formés. En effet, il faut un certain tempérament de lenteur et de vivacité, afin qu'une âme soit douce et en même temps qu'elle aime le courage, et soit docile aux leçons de la tempérance. Ce qui est aussi très-important, c'est qu'elle joigne à ces qualités de la disposition pour les sciences et une mémoire aisée qui lui fassent trouver du plaisir à l'étude, afin qu'elle s'y porte avec ardeur. Au-

tant ces naturels sont rares, autant, lorsqu'ils existent, et qu'ils ont reçu la culture et l'éducation nécessaires, ils sont propres à maintenir dans le devoir la foule des caractères moins distingués, parce qu'en toute circonstance ils pensent, ils font et ils disent à l'égard des dieux ce qu'il y a de mieux, éloignés de toute ostentation de piété dans les sacrifices et les expiations qui ont pour objet les dieux ou les hommes, et rendant un hommage sincère à la vertu, ce qui est le plus grand de tous les avantages pour l'État. Je dis donc que ces naturels ont les meilleures dispositions à apprendre parfaitement, pourvu que quelqu'un leur serve de maître. Mais nul ne peut enseigner que sous la direction de Dieu; de manière que si celui qui veut enseigner ne s'y prenait pas comme il faut, il vaudrait mieux ne rien apprendre de lui. Cependant, suivant ce que nous disons, c'est une nécessité pour ces heureux naturels d'apprendre la sagesse comme pour moi de l'enseigner. Tâchons donc d'expliquer, selon mes lumières et selon la portée de ceux pour qui je parle, quelle est cette science propre à inspirer la piété envers les dieux, et comment on doit l'apprendre.

On sera peut-être surpris en entendant le nom de cette science: je vais le dire, car personne ne le soupçonnerait, à cause du peu de connaissance qu'on a de la chose: c'est l'astronomie. Ignorez-vous qu'il est nécessaire que le véritable astronome soit aussi très-sage? Non pas celui qui observe les astres suivant la méthode d'Hésiode et de tous les auteurs semblables, se bornant à en étudier le lever et le coucher; mais celui qui des huit révolutions a observé principalement celle des sept planètes, dont chacune décrit son cercle d'une manière qu'il n'est pas donné à tout le monde de bien connaître, à moins qu'on ne soit doué d'un naturel

excellent, comme nous l'avons dit, et comme nous le dirons en expliquant par quelle voie et comment il faut l'apprendre. Et disons d'abord que la lune achève très-rapidement sa révolution, qu'elle nous donne le mois, et le partage en deux lorsqu'elle est pleine. Il faut ensuite considérer le soleil qui dans la totalité de sa révolution nous amène le changement des saisons, et les deux planètes qui marchent d'une égale vitesse avec lui. Et pour ne pas répéter plusieurs fois les mêmes choses, il faut observer la route que tiennent les autres planètes dont nous avons parlé; ce qui n'est point aisé. Pour acquérir les qualités qui nous rendent ces observations possibles, il faut apprendre d'avance bien des choses, et s'accoutumer au travail dans l'enfance et la jeunesse. Ainsi on ne peut se dispenser d'apprendre les mathématiques, dont la première et principale partie est la science des nombres; je ne dis pas des nombres concrets, mais des nombres abstraits; de la génération du pair et de l'im-pair, et de l'influence qu'ils ont sur la nature des choses.

Après cette science, il s'en présentera une autre qu'on a appelée fort ridiculement géométrie, et qui est proprement la science de rendre commensurables, en les rapportant à des surfaces, des nombres qui sans cela n'auraient pas de mesure commune: ce qui paraîtra une merveille, non humaine, mais vraiment divine, à qui-conque pourra la concevoir: Vient ensuite la science qui, par une méthode toute semblable, en multipliant trois nombres les uns par les autres, s'élève au solide ou redescend du solide au nombre linéaire; ceux qui la possèdent lui ont aussi donné le nom de géométrie. Mais ce qu'il y a de divin et d'admirable, pour ceux qui savent le comprendre, c'est que la loi qui fait se développer, suivant la raison deux, la progression ascendante

ou descendante des nombres, est aussi celle que suit la nature dans la production des genres et des espèces pour chaque classe d'êtres \*. Le premier rapport de la proportion qui a pour raison deux, est le rapport de l'unité au nombre deux, dont le double est sa seconde puissance. Si on passe au solide et au tangible en doublant encore cette seconde puissance, on s'est élevé d'un à huit; la seconde puissance du nombre deux est un milieu entre ces deux termes, car elle l'emporte autant sur le plus petit que le plus grand l'emporte sur elle; elle surpasse un extrême et est surpassée par l'autre d'une quantité égale. Parmi les nombres compris entre six et douze se trouvent deux nombres formés par l'addition du tiers et de la moitié de six à lui-même. Le chœur des muses a fait présent aux hommes de ces deux raisons qui, se trouvant au milieu, ont le même rapport aux deux extrêmes, pour être le fondement de l'accord et de la symétrie, pour les diriger dans la mesure et l'harmonie de leurs danses et de leurs chants.

Telles sont les sciences auxquelles on doit s'attacher, sans en négliger la moindre partie. Mais pour les achever, il faut s'élever à la contemplation de la génération des dieux et de la nature souverainement belle et divine des êtres visibles, autant que Dieu a donné aux hommes de pouvoir la pénétrer. Jamais personne ne se flattera d'atteindre sans effort à cette contemplation, sans le secours des sciences dont on vient de parler. Il faut de plus que dans tous ses entretiens, soit en interrogeant, soit en réfutant ce qui paraît mal dit, on ramène toujours les espèces aux genres. De

\* C'est une opinion commune aux pythagoriciens et aux platoniciens que l'unité correspond au point, le nombre deux à la ligne, le nombre quatre à la surface, le nombre huit au solide.



toutes les méthodes employées par les hommes dans l'examen du vrai, celle-ci est la première et la plus belle ; toute autre malgré ses promesses ne produit que les plus vains résultats. Il faut connaître aussi la mesure exacte des temps, et la précision avec laquelle se font toutes les révolutions célestes, afin que, persuadé de cette vérité que l'âme est d'une nature plus ancienne et plus divine que le corps, on regarde aussi comme une vérité également belle et solide que tout est plein de dieux, et que jamais ces êtres meilleurs ne nous abandonnent par oubli ou par négligence. Une observation générale à faire aussi sur ces sciences, c'est qu'elles sont très-utiles, lorsqu'on les étudie comme il faut ; mais que si on s'y prend mal, il vaut mieux invoquer Dieu sans cesse. Quant à la manière de les étudier, la voici, car je ne puis m'empêcher d'en dire un mot. Il faut que toute espèce de figure, toute combinaison de nombres, tout ensemble musical et astronomique, manifeste son unité à celui qui apprendra selon la vraie méthode ; or, cette unité lui apparaîtra si, comme nous le disons, il l'a toujours en vue dans ses études. Car la réflexion lui découvrira qu'un seul lien unit naturellement toutes choses ; mais s'il suit une autre route, il ne lui reste, comme nous avons dit, qu'à invoquer la fortune ; parce que sans cette connaissance il est impossible qu'il y ait dans aucun état un homme vraiment heureux ; mais telle est la voie, telle est l'éducation, telles sont les sciences faciles ou non à apprendre, qui peuvent conduire à cette fin. En même temps, il n'est pas permis de négliger les dieux, lorsqu'on a conçu clairement et sous son vrai jour l'heureuse doctrine qui les concerne. Je dis encore que celui-là est très-sage dans la plus exacte vérité, qui possède toutes ces connaissances de la

manière que j'ai expliquée; et je soutiens moitié en badinant moitié sérieusement que, quand la mort aura fermé la carrière d'un de ces sages, si même on peut presque dire qu'il meurt, il n'aura point alors plusieurs sens comme aujourd'hui, mais n'ayant plus qu'une seule destinée à remplir, et devenu un de multiple qu'il était, il se verra au comble de la sagesse et de la félicité. En quelque lieu qu'habite cet heureux mortel, dans un continent ou dans une île, tel est le sort qui l'attend à jamais, qu'il ait mené une vie privée ou publique, s'il a fait son étude de ces objets, il recevra des dieux la même récompense.

On voit à présent la vérité de ce que nous disions au commencement, qu'il est impossible aux hommes, à un petit nombre près, de parvenir à un parfait bonheur, à une entière félicité. En effet, il reste démontré que ceux qui ont reçu à la fois en partage un naturel divin, de la prudence et les autres vertus, et de plus ont acquis toutes les connaissances qui conduisent à cette heureuse science (nous avons dit quelles sont ces connaissances), ceux-là seuls ont acquis et possèdent complètement tous les éléments du vrai bonheur. Nous disons donc ici à titre privé, et nous établissons par une loi à titre public que les premières charges de l'État seront données à ceux qui auront cultivé ces sciences, quand ils seront parvenus à un âge avancé; et que tous les autres citoyens marchant sur leurs traces s'occuperont des louanges des dieux et des déesses. Pour nous, après avoir suffisamment étudié et éprouvé les membres du conseil qui se tiendra avant le jour, nous ne pourrons mieux faire que de les exhorter tous à l'acquisition de cette sagesse.

---

# MINOS.

---

Interlocuteurs : SOCRATE, UN AMI DE SOCRATE\*.

SOCR. Qu'est-ce que la loi?

L'AMI DE SOCRATE. De quelle loi veux-tu parler?

SOCR. Comment! Les lois diffèrent-elles entre elles en tant que lois? Fais attention à ma question. C'est comme si je te demandais : qu'est-ce que l'or, et que tu voulusses savoir de quel or j'entends parler : je crois que tu aurais tort. Il n'y a pas de différence entre l'or et l'or en tant qu'or, entre la pierre et la pierre en tant que pierre ; telle loi ne diffère pas davantage de telle autre loi ; elles sont toutes la même chose ; chacune d'elles est loi comme les autres, ni plus ni moins. Ce que je te demande, c'est en général qu'est-ce que la loi? Si tu le sais, réponds-moi.

L'AMI. La loi peut-elle être autre chose, Socrate, que ce qui est légitime?

SOCR. La parole, à ton avis, est-elle donc ce qu'on dit, la vue ce qu'on voit, l'ouïe ce qu'on entend, ou la parole et ce qu'on dit, la vue et ce que l'on voit, l'ouïe et ce qu'on entend, la loi et ce qui est réglé par la loi sont-ils des choses différentes? Quelle est ton opinion?

L'AMI. C'est tout autre chose, je le vois maintenant.

SOCR. La loi n'est donc pas ce qui est légitime?

L'AMI. Non, à ce qu'il me semble.

\* L'interlocuteur de Socrate est anonyme; son nom ne se trouve nulle part dans ce petit dialogue, qui paraît avoir été appelé *Minos* assez mal à propos et seulement parce que l'éloge de cet ancien roi de Crète y occupe une grande place.

SOCR. Qu'est-ce donc que la loi ? Voici comment nous pouvons examiner cette question. Si, à l'occasion de ce que nous avons dit, quelqu'un nous tenait ce langage : Vous prétendez que c'est la vue qui fait voir ce qu'on voit, qu'est-ce donc que la vue ? Nous répondrions que c'est un sens qui, au moyen des yeux, nous enseigne ce que c'est que les couleurs. S'il continuait ainsi : C'est par l'ouïe qu'on entend tout ce qui s'entend ; qu'est-ce donc que l'ouïe ? Nous répondrions que c'est un sens qui, au moyen des oreilles, nous enseigne ce que c'est que les sons. Enfin, si le même interlocuteur nous disait : C'est la loi qui règle ce qui est légitime, qu'est-ce que la loi ? Est-ce un sens ou un enseignement, comme une science qui nous enseigne ce que nous apprenons ; ou n'est-ce pas une sorte de découverte comme toutes celles que nous faisons, comme la médecine qui nous découvre ce qui est salutaire et ce qui est nuisible ; comme la divination qui, selon les devins, nous découvre les pensées des dieux ? Car l'art n'est jamais qu'une découverte ; n'est-il pas vrai ?

L'AMI. Sans aucun doute.

SOCR. Laquelle de ces idées choisirons-nous pour définir la loi ?

L'AMI. Il me semble que la loi, c'est ce qui est institué, ce qui est décrété. En effet, que peut-elle être autre chose ? Je croirais donc qu'on peut répondre à ta question, qu'en général la loi est ce qui est institué par l'État.

SOCR. Il paraît que tu t'arrêtes à cette idée : ainsi la loi est une institution de l'État.

L'AMI. C'est mon sentiment.

SOCR. Peut-être as-tu raison. Mais voici qui nous éclairera mieux encore. Il y a des hommes que tu appelles sages ?

L'AMI. Certainement.

SOCR. Or, les sages sont sages par la sagesse.

L'AMI. Oui.

SOCR. Et les justes sont justes par la justice?

L'AMI. Sans aucun doute.

SOCR. Ce qui fait qu'on agit légalement, c'est la légalité.

L'AMI. Oui.

SOCR. Et ce qui fait qu'on agit illégalement, n'est-ce pas l'illégalité?

L'AMI. Oui.

SOCR. Ceux qui agissent légalement sont-ils justes?

L'AMI. Oui.

SOCR. Au contraire, ceux qui agissent illégalement sont injustes.

L'AMI. Oui, injustes.

SOCR. Mais ce sont des choses belles par excellence que la justice et la loi.

L'AMI. Certainement.

SOCR. Et des choses tout à fait laides que l'injustice et l'illégalité.

L'AMI. Oui.

SOCR. Les unes ne sont-elles pas le salut des États et de tout ce qui existe, les autres leur perte et leur ruine?

L'AMI. Oui.

SOCR. De sorte qu'il faut regarder la loi comme une belle chose et la chercher comme un bien.

L'AMI. Je ne puis le nier.

SOCR. Or, nous avons défini la loi une institution de l'état.

L'AMI. C'est ainsi que nous l'avons définie.

SOCR. Et quoi! N'y a-t-il pas de bonnes et de mauvaises institutions?

L'AMI. Il y en a certainement.

SOCR. Et la loi n'est pas une mauvaise institution.

L'AMI. Non.

SOCR. Il n'est donc pas exact de dire simplement que la loi est une institution de l'État.

L'AMI. Je ne le crois pas.

SOCR. On ne concevrait pas que la loi fût une mauvaise institution.

L'AMI. Non, certes.

SOCR. Mais, moi aussi, je crois que la loi est une institution; et si ce n'en est pas une mauvaise, ne faut-il pas de toute nécessité que c'en soit une bonne, puisque c'est une institution?

L'AMI. Oui.

SOCR. Mais qu'est-ce qu'une bonne institution? N'est-ce pas celle qui est fondée sur la vérité?

L'AMI. Oui.

SOCR. Or, une institution fondée sur la vérité, c'est une découverte de la vérité.

L'AMI. Oui.

SOCR. La loi est donc la découverte de la vérité?

L'AMI. Mais si la loi est la découverte de la vérité, pourquoi donc, Socrate, n'avons-nous pas toujours les mêmes lois dans les mêmes circonstances, quand nous avons découvert la vérité?

SOCR. La loi n'en est pas moins la découverte de la vérité. S'il est vrai, comme il semble, que les hommes n'ont pas toujours les mêmes lois dans les mêmes circonstances, c'est qu'ils ne peuvent pas toujours découvrir cette vérité que demande la loi. Mais ce point établi, examinons si nous pouvons reconnaître pour constant que nous n'avons jamais eu que les mêmes lois, ou si, au contraire, nos lois ont varié à différentes époques : recherchons encore si tous les peuples ont les mêmes lois, ou si chacun d'eux en a de particulières.

L'AMI. Quant à cela, Socrate, il est aisé de reconnaître

que le même peuple ne conserve pas toujours la même législation, et que les différents peuples ont aussi des lois différentes. Ainsi, parmi nous il n'y a pas de loi qui prescrive les sacrifices humains : que dis-je ? Ce serait une impiété ! Mais chez les Carthaginois, ces sacrifices, loin d'être désavoués par les lois, passent pour des actes agréables aux dieux, à ce point que quelques-uns d'entre eux immolent leurs propres enfants à Saturne, comme on te l'a raconté \*. Et ce n'est pas seulement chez des Barbares qu'on trouve des lois si différentes des nôtres : à Lycée \*\*, quels sacrifices ne font pas les successeurs d'Athamas ! et cependant ce sont des Grecs. Sans sortir de notre patrie, ne sais-tu pas quelles lois on observait naguère aux funérailles ? On égorgeait les victimes et on faisait venir les femmes chargées de recueillir les ossements avant même que le cadavre ne fût enlevé. A une époque encore plus reculée, on enterrait les morts dans leurs propres maisons \*\*\* : tous ces usages sont abolis ; et il y aurait mille exemples semblables à rapporter, car le champ est vaste et les preuves abondent quand il s'agit de montrer que ni les individus ni les sociétés ne sont pas très-constants dans leurs opinions.

Socr. Il n'y aurait rien de surprenant, mon excellent ami, que tu eusses parfaitement raison ; pour moi, je n'en sais rien. Mais si tu te complais à développer tes idées dans de longues dissertations, et que de mon côté j'imite ton exemple, il n'y a pas d'apparence que nous tombions jamais d'accord. Si, au contraire, nous

\* Diod. de Sic., XX, 14. Plutarq., *De superst.* Plin., *Hist.*, XXX, 1. Justin, XVIII, 7.

\*\* *République*, VIII, il est question de sacrifices humains dans le temple de Jupiter Lycéen en Arcadie. Voyez aussi Pausanias, VIII, 2.

\*\*\* Cet usage subsista jusqu'à Solon, qui défendit d'enterrer les morts dans l'intérieur de la ville.

réunissons nos efforts sur le même point, nous nous entendrons plus aisément. Veux-tu donc poursuivre notre recherche en m'interrogeant, ou préfères-tu me répondre ?

L'AMI. Je le veux bien, Socrate, et jé te répondrai sur ce que tu voudras.

SOCR. Eh bien donc ! penses-tu que le juste est injuste et que l'injuste est juste, ou bien que le juste est juste, et l'injuste injuste ?

L'AMI. Je crois que le juste est juste et l'injuste injuste.

SOCR. Et tout le monde croit cela commé nous ?

L'AMI. Oui.

SOCR. Même chez les Perses ?

L'AMI. Même chez les Perses.

SOCR. Et toujours ?

L'AMI. Toujours.

SOCR. Pense-t-on parmi nous que ce qui pèse plus est plus lourd, et ce qui pèse moins plus léger ? Ou bien croit-on le contraire ?

L'AMI. Non, vraiment. Ce qui pèse plus est plus lourd, et ce qui pèse moins plus léger.

SOCR. Même à Carthage et à Lycée ?

L'AMI. C'est la même chose.

SOCR. Partout on convient que le beau est beau et le laid laid ; nulle part que le laid est beau, et le beau laid.

L'AMI. Assurément.

SOCR. Ne pense-t-on pas enfin dans tous les pays ; comme ici, que ce qui est est ce qu'il est et non ce qu'il n'est pas ?

L'AMI. Je le crois.

SOCR. Celui qui ne connaît pas ce qui est ne connaît donc pas ce qui est légitime.

L'AMI. Ainsi, Socrate, d'après ce que tu dis, ce qui est



légitime l'est toujours, l'est pour nous et pour les autres. Mais quand je vois qu'incessamment nous édifions et renversons des lois, je ne saurais en être persuadé.

SOCR. C'est peut-être parce que tu ne réfléchis pas qu'à travers toutes ces transformations la loi reste la même. Mais suis avec attention mon raisonnement : as-tu jamais vu quelque ouvrage sur la guérison des malades ?

L'AMI. Oui.

SOCR. Sais-tu à quel art rapporter un tel écrit ?

L'AMI. A la médecine, je pense.

SOCR. Et tu donnes le nom de médecins à ceux qui sont habiles dans cet art.

L'AMI. Oui.

SOCR. Or, les hommes habiles ont-ils les mêmes règles sur les mêmes choses, ou bien ont-ils des règles différentes ?

L'AMI. Ils ont les mêmes règles, à ce que je pense.

SOCR. N'y a-t-il que les Grecs qui s'accordent avec les Grecs sur les choses qu'ils savent ; ou bien les Barbares sont-ils là-dessus d'accord et avec eux-mêmes et avec les Grecs ?

L'AMI. Il est de toute nécessité que Grecs et Barbares soient tous du même avis sur les choses qu'ils savent.

SOCR. C'est bien répondu. Et en est-il toujours ainsi ?

L'AMI. Oui, toujours.

SOCR. Or, n'est-il pas vrai que les médecins écrivent sur la manière de guérir ce qu'ils croient la vérité ?

L'AMI. Oui.

SOCR. Ces écrits des médecins sont donc véritablement les lois de la médecine ?

L'AMI. Oui.

SOCR. Les écrits sur l'agriculture sont-ils aussi les lois de l'agriculture ?

L'AMI. Assurément!

SOCR. Qui sont ceux qui donnent les préceptes et les règles du jardinage?

L'AMI. Les jardiniers.

SOCR. Ces règles sont donc les lois du jardinage?

L'AMI. Oui.

SOCR. Ces lois sont tracées par ceux qui savent diriger la culture des jardins.

L'AMI. Sans doute.

SOCR. Mais ce sont les jardiniers qui le savent?

L'AMI. Oui.

SOCR. Qui fait les écrits et les règles sur l'art de préparer les mets?

L'AMI. Les cuisiniers.

SOCR. Ce sont donc là les lois de la cuisine?

L'AMI. Oui, les lois de la cuisine.

SOCR. Elles émanent probablement de ceux qui savent faire la cuisine?

L'AMI. Oui.

SOCR. Les cuisiniers, dit-on, le savent?

L'AMI. Certainement, ils le savent.

SOCR. Mais qui fait les écrits et les règles sur l'administration de l'État? Ceux qui savent gouverner l'État, sans doute?

L'AMI. Je le pense.

SOCR. Mais qui le sait, sinon ceux qui traitent les affaires publiques et les rois?

L'AMI. Aucun autre.

SOCR. Ces écrits politiques qu'on appelle lois sont donc des écrits de rois et de gens de bien.

L'AMI. C'est vrai.

SOCR. Ceux qui savent n'ont pas deux manières d'écrire sur les mêmes choses.

L'AMI. Non.

SOCR. Et ils n'établiront pas dans les mêmes circonstances, tantôt une règle, tantôt une autre?

L'AMI. Non, certes.

SOCR. Et si nous voyons que quelques-uns agissent avec cette inconséquence, dirons-nous qu'ils sont habiles ou qu'ils sont ignorants?

L'AMI. Ignorants.

SOCR. Nous dirons donc que tout ce qui est bien est légitime en toutes choses, médecine, cuisine, jardinage.

L'AMI. Oui.

SOCR. Nous dirons que tout ce qui est mal est illégitime.

L'AMI. Il le faut.

SOCR. Ainsi dans les écrits sur le juste et l'injuste, et en général, sur l'organisation et le gouvernement de l'État, le bien est une loi vraiment royale, mais jamais le mal; le mal peut paraître une loi aux ignorants, mais il ne l'est pas; il est toujours illégitime.

L'AMI. Oui.

SOCR. Nous convenons donc avec raison que la loi est la découverte de la vérité.

L'AMI. Il me semble.

SOCR. Poursuivons nos recherches; qui est-ce qui sait ensemer la terre?

L'AMI. L'agriculteur.

SOCR. Il sait donc distribuer à chaque sol la semence qui lui convient?

L'AMI. Oui.

SOCR. L'agriculteur est donc un bon législateur pour les semences; ses lois et ses règles sont bonnes?

L'AMI. Oui.

SOCR. Qui est-ce qui sait régler les sons pour la mélodie, et mettre ensemble ceux qui se conviennent? De qui viennent enfin les vraies lois en ce genre?

L'AMI. Des joueurs de flûte et des joueurs de lyre.

SOCR. Le meilleur législateur, c'est donc ici le meilleur joueur de flûte ?

L'AMI. Oui.

SOCR. Qui est-ce qui règle le mieux la nourriture des hommes ? N'est-ce pas celui qui sait le mieux ce qui leur convient ?

L'AMI. Oui.

SOCR. Les règles et les lois qu'il trace sont donc les meilleures ; et celui qui sait le mieux régler ces matières en est le meilleur législateur.

L'AMI. Nécessairement.

SOCR. Qui est-ce ?

L'AMI. Celui qui préside aux exercices du corps.

SOCR. Pour ce qui regarde le corps, c'est donc lui qui sait le mieux gouverner le grand troupeau humain ?

L'AMI. Oui.

SOCR. Et qui est le plus habile à diriger un troupeau de brebis ? Comment l'appelle-t-on ?

L'AMI. Le berger.

SOCR. C'est donc le berger qui fait les meilleures lois pour les brebis ?

L'AMI. Oui.

SOCR. Et le conducteur de bœufs pour les bœufs ?

L'AMI. Oui.

SOCR. Mais de qui seront donc les meilleures lois pour les âmes humaines ? Ne sera-ce pas du roi ? Qu'en dis-tu ?

L'AMI. Je suis de ton avis.

SOCR. Tu as raison. Saurais-tu me dire quel est le joueur de flûte qui, parmi les anciens, s'est montré le plus habile à tracer les règles de son art ? Peut-être l'ignores-tu : si tu veux, je te le rappellerai.

L'AMI. Bien volontiers.

SOCR. N'est-ce pas, à ce qu'on dit, Marsyas et son élève chéri Olympos de Phrygie ?

L'AMI. Tu as raison.

SOCR. Leurs compositions sont divines. Ce sont les seules qui touchent le cœur et nous révèlent le besoin que nous avons du secours des dieux ; les seules enfin qui subsistent encore aujourd'hui comme étant dignes des dieux.

L'AMI. C'est vrai.

SOCR. Et parmi les anciens rois, quel est celui qu'on regarde comme le plus habile législateur, celui dont on a conservé les institutions comme divines ?

L'AMI. Je ne sais.

SOCR. Ne sais-tu pas quel est le peuple grec qui a les plus anciennes lois ?

L'AMI. Tu veux parler des Lacédémoniens et de Lycurgue, leur législateur ?

SOCR. Ces lois n'ont guère plus de trois cents et quelques années d'existence ; mais sais-tu d'où viennent les meilleures de ces lois ?

L'AMI. On dit qu'elles viennent de Crète.

SOCR. C'est donc la Crète qui possède les plus anciennes lois de toute la Grèce ?

L'AMI. Oui.

SOCR. Et connais-tu quels furent les meilleurs de leurs rois ? Minos et Rhadamante, fils de Jupiter et d'Europe, auteurs des lois dont nous parlons ?

L'AMI. Je sais bien, Socrate, que Rhadamante passe pour avoir été juste ; mais pour Minos, on assure que c'était un homme farouche, cruel et injuste.

SOCR. Tu me contes-là, mon cher, une des fables et des tragédies d'Athènes.

L'AMI. Comment ! N'est-ce pas ce qu'on a dit de Minos ?

SOCR. Ni Homère ni Hésiode au moins ! Et certes ils

méritent plus de confiance que tous les poètes tragiques sur la foi desquels tu parles.

L'AMT. Mais que disent-ils donc de Minos ?

SOCR. Je veux te l'apprendre pour que tu ne commettes plus d'impiété, comme tant d'autres. Car, après les offenses directes envers les dieux en actions ou en paroles, il n'y a rien de plus impie, rien qu'on doive éviter avec plus de soin que d'offenser les hommes divins. En général, quand on veut blâmer ou louer un homme, il faut bien prendre garde de ne se pas tromper. Aussi faut-il s'étudier à distinguer les bons et les méchants; car Dieu s'offense quand on blâme ceux qui lui ressemblent, ou quand on loue ceux qui ne lui ressemblent point; et c'est l'homme de bien qui lui ressemble. Ne va pas croire que des pierres, du bois, des oiseaux, des serpents, puissent être saints; cette gloire n'est réservée qu'à l'homme; et de tous les hommes, le plus saint, c'est le bon, et le plus impie, c'est le méchant. Maintenant, quant à Minos, je veux t'apprendre comment Homère et Hésiode l'ont célébré, afin qu'étant homme et fils d'homme tu n'offenses plus en paroles un héros, fils de Jupiter. Homère, en parlant de la Crète, vante ses nombreux habitants et ses quatre-vingt-dix villes :

« Entre elles (dit-il) est Cnosse, la grande ville, où Minos

« Régna neuf ans dans le commerce du grand Jupiter \* »

Voilà quel éloge Homère fait en peu de mots de Minos; et cet éloge est tel que jamais ce poète n'en a donné de pareil à aucun de ses héros. Dans cet endroit, comme dans beaucoup d'autres, Homère nous montre en Jupiter un véritable maître dans l'art d'en-

\* *Odyssée*, XIX, 178-179.

seigner la sagesse, et nous fait admirer cet art. Car il assure que pendant neuf ans Minos entendit Jupiter, et alla s'instruire auprès de lui comme chez un sophiste. Et Homère n'ayant attribué cette fortune d'être instruit par Jupiter lui-même à aucun autre héros qu'à Minos, c'est un éloge bien digne d'exciter notre attention. Et dans la descente aux enfers de l'Odyssee, ce n'est pas Rhadamante, c'est Minos qu'il représente \*\* jugeant un sceptre d'or à la main; et non-seulement il ne fait pas de Rhadamante un juge des enfers, mais nulle part il ne l'admet à l'entretien de Jupiter. Toutes ces raisons me font dire que Minos est, de tous les héros d'Homère, celui qu'il a le plus célébré. En effet, être fils de Jupiter, et le seul que ce dieu ait instruit lui-même, n'est-ce pas le comble de l'éloge? En effet ce vers

« Il régna neuf ans dans le commerce du grand Jupiter »

signifie que Minos reçut des leçons de Jupiter; car un commerce, c'est un entretien, et commercer avec quelqu'un, c'est l'entendre. Minos fréquenta donc pendant neuf ans l'autre de Jupiter, pour s'instruire et enseigner ensuite aux autres ce que le Dieu lui avait appris. Il y en a qui, par ces mots « Le commerce de Jupiter », veulent entendre une société de table et de jeux. Mais la meilleure preuve qu'ils se trompent, c'est que, Grecs et Barbares, tous les peuples se livrent aux plaisirs de la table et à tous ces divertissements où le vin tient tant de place, tous, exceptés les Crétois et les Lacédémoniens, disciples des Crétois. En Crète, une loi défend de s'exercer à boire jusqu'à l'ivresse: et il est certain que Minos n'imposait à ses concitoyens comme une loi que ce qu'il regardait comme bien, car il n'était pas de ces

\*\* *Odyssee*, XI, 539.

hommes sans pudeur qui prescrivent aux autres autre chose que ce qu'ils font. Cette familiarité avec Jupiter consistait, comme je l'ai dit, dans des entretiens dont le but était l'enseignement de la sagesse. Minos donna donc à ses concitoyens ces lois qui firent dans tous les temps le bonheur de la Crète et qui font celui de Lacédémone depuis qu'elle les observe comme des préceptes divins. Quant à Rhadamante, c'était un homme vertueux, puisque ce fut un disciple de Minos. Il apprit de lui non pas l'art royal tout entier, mais la partie inférieure de cet art qui sert de ministre à l'autre, et qui consiste à siéger dans les tribunaux. C'est ce qui l'a fait nommer l'excellent juge. Minos l'établit comme gardien des lois dans l'intérieur de la ville, et il confia la même charge à Talos pour les autres parties de la Crète. Celui-ci, en effet, parcourait trois fois par an les bourgs de la Crète pour y surveiller l'exécution des lois. Il les portait partout avec lui gravées sur des tables d'airain, ce qui l'a fait surnommer d'Airain \*. Hésiode raconte à peu près les mêmes choses de Minos : en le nommant, il dit que c'est le plus véritablement roi qui ait paru entre les rois mortels.

«Il régna sur un grand nombre de peuples,

• Le sceptre de Jupiter à la main ; avec ce sceptre il gouvernait les États \*\* . »

Par le sceptre de Jupiter le poète n'entend pas autre chose que l'art que Minos apprit de Jupiter, et à l'aide duquel il gouverna la Crète.

L'AMI. D'où vient donc, Socrate, cette tradition si généralement répandue que Minos était un homme farouche et cruel ?

\* Apollodore, I, 26.

\*\* Ces deux vers ne sont pas dans les *Fragments* d'Hésiode, pas même dans l'édition de Gaisford, *Poet. gr. minor.*, t. I. Voyez Boeckh, p. 63.



SOCR. Cela vient, mon cher ami, de ce que, si tu es sage, tu dois bien prendre garde, toi et tous ceux qui ont quelque soin de leur gloire, d'avoir un poète quel qu'il soit pour ennemi. Car les poètes ont une grande influence sur l'opinion, quand ils distribuent aux hommes le blâme ou l'éloge : et Minos a commis une faute grave en faisant la guerre à une ville comme la nôtre, remplie de gens habiles dans tous les arts et surtout de poètes et d'auteurs tragiques. L'origine de la tragédie, chez nous, remonte très-haut, non-seulement, comme on le croit généralement, à Thespis et Phrynichus\* ; mais, si tu veux y faire attention, tu en trouveras des traces dans des temps bien plus reculés. La tragédie est de tous les poèmes celui qui plaît le plus au peuple et touche le mieux les cœurs. En produisant Minos sur notre scène, nous nous sommes vengés de ces tributs qu'il nous forçait de lui payer. Minos a donc fait une faute en s'attirant notre haine, et voilà, pour te répondre, d'où vient sa mauvaise réputation. Mais une preuve évidente qu'il était réellement vertueux, juste, et, comme nous l'avons déjà dit, excellent législateur, c'est que ses lois sont restées inébranlables, parce qu'il avait découvert les véritables principes du gouvernement des États.

L'AMI. Je me rends à tes raisons, Socrate.

SOCR. Si ce que j'ai dit est vrai, ne crois-tu pas que les Crétois, concitoyens de Minos et de Rhadamante, sont les peuples qui ont les plus anciennes lois ?

L'AMI. Je le crois.

SOCR. Ce sont donc là parmi les anciens de bons législateurs, des guides, des pasteurs d'hommes, comme Homère appelle le bon chef d'armée.

\* Compatriote et disciple de Thespis.

L'AMI. Oui.

SOCR. Voyons ; répons-moi au nom de Jupiter qui préside à l'amitié : si on demandait quels moyens un bon législateur du corps emploierait pour le régler, nous pourrions en peu de mots lui répondre avec raison qu'il prescrirait des aliments et de l'exercice, les uns pour nourrir le corps, l'autre pour le fortifier.

L'AMI. Oui.

SOCR. Si l'on nous demandait maintenant quelles sont les meilleures règles que prescrirait un bon législateur de l'âme pour la perfectionner, pourrions-nous faire une réponse qui ne nous forçât point à rougir de nous et de notre âge ?

L'AMI. Je ne saurais le dire.

SOCR. Mais c'est une honte pour nos âmes qu'elles ignorent en quoi consiste leur bien et leur mal, tandis qu'elles le distinguent si bien quand il s'agit du corps et de toute autre chose.

---

## CLITOPHON.

**SOCR.** On m'a rapporté dernièrement que Clitophon, fils d'Aristonyme, dans un entretien avec Lysias, a blâmé les conversations philosophiques de Socrate et comblé d'éloges celles de Thrasymaque\*.

**CLIT.** On t'a mal rapporté, Socrate, ce qui a été dit sur ton compte avec Lysias. Car si je n'ai pu t'approuver sur certains points, sur d'autres je n'ai eu qu'à te louer. Mais comme je vois bien, malgré ton air d'indifférence, que tu es fâché contre moi, je serais bien aise, puisque nous sommes seuls, de te répéter ce que j'ai dit : tu verras que je ne suis point injuste à ton égard. Tu as sans doute été mal informé, et voilà pourquoi tu es si fort irrité. Mais si tu veux me laisser dire tout ce que je pense, je suis prêt à le faire, et je ne te cacherai rien.

**SOCR.** J'aurais tort de m'opposer au désir que tu montres de me rendre service. Dès que tu m'auras découvert ce qu'il y a de bien et ce qu'il y a de mal en moi, je poursuivrai l'un, et j'éviterai l'autre de toutes mes forces.

**CLIT.** Prête-moi donc ton attention. Souvent, Socrate, quand je me suis trouvé avec toi, j'ai été saisi d'admiration en t'écoutant; et il m'a semblé que tu parlais mieux que tous les autres lorsque, gourmandant les hommes, comme un dieu du haut d'une machine de théâtre, tu t'écriais : où courez-vous, mortels? ne voyez-

\* Le sophiste qui est mis en scène dans la *République*.

vous pas que vous ne faites rien de ce que vous devriez faire? Le but de tous vos soins est d'amasser des richesses et de les transmettre à vos enfants, sans vous inquiéter de l'usage qu'ils en feront. Vous ne songez pas à leur trouver des maîtres qui leur enseignent la justice, si elle peut s'enseigner, ou qui les y exercent et les y forment convenablement, si l'étude et l'exercice peuvent la donner. Vous ne vous gouvernez pas mieux vous-mêmes. Et quand après vous être instruits dans les lettres, la musique et la gymnastique, ce que vous croyez être la parfaite éducation pour devenir vertueux, vous voyez que ni vous ni vos enfants n'en êtes pas moins ignorants sur l'usage de vos richesses, comment n'êtes-vous pas scandalisés de cette éducation et ne cherchez-vous pas des maîtres qui fassent disparaître cette fâcheuse dissonance? Car c'est à cause de ce désordre et de cette insouciance, et non parce qu'un pied tombe assez mal en mesure avec la lyre, qu'il y a défaut d'accord et d'harmonie entre les frères et les frères, les États et les États, et que, dans leurs divisions et leurs guerres, ils souffrent autant de maux qu'ils s'en font mutuellement. Vous prétendez que l'injustice est volontaire et qu'elle ne vient pas du manque de lumières et de l'ignorance, et cependant vous soutenez que l'injustice est honteuse et haïe des dieux. Quel est donc l'homme qui choisirait volontairement un tel mal? Celui qui se laisse vaincre par les plaisirs, me répondez-vous. Mais si la victoire dépend de la volonté, la défaite n'est-elle pas toujours involontaire? La raison nous force donc de convenir que de toutes manières l'injustice est involontaire, et que nous devons, chacun de nous en particulier, et toutes les républiques en général, nous montrer moins négligents que nous ne le sommes aujourd'hui.

Quand je t'entends parler ainsi, Socrate, je t'admire, je t'aime et je te loue. J'éprouve le même sentiment quand tu ajoutes que ceux qui cultivent avec soin leur corps et négligent leur âme ne font pas autre chose que négliger ce qui commande et soigner ce qui doit obéir; quand tu dis que celui qui ne connaît pas l'usage d'une chose fait mieux de ne pas s'en servir; que celui qui ne connaît pas l'usage des yeux, des oreilles et des autres parties du corps, fait mieux de ne pas regarder, de ne pas écouter, et de ne tirer aucun service de ses membres que de s'en servir au hasard. Pour les arts, c'est la même chose : celui qui ne sait pas se servir de sa lyre ne sait pas davantage se servir de celle de son voisin; et celui qui ignore l'usage de la lyre des autres n'est pas plus habile sur la sienne. Il en faut dire autant des autres instruments et de toutes choses. Tu terminais enfin par cette belle pensée : celui qui ne sait pas se servir de son âme doit la laisser inactive et ne pas vivre plutôt que de vivre abandonné à lui-même; ou si c'est une nécessité de vivre, il doit se soumettre à un autre plutôt que d'agir à sa fantaisie, et, comme un bon nautonnier, confier la conduite de sa barque à celui qui est habile dans la science de gouverner les hommes, cette science que tu appelles souvent la politique, Socrate, et qui, selon toi, est la même que celle de juger, la justice. Dans ces discours et tant d'autres par lesquels tu nous apprends que la vertu peut être enseignée, et que nous ne devons pas négliger l'étude de nous-mêmes, je n'ai jamais rien trouvé et sans doute je ne trouverai jamais rien à reprendre : je les crois bons pour nous exciter et très-propres à nous faire sortir du sommeil qui nous tient engourdis. Je fis donc une grande attention, et dans le désir que j'avais d'en savoir davantage, j'interrogeai non

pas toi d'abord, Socrate, mais tes compagnons d'âge et de pensée, tes disciples, tes amis, enfin, quel que soit le nom qu'on doive donner au lien qui les attache à toi. Je m'adressai d'abord à ceux que tu estimes le plus ; je leur demandai de quoi on parlerait ensuite, et imitant ta méthode : que faut-il penser, mes amis, leur dis-je, de cette exhortation de Socrate à la vertu ? Est-ce là tout ? Ne faut-il pas arriver à la pratique et mettre la main à l'œuvre ? Faut-il que toute la vie se passe pour nous à exhorter ceux qui ne l'ont point encore été, et pour ceux-ci à en exhorter d'autres à notre exemple ? Ou plutôt, puisque nous convenons tous que c'est un devoir pour nous que ces exhortations, ne faut-il pas demander à Socrate et nous demander à nous-mêmes : qu'y a-t-il après cela ? Par où commencerons-nous l'étude de la justice ? Si quelqu'un venait nous exhorter à prendre soin de notre corps, nous voyant insoucians comme des enfans de ces arts qu'on nomme la gymnastique et la médecine ; et s'il nous faisait un reproche de donner tous nos soins au blé, à l'orge, à la vigne, à toutes ces choses enfin que nous cultivons et que nous recherchons pour les besoins de notre corps, sans rechercher le moins du monde un art, un exercice pour fortifier notre corps même, et cela quand cet art existe ; si nous demandions à cet homme de quels arts il veut parler, sans doute il répondrait que c'est de la gymnastique et de la médecine. Mais quel est l'art pour former l'âme à la vertu ? Répondez. Cet art, me dit celui qui paraissait le plus fort, c'est celui que Socrate a souvent appelé devant toi la justice. Ce n'est pas le nom seulement que je te demande, lui dis-je. Ainsi la médecine est un art ; mais elle a un double objet : d'abord de former de nouveaux médecins par les soins de ceux qui le sont déjà, et puis de guérir. De ces deux

choses, l'une ne peut pas être appelée l'art; mais l'œuvre de l'art, soit qu'on l'enseigne, soit qu'on l'apprenne, c'est la santé. Ainsi dans l'architecture, il y a deux choses : d'un côté l'architecture qui s'enseigne, et de l'autre son œuvre, c'est-à-dire la maison. Pour la justice, d'un côté elle forme des hommes justes, comme les arts dont nous venons de parler forment leurs artistes; mais de l'autre côté quel est son ouvrage, dites-moi? L'un, je crois, a répondu que c'est le profitable, l'autre ce qui convient, un troisième l'avantageux, un quatrième l'utile. Mais, leur répondis-je, on en dit autant dans les autres arts; et quand quelque chose y est bien fait, on dit c'est utile, avantageux et le reste. Mais chaque art particulier a un objet auquel s'appliquent ces manières de parler; ainsi dans l'art du fabricant de meubles, ce qui est bien, ce qui est beau, ce qui convient, c'est, dira-t-on, de faire bien les meubles : ce n'est pas là seulement l'art, mais l'œuvre de l'art \*. Où trouverons-nous quelque chose d'analogue dans la justice? Enfin, Socrate, un de tes amis, s'exprimant avec une élégance infinie, me répondit que l'œuvre propre de la justice, œuvre qu'elle ne partageait avec aucun autre art, c'est d'établir l'amitié entre les états. Je lui demandai ce que c'est que l'amitié: c'est un bien, me répondit-il, et ce ne peut jamais être un mal. Quant à ce que nous appelons amitié chez les enfants et les animaux, il ne voulut pas lui donner ce nom quand je le questionnai sur ce point; parce qu'il tomba d'accord que ces amitiés étaient plus souvent nuisibles que bonnes; et, pour éviter cette conséquence, il ne voulut pas les appeler amitiés: il réserva ce nom pour la communauté de pensée. Puis, lorsqu'on lui demanda si cette communauté

\* *Mais l'œuvre de l'art*, ajouté, avec Ficin, pour la clarté.

se rapportait seulement à l'opinion ou à la science, il ne voulut pas entendre parler d'opinion; car on lui aurait prouvé qu'il y a souvent parmi les hommes des communautés d'opinion fort mauvaises, et il avait avancé que l'amitié est toujours un bien, et l'œuvre de la justice: il dit donc que cette communauté de pensée vient de la science et non de l'opinion. Quand nous fûmes arrivés à ce point de la discussion, tous les assistants s'élevèrent contre lui et lui crièrent que sa définition était aussi mauvaise que les premières. Car, lui dirent-ils, la médecine n'est qu'une communauté de pensée, les autres arts ne sont pas autre chose, mais ils peuvent dire quel est leur objet; tandis que cette justice ou cette communauté de pensée dont tu nous parles ne sait où elle va et ignore l'œuvre qu'elle doit accomplir. Enfin, Socrate, je me suis adressé à toi-même et tu m'as dit que la justice consiste à servir ses amis et à nuire à ses ennemis. Mais plus tard tu as reconnu que le juste ne devait jamais nuire à personne, mais qu'il devait plutôt servir tout le monde. Après avoir répété ma question non pas une fois ou deux seulement, mais très-souvent, fatigué de mes vaines prières, j'ai pensé que tu étais l'homme du monde le mieux fait pour enflammer les autres de l'amour de la vertu; mais de deux choses l'une: ou ton mérite va jusque-là et s'arrête là, ce qui peut arriver, même en d'autres arts; par exemple pour l'art du pilote, il peut arriver qu'un homme, sans savoir diriger un vaisseau, s'avise de composer un éloge de cet art d'une manière très-propre à nous y encourager; et pour les autres arts, il en est de même. On pourrait donc t'accuser aussi de ne pas mieux connaître la justice, malgré tous les éloges que tu lui donnes; je ne le pense pas; mais cependant, je le répète, de deux choses l'une:



ou tu ne sais pas ce que je te demande, ou tu ne veux pas me le communiquer. C'est pour cela que je crois devoir aller trouver Thrasymaque ou tout autre qui me satisfasse, à moins que tu ne mettes fin à tes éternelles exhortations. Si tu me faisais l'éloge de la gymnastique, en m'engageant à prendre soin de mon corps, après ces exhortations tu me dirais sans doute quel est mon tempérament et quelle espèce de soins il exige. Fais-en de même à présent. Suppose que Clitophon t'accorde qu'il est ridicule de s'occuper de tout le reste et de négliger l'âme pour laquelle nous prenons toutes ces peines; suppose que je t'aie rapporté tout ce qui s'en suit et tout ce que nous venons de dire. Maintenant, je t'en conjure, réponds à ma question, pour que je ne sois plus forcé, comme je viens de le faire et comme je l'ai fait avec Lysias, de te louer sur certains points et de te blâmer sur d'autres. Car je répéterai toujours que pour celui qui n'a point encore été exhorté à la vertu, tu es le plus précieux des hommes; mais pour celui qui l'est déjà, tu serais presque un obstacle à ce qu'il parvînt au véritable but de la vertu, qui est le bonheur.

---

# LETTRES.

---

## LETTRE I<sup>re</sup>.

---

Dion à Denys; bonheur et sagesse.\*

Pendant tout le temps que j'ai passé auprès de vous, associé à votre gouvernement, et plus avant dans votre confiance que vos autres serviteurs, j'ai enduré les plus odieuses calomnies, parce que j'étais certain que jamais on ne me croirait complice de pareilles violences. J'en atteste tous ceux qui ont partagé avec moi le fardeau de vos affaires et que plus d'une fois j'ai eu bien de la peine à soustraire aux châtimens les plus graves. Souvent j'ai commandé en maître absolu dans votre capitale, et me voici chassé plus honteusement qu'il ne conviendrait de faire un mendiant, exilé par vos ordres au delà des mers, moi qui ai passé une si grande partie de mes jours auprès de vous! Aussi, désormais je veux m'éloigner des hommes; et toi, tyran que tu es, tu vivras seul dans ton palais. Quant à la brillante somme d'argent que tu m'as envoyée pour mon voyage, je te la renvoie par Bacchée, porteur de cette lettre: elle ne suffisait pas aux frais de la traversée, et du

\* Εὖ πράττειν signifie être sage et être heureux, tandis que la formule ordinaire χαίρειν n'exprime qu'un souhait de bonheur. Voy. lettre III, pag. 62.

reste elle m'eût été inutile \*. Il est honteux à toi de la donner; il ne le serait guère moins à moi de l'accepter: aussi je la refuse. Peu t'importe de donner ou de recevoir une pareille somme; reprends-la donc, et porte ce présent à quelque autre de tes amis. Quant à moi, je t'en tiens quitte, et je crois pouvoir dire avec Euripide que, dans d'autres circonstances,

Tu souhaiteras d'avoir près de toi un homme tel que moi \*\*.

Rappelle-toi encore que la plupart des autres poètes tragiques, quand ils font mourir un roi sous les coups d'un traître, ne manquent pas de lui mettre ces mots dans la bouche :

Malheureux! je meurs parce que je n'ai point d'amis \*\*\*.

Mais aucun d'eux n'a fait périr un roi faute d'argent. Voici encore un passage qui a toujours été goûté des hommes sensés :

Ni l'or éblouissant, si rare dans cette vie dépourvue,  
 Ni le diamant, ni les tables d'argent qui ont tant de prix  
 aux yeux des hommes,  
 Ni les plaines riches et fertiles d'une vaste terre,  
 N'ont autant d'éclat que l'union des gens de bien.

Adieu. Songe combien tu t'es mal conduit à mon égard pour te mieux conduire envers les autres.

\* Plutarque nous apprend en effet que Dion avait une fortune considérable. Il nous le montre vivant avec une pompe presque royale et promettant un jour à Denys d'équiper à ses frais cinquante trirèmes ( Plut., *Vie de Dion* ).

\*\* Ce vers, dans les fragments d'Euripide, est sous le n<sup>o</sup> LXXXIX de l'édition de Beck.

\*\*\* On ignore à qui il faut attribuer ce vers ainsi que ceux qui suivent.

## LETTRE II.

Platon à Denys ; bonheur et sagesse.

Archidème m'a fait part de tes intentions : il faut, dis-tu, que désormais moi et mes amis nous nous tenions en repos et cessions de parler et d'agir contre toi ; tu exceptes le seul Dion. Cette exception à l'égard de Dion fait bien voir que je n'ai point d'empire sur mes amis ; car si j'avais quelque pouvoir sur eux, et en particulier sur toi et sur Dion, j'ose me flatter que, vous et tous les autres Grecs, vous seriez plus heureux que vous ne l'êtes. Au reste, toute ma puissance est de n'obéir qu'à ma raison. Et je dis cela parce que Cratistole et Polyxène ne t'ont rapporté que des mensonges. L'un d'eux, dit-on, a entendu ceux qui étaient avec moi aux jeux olympiques tenir contre toi des discours injurieux. Il a sans doute l'oreille plus fine que moi, car je n'ai rien entendu de semblable. A l'avenir, tu feras bien, je crois, quand on te fera de ces rapports sur quelqu'un des miens, de m'écrire à moi-même et de m'en demander l'explication : je ne craindrai ni ne rougirai jamais de te dire la vérité. Voici notre position l'un à l'égard de l'autre. Je ne crois pas qu'il y ait un seul Grec qui ne nous connaisse : tout le monde parle de notre amitié, et la postérité aussi en parlera, sois-en bien persuadé, à cause des noms de ceux qu'elle unit, du temps qu'elle a duré et de l'éclat qu'elle a jeté. Que conclure de là ? Je vais te le

faire comprendre en prenant les choses de plus haut. C'est une loi de la nature que la sagesse et la souveraine puissance se réunissent : elles se cherchent l'une l'autre, se poursuivent et finissent par se rencontrer. Aussi est-ce un plaisir pour les hommes de s'en occuper : ils aiment à en parler et à en entendre parler, soit dans les conversations particulières, soit dans les ouvrages des poètes. Par exemple, si l'on parle d'Hiéron et de Pausanias le Lacédémonien, on se plaît à rappeler l'amitié qu'ils avaient pour Simonide, ce que celui-ci fit pour eux, et ce qu'il leur dit : on a l'habitude de célébrer ensemble Périandre de Corinthe et Thalès de Milet, Périclès et Anaxagoras ; on cite Crésus et Solon pour leur sagesse, et en même temps Cyrus pour sa puissance. Les poètes, imitant cet usage, mêlent dans leurs chants Créonte et Tirésias, Polynide et Minos, Agamemnon et Nestor, Ulysse et Palamède ; et, si je ne me trompe, les premiers hommes n'ont pas eu d'autre raison pour unir Jupiter et Prométhée. On remarque que les uns s'aiment et que les autres se haïssent, ou qu'ils sont tantôt amis et tantôt ennemis, ou d'accord sur un point et en désaccord sur d'autres. Je t'ai dit tout cela pour te montrer que, même après notre mort, on s'occupera encore de nous, et que nous devons y songer. Ce soin de l'avenir est, ce semble, un devoir pour nous ; car la nature a voulu qu'il ne fût indifférent qu'à l'esclave, tandis que l'homme bien né fait tous ses efforts pour laisser à la postérité une réputation sans tache. Et c'est là pour moi une preuve que les morts ont quelque sentiment des choses de ce monde ; les plus belles âmes en ont le pressentiment, et il n'y a que les plus mauvaises qui le nient : or, ne faut-il pas ajouter plus de foi aux présages des hommes divins qu'à ceux des méchants ? Pour moi, j'ai la conviction que s'il était permis aux anciens per-

sonnages dont j'ai parlé de réformer les relations qu'ils ont eues entre eux, ils n'épargneraient aucune peine pour mériter une autre réputation que celle qui s'attache aujourd'hui à leur souvenir. Quant à nous, s'il plaît à Dieu, il est temps encore de réparer, par nos actions et par nos discours, les fautes que nous pourrions avoir commises ; de plus, je crois que la vraie réputation de la philosophie dépendra de la nôtre : bons, on l'estimera, mauvais, on la méprisera ; et que pouvons-nous faire de plus saint que de veiller à la philosophie, quoi de plus impie que de la négliger ? Je te dirai ce qu'il faut faire et ce que la justice demande. Je suis venu en Sicile avec la renommée du premier philosophe de ce temps. A Syracuse, mon dessein était de faire confirmer par toi ce témoignage pour que la philosophie fût respectée par le peuple en ma personne ; mais l'événement n'a point justifié mes vœux. Je n'attribuerai pas ce mauvais succès au motif que tant d'autres lui donneraient ; mais tu ne paraissais pas avoir une entière confiance en moi ; il semblait que tu voulusses me congédier pour en appeler d'autres à ma place ; tu cherchais à pénétrer mes desseins dont tu te défiais, à ce que j'ai cru voir ; de tous côtés on répandait le bruit que tu n'avais que du mépris pour moi, et que tu pensais à toute autre chose qu'à profiter de mes conseils : du moins c'était là le bruit public. Apprends maintenant ce que nous avons à faire pour répondre à la question que tu m'adresses sur la conduite que nous avons à tenir l'un envers l'autre. Si tu méprises tout à fait la philosophie, il ne faut plus en parler : si tu as appris de quelque autre ou si tu as découvert toi-même une meilleure philosophie que la mienne, à merveille ; mais si tu es satisfait de mes leçons, il faut me rendre la justice qui m'est due. Sois comme autrefois le premier à

donner l'exemple, je le suivrai. Si tu m'honores, je t'honorerai; si tu ne m'honores pas, je garderai le silence. Pense encore qu'en me traitant le premier avec distinction, on croira que tu respectes la philosophie, et tu obtiendras parmi le peuple cette réputation de philosophe que tu ambitionnes. Si, au contraire, je t'honore malgré tes mépris, j'aurai l'air d'aimer et de rechercher tes richesses; et nous savons combien un pareil motif est odieux à tout le monde. En un mot, les honneurs que tu me rendras nous honoreront tous deux, et ceux que je te rendrais seul nous déshonoreraient l'un et l'autre. Mais en voilà assez là-dessus.

La petite sphère n'est pas juste; Archidème te le montrera à son retour. Quant au sujet bien plus grave et bien plus divin sur lequel tu l'as chargé de me consulter, je lui laisse le soin de te l'expliquer. Tu n'es pas content, à ce qu'il dit, de l'explication que je t'ai donnée de la nature première. Je vais la reprendre sous le voile de l'énigme, afin que s'il arrive quelque malheur à cette lettre sur terre ou sur mer, celui qui la lirait ne puisse en saisir le sens. Voici ce qui en est: tout est autour du roi de tout; il est la fin de tout; il est la cause de toute beauté. Ce qui est du second ordre est autour du principe second, et ce qui est du troisième ordre autour du troisième principe. L'âme humaine désire avec passion pénétrer ces mystères; pour y parvenir, elle jette les yeux sur tout ce qui lui ressemble, et elle ne trouve rien qui la satisfasse absolument. Il n'y a, dans ce que nous voyons, aucune analogie avec ce roi et ces choses dont j'ai parlé. Mais pour ce qui vient ensuite, l'âme peut en rendre compte. Que dire, fils de Denys et de Doris, de la question que tu me fais, quelle est la cause de tous les maux? C'est là un doute qui déchire cruellement l'âme, et qui l'empêche, tant qu'on ne l'en a pas délivrée, d'atteindre ja-

mais la vérité. Cependant, un jour que nous nous promenions dans tes jardins, à l'ombre des lauriers, tu me dis que tu avais résolu ce problème sans le secours de personne. Je te répondis que si tu étais bien sûr de ce que tu avançais, ce serait m'épargner beaucoup de peines et de paroles. J'ajoutai que je n'avais jamais rencontré personne qui eût fait la même découverte, et que pour moi, elle m'avait coûté de longues et pénibles recherches. Peut-être as-tu entendu raisonner sur cette matière, et c'est de là que seront heureusement venues tes premières idées. Tu ne me donnais aucune preuve démonstrative, comme tu aurais fait si tu avais été bien sûr de toi, mais tu te laissais entraîner de côté et d'autres au gré de ton imagination. Ce n'est pas ainsi qu'on vide une question de cette importance. Au reste, tu n'es pas le seul à qui pareille chose soit arrivée. Tous ceux qui m'ont entendu pour la première fois ont éprouvé de la difficulté, les uns plus, les autres moins; mais il n'y en a presque aucun à qui cette étude n'ait coûté de la peine. Cela étant, je crois avoir trouvé la réponse à ta demande relativement à la conduite que nous devons tenir l'un envers l'autre. Examine bien, en conférant avec d'autres personnes, mon opinion en elle-même et comparée aux autres opinions; et si tu ne t'es laissé guider que par la raison dans cet examen, tu seras nécessairement de mon avis. Comment n'en serait-il pas ainsi sur ce point et sur tout ce que nous avons dit? Tu as très-bien fait dans cette occasion de m'envoyer Archidème. Quand à son retour il t'aura rendu compte de mes réponses, il s'élèvera peut-être de nouveaux doutes dans ton esprit. Si tu m'en crois, tu me le renverras, et il ne retournera près de toi qu'avec de bonnes emplettes; et quand il aura fait deux ou trois



fois le voyage, et que tu auras bien réfléchi sur ce que je t'aurai envoyé, je serais bien étonné si ce qui t'embarrasse à présent ne devenait pas parfaitement clair. N'hésitez donc pas de faire ce que je vous conseille : toi et Archidème vous n'entreprendrez jamais de négoce ni plus beau ni plus agréable aux dieux. Mais prends bien garde que ces mystères n'arrivent aux oreilles des ignorants ; car je crois qu'il n'y a pas de doctrine qui paraisse plus ridicule au peuple que celle-là, quoiqu'il n'y en ait pas qui plaise davantage aux hommes bien nés et qui excite plus vivement leur enthousiasme. Cette doctrine, il faut la méditer souvent, l'étudier sans cesse : comme l'or, elle ne se purifie qu'après de longues années et de grands travaux. Mais écoute ce qu'il y a ici d'étonnant : il est des hommes en assez grand nombre, tous gens d'esprit, doués d'une mémoire heureuse et d'un jugement sûr et pénétrant, déjà avancés en âge et connaissant cette doctrine depuis au moins trente ans ; eh bien, ils assurent que ce qui autrefois leur semblait le plus incroyable est maintenant pour eux très-digne de foi et très-certain, et que ce qui leur paraissait indubitable n'a plus aucune certitude. Garde-toi donc de perdre patience et de te laisser dégoûter par le mauvais succès que tu as eu jusqu'à ce jour. Aie soin surtout de ne rien écrire sur ces matières ; il faut tout confier à la mémoire, car on n'est jamais sûr que le papier ne nous échappera pas ; aussi je n'ai jamais rien écrit, et il n'y a et il n'y aura jamais d'ouvrage de Platon ; ceux qu'on m'attribue sont de Socrate, quand il était jeune, et déjà remarquable par sa sagesse. Adieu et crois-moi : quand tu auras lu et relu cette lettre, jette-la au feu.

En voilà assez sur ce point. Quant à Polyxène, tu es étonné que je ne te l'aie point envoyé ; mais j'ai de lui la même opinion que de Lycophon et des autres philo-

sophes qui sont auprès de toi. Je le dis et je le répète depuis longtemps, aucun d'eux ne peut t'être comparé ni pour la force du génie ni pour le talent de discuter; et s'ils te cèdent dans la dispute, ce n'est pas volontairement, comme quelques personnes le croient, mais bien malgré eux; et il me semble que tu t'es assez servi d'eux et que tu les as suffisamment enrichis. Je n'en dirai pas davantage; c'est déjà trop sur de pareilles gens. Si Philistion va en Sicile, profite-en ainsi que de Speusippe, que tu nous renverras; ce dernier a même besoin de toi. Pour Philistion, j'ai sa promesse, si tu lui en laisses le loisir, qu'il viendra tout de suite à Athènes. Tu as bien fait de le tirer des carrières, et il est superflu que je m'intéresse auprès de toi pour ses amis et pour Hégésippe, fils d'Ariston, puisque tu m'as écrit que si tu apprenais qu'on fit la moindre injustice à l'un ou aux autres, tu ne le souffrirais pas. Il faut rendre justice à Lysiclide : il est le seul de ceux qui sont passés de Sicile à Athènes qui rende compte de notre liaison sans blesser la vérité; il ne cesse d'en parler en termes avantageux et tout à fait honorables.

## LETTRE III.

Platon à Denys.

Tu me demandes si je ne ferais pas mieux de me servir au commencement de mes lettres de la formule ordinaire «sois heureux», au lieu de celle-ci : «bonheur

et sagesse », que j'ai l'habitude d'employer pour saluer mes amis quand je leur écris. Ceux qui t'accompagnaient à Delphes disent même que tu as fait usage de la première en t'adressant au Dieu, et que tu as ordonné de graver dans son temple cette inscription :

« Sois heureux, et conserve-moi la vie joyeuse d'un tyran. »

— Pour moi, je ne voudrais pas même faire un pareil compliment à un homme, loin de l'adresser à un Dieu. Il ne convient pas à un Dieu parce qu'il répugne à sa nature, car un dieu ne saurait éprouver ni peine ni plaisir; et il ne convient pas à un homme, parce que le plaisir cause souvent autant de mal que la douleur; car il fait naître dans l'âme l'indocilité à l'étude, l'oubli, l'égarément et la violence. En voilà assez sur les compliments; tu te serviras de la formule qui te conviendra le mieux.

Il m'est revenu de plusieurs côtés que tu disais souvent aux envoyés qui sont auprès de toi que tu avais eu le dessein de rétablir les villes grecques de Sicile et d'alléger le joug de Syracuse en substituant le gouvernement royal au gouvernement tyrannique, mais que je t'avais empêché d'accomplir ce projet malgré le vif désir que tu en avais; et qu'aujourd'hui j'enseigne à Dion les moyens d'exécuter ce que tu voulais faire, et que nous nous servons ainsi l'un et l'autre de tes propres idées pour ruiner ton pouvoir. C'est à toi de juger si de pareils discours servent bien tes intérêts; mais certes tu es injuste envers moi en disant le contraire de la vérité. Philistide et bien d'autres m'ont assez calomnié auprès des mercenaires et du peuple de Syracuse. Je demeurais avec toi dans la citadelle, cela seul a suffi à ceux qui étaient en dehors pour rejeter sur moi toutes les fautes de ton adminis-

tration , parce qu'ils prétendaient que tu n'agissais que d'après mes conseils. Tu sais très bien que je me suis rarement mêlé aux affaires de mon plein gré. Encore ne l'ai-je fait que dans le commencement, alors que j'espérais pouvoir être utile, et je me suis borné à donner quelques soins aux préambules des lois. Et il en faut excepter ce qui a été ajouté par toi ou quelque autre ; car j'ai appris qu'on avait plus tard fait des interpolations, et elles ne manqueront pas de frapper ceux qui sont en état de reconnaître ma manière de penser et d'écrire. Je ne saurais donc être calomnié plus amèrement que je ne l'ai été auprès des Syracusains et auprès de tous ceux que ces discours ont trouvés crédules ; mais j'éprouve le besoin le plus pressant de me justifier contre la première accusation et aussi contre cette dernière qui est plus grave et plus odieuse. L'attaque est double ; il faut que je divise ma défense. Je démontrerai d'abord que j'ai toujours évité, comme je devais le faire, de prendre part aux affaires publiques ; et en second lieu, que jamais tu n'as trouvé dans mes conseils d'obstacles à ton projet de rétablir les villes grecques. Voici ma réponse sur le premier point.

Je suis venu à Syracuse pour obéir à tes instances et à celles de Dion. Dion m'était depuis long-temps attaché par les liens de l'hospitalité ; j'avais pour lui la plus grande estime ; il jouissait de cette maturité et de cette force de l'âge que le moindre bon sens reconnaît nécessaires à ceux qui veulent diriger des affaires aussi difficiles que les tiennes l'étaient alors. Toi, au contraire, tu étais dans la première jeunesse, sans aucune des connaissances dont tu avais besoin, et je ne t'avais jamais vu. Peu de temps après, par un malheur que je ne sais à qui attribuer, à un dieu, à un homme, ou à la destinée, Dion fut exilé et tu restas seul. Crois-tu qu'a-

lors je pusse prendre part aux affaires, quand j'étais privé de mon sage ami, et que je voyais l'imprudent qui était resté entouré d'une foule d'hommes corrompus, et dominé par eux tandis qu'il croyait leur commander? Dans de telles circonstances, quelle conduite fallait-il tenir? N'est-ce pas celle que j'ai tenue? Je devais me retirer entièrement des affaires publiques pour échapper à la calomnie des envieux, et travailler de tous mes efforts à te réconcilier avec Dion en faisant cesser la division qui vous tenait éloignés l'un de l'autre. Je te prends à témoin du zèle constant que j'ai mis dans cette entreprise. Enfin, nous convinmes que je retournerais dans ma patrie et que j'y resterais jusqu'à la fin de la guerre que tu avais commencée, mais qu'une fois la paix conclue je reviendrais avec Dion à Syracuse, quand tu nous appellerais. Voilà ce qui s'est passé pendant mon premier séjour à Syracuse jusqu'à mon retour en Grèce. Lorsque ensuite la paix fut conclue, tu m'écrivis de revenir, non pas avec Dion, comme nous en étions convenus, mais seul, en me disant que tu l'appellerais plus tard. Cela m'empêcha de venir, et j'en courus le blâme de Dion, qui croyait plus raisonnable de partir et d'obéir à tes ordres. Un an après tu m'envoyas une galère : elle m'apportait, de ta part, des lettres, dont le principal objet paraissait être de me persuader que si je venais près de toi, les affaires de Dion prendraient la tournure que je désirais, mais que si je refusais plus longtemps, elles étaient perdues sans retour. Je rougis de dire ici combien de lettres arrivèrent d'Italie et de Sicile, de toi et de tant d'autres en ton nom, adressées à je ne sais combien de mes parens et de mes amis, et toutes me pressant avec instance de céder à tes vœux et de partir. Tous mes amis, et Dion le premier, furent d'avis que je devais m'embarquer sans délai.

Je m'excusai sur mon âge, je voulus leur persuader que tu n'aurais pas la force de résister à ceux qui semeraient des calomnies contre moi et chercheraient à nous diviser; car il y a longtemps que j'ai remarqué, et je remarque encore aujourd'hui que les grandes fortunes, soit des monarques soit des simples particuliers, nourrissent des troupes de calomniateurs, de flatteurs, de honteux et dangereux courtisans; d'autant plus nombreux que ces fortunes sont plus grandes, et il n'y a pas de plus redoutable malheur attaché à la richesse et à la puissance. Cependant, fermant les yeux sur toutes ces considérations, je résolus de partir, de peur que quelqu'un de mes amis n'eût à m'adresser le juste reproche d'avoir perdu ses affaires par ma pusillanimité, quand je pouvais les sauver. Après mon arrivée, tu n'ignores pas tout ce qui s'est passé. D'abord je demandai que, suivant la promesse que tu m'avais souvent renouvelée dans tes lettres, tu rappelasses Dion et tu lui rendisses ton ancienne amitié. Plût à Dieu que tu eusses voulu suivre mes conseils! car si je ne me laisse point abuser par de faux pressentimens, tu aurais assuré ton bonheur, celui de Syracuse et de toute la Grèce. Je demandai, ensuite que l'administration des biens de Dion fût confiée à ses parents et ôtée d'entre les mains des régisseurs que tu sais. Je voulais encore que la somme d'argent que tu avais coutume de lui faire passer tous les ans continuât à lui être envoyée, et que ma présence à Syracuse, loin de la faire réduire, t'engageât plutôt à l'augmenter. Ne pouvant rien obtenir, je me déterminai à me retirer. Mais tu m'invitas à rester encore une année en m'assurant que Dion ne perdrait rien de sa fortune, parce que tu lui en enverrais la moitié à Corinthe où il était et que tu laisserais l'autre moitié à son fils. Je pourrais citer bien d'autres promesses

que tu m'avais faites et que tu n'a pas plus fidèlement gardées; mais il serait trop long de les rappeler. Tu as fait vendre tous les biens de Dion sans son consentement; que tu avais promis d'attendre, pour mettre le comble, ô homme admirable, à la vanité de toutes tes promesses, et par une manœuvre aussi déloyale que honteuse, aussi injuste qu'inutile, essayant de m'effrayer comme un homme qui aurait ignoré tout ce qui se passait, afin que je cessasse de réclamer l'envoi des biens de Dion à leur maître. Enfin, quand après l'exil d'Héraclide qui me parut injuste comme à tous les Syracusains, je me joignis à Théodote et à Eurybe pour te conjurer en sa faveur, saisissant cette occasion comme un excellent prétexte, tu me reprochas de manquer de zèle pour tes intérêts et de n'en montrer que pour Dion, ses parents et ses amis; tu ajoutas que malgré l'accusation qui pesait sur Théodote et Héraclide, c'était assez qu'ils fussent les amis de Dion pour que je m'efforçasse par tous les moyens de leur procurer l'impunité. Voilà quelle part j'ai prise à ton gouvernement. Et faut-il après cela t'étonner si mes dispositions ont changé à ton égard? J'aurais passé aux yeux des gens sensés pour un homme corrompu, si, ébloui par ta grandeur et ton pouvoir, j'avais trahi un ancien ami, un hôte réduit au malheur par toi seul, et pour tout dire un homme qui ne te le cédait en rien, pour me ranger du côté de son persécuteur et me soumettre à ses caprices, évidemment sans autre motif que l'attrait de tes richesses; car personne n'eût attribué mon changement à une autre cause. Tels sont les événements qui, grâce à toi, ont mis entre nous la défiance et la division.

Mais je suis insensiblement arrivé à la seconde partie de mon apologie. Vois et examine avec soin si dans

ce que je vais dire je m'écarterai en rien de la vérité. Nous étions un jour dans ton jardin, Archidémé et Aristocrite étaient présents, à peu près vingt jours avant mon départ de Syracuse, quand tu me dis ce que tu répètes aujourd'hui, que j'avais plus à cœur les intérêts d'Héraclide et de ses amis que les tiens. Ensuite tu me demandas, en présence de ceux que j'ai nommés, si je me souvenais de t'avoir conseillé dans les premiers temps de mon arrivée de rétablir les villes grecques. Je te répondis que je me le rappelais parfaitement et que j'approuvais encore ce projet. Il faut le dire, Denys; à la suite de notre conversation, je te demandai si c'était là le seul conseil que tu eusses reçu de moi, et si je ne t'en avais pas donné d'autres. A ces paroles entrant en fureur et dans l'intention de m'injurier (cette scène alors si vive n'est sans doute plus qu'un songe aujourd'hui pour toi), tu me dis en riant aux éclats et en te moquant de moi, s'il m'en souvient : « Oui, tu m'ordonnais de faire ceci, de ne pas m'occuper de cela, comme à un écolier. »— Je répondis que tu avais très-bonne mémoire.— Et tu ajoutas : « Comme à un véritable écolier en géométrie, n'est-ce pas ? »— Je retins la réponse que j'avais sur les lèvres, dans la crainte qu'un seul mot de plus ne m'ôtât la liberté de partir que j'espérais obtenir. Mais j'arrive à la conclusion de tout ceci : ne m'accuse pas de t'avoir empêché de rétablir les villes grecques ruinées par les barbares, et de substituer dans Syracuse la monarchie au gouvernement tyrannique : tu ne pourrais avancer sur mon compte de mensonge qui fût plus contraire à mes principes. S'il y avait un tribunal compétent pour nous juger, je fournirais des preuves encore plus claires et plus convaincantes que je t'ai donné ce conseil, et que c'est toi qui as refusé de le suivre. Il était si aisé de démontrer jusqu'à l'évidence les grands avantages que



l'exécution de ce dessein présentait pour toi, pour Syracuse et pour toute la Sicile! Si tu prétends n'avoir point tenu les discours que tu as véritablement tenus, j'ai de quoi te confondre. Si tu en conviens, tu n'as qu'à suivre le sage exemple de Stésichore \* dans sa palinodie, et faire succéder la vérité au mensonge.

---

## LETTRE IV.

Platon à Dion de Syracuse; bonheur et sagesse.

Je crois avoir montré dans toutes les circonstances un assez vif intérêt aux événemens actuels, et travaillé avec assez de zèle à leur heureuse issue, sans autre motif que l'amour pour la gloire attachée aux bonnes actions; car je trouve juste que les hommes véritablement honnêtes et qui mettent en pratique leurs principes recueillent la réputation qu'ils méritent. Jusqu'ici, grâce à Dieu, tout va bien; mais l'avenir nous réserve une lutte plus difficile. D'autres peuvent se distinguer par la valeur, la vitesse, la force; mais quand on a certaines prétentions, on doit particulièrement posséder l'amour de la vérité, la justice, la magnanimité, et la dignité qui accompagne ces vertus. Ces vérités sont évidentes; mais n'oublions pas que certaines personnes (tu sais de qui je veux parler) doivent s'élever au-dessus des autres

\* Stésichore, poète lyrique qui perdit la vue, dit-on, pour avoir fait une satire contre Hélène, et la recouvra après avoir chanté la palinodie, dans laquelle il désavouait son premier poème.

plus que les hommes au-dessus des enfants. Il faut prouver à tous que nous sommes réellement tels que nous disons; et, avec l'aide de Dieu, ce ne sera pas trop difficile. Les autres, pour se faire connaître, ont besoin de parcourir bien des pays; mais ta position est bien différente: les regards de toute la terre, si je puis parler ainsi sans exagération, sont tournés vers le même endroit, et dans cet endroit ils sont fixés sur toi. Ainsi exposé aux yeux de tous les hommes, tu dois t'efforcer de te montrer comme un nouveau Lyncurque, un Cyrus, ou l'un de ces grands hommes qui se sont rendus célèbres par leur vertu et leurs institutions. C'est d'autant plus nécessaire qu'ici bien des gens et presque tout le monde prophétise qu'après la mort de Denys, ton ambition et celle d'Héraclide, de Théodote et des autres grands, entraîneront très probablement la ruine de Syracuse. Il est à souhaiter d'abord que nul d'entre vous ne soit atteint de cette maladie; mais si quelqu'un l'était, c'est à toi de le guérir pour que tout aille pour le mieux. Tu trouveras peut-être ridicule que je te donne des conseils sur des choses que tu sais aussi bien que moi; mais je vois au théâtre les enfants eux-mêmes animer les athlètes; pourquoi ne souffririons-nous pas la même chose de nos amis, quand nous savons que ces conseils viennent du zèle que leur inspire leur affection? Combattez donc maintenant avec courage, et s'il vous manque quelque chose, écrivez-moi. Ici, tout va à peu près comme lorsque tu y étais. Écris-moi ce que vous avez fait et ce que vous faites maintenant; car nous recevons beaucoup de nouvelles et nous ne sommes sûrs de rien. A Lacédémone et à Ægine on a des lettres de Théodote et d'Héraclide; mais ici, je te le répète, nous avons beaucoup de nouvelles et rien de certain. Je ne veux pas te cacher que bien des gens ne te trouvent pas assez

affable. Il ne faut point oublier que le talent de plaire est un moyen de succès, et que l'orgueil a pour compagne la solitude. Sois heureux.

---

## LETTRE V.

Platon à Perdicas \*; bonheur et sagesse.

J'ai conseillé à Euphrée, comme tu paraissais le désirer dans ta lettre, de continuer de s'occuper avec zèle de l'administration de tes affaires. Les liens sacrés de l'hospitalité qui nous unissent me font un devoir de te donner tous les conseils que tu me demanderas et de t'indiquer en particulier l'avantage que tu peux retirer d'Euphrée. Cet homme te sera d'un grand secours : il possède un mérite qui te sera bien utile à cause de ta jeunesse, et qui est d'autant plus précieux que peu de personnes sont capables de donner aux jeunes gens de bons avis sur cette matière. Chaque gouvernement a son langage particulier, comme chaque espèce d'animaux. On ne parle pas dans une démocratie comme dans une oligarchie, ni dans une oligarchie comme dans une monarchie. Bien des gens s'imaginent entendre ces différents langages, mais l'intelligence n'en est donnée qu'à un très petit nombre. Le gouvernement qui se sert avec les hommes et avec les dieux du langage qui lui convient, et dont la conduite n'est pas en opposition avec le langage, fleurit et se conserve toujours ;

\* Probablement Perdicas III, roi de Macédoine.

mais celui qui imite le langage d'un autre n'a qu'une existence passagère. Euphrée te servira merveilleusement à cela, quoiqu'il soit aussi fort habile sous d'autres rapports ; je suis persuadé qu'il découvrira les principes et la langue de ton gouvernement monarchique aussi bien que ceux qui l'environnent. Ses services sur ce point te seront d'un grand secours, et tu pourras lui être utile à ton tour. Quelqu'un, m'entendant parler de la sorte, dira peut-être : mais ce Platon, qui prétend si bien connaître ce qui convient au gouvernement démocratique, ne s'est jamais levé pour donner des conseils au peuple, quoiqu'il ait eu mainte occasion de parler et de donner des avis salutaires. A cela on peut répondre que Platon est venu tard dans sa patrie ; qu'il a trouvé le peuple déjà vieux et accoutumé depuis longtemps à faire des choses contraires aux conseils qu'il aurait pu lui donner. Il aurait regardé comme le plus grand bonheur de faire du bien à ce peuple comme à son père ; mais il a compris que c'était s'exposer à un péril inutile sans espoir de succès. Mes conseils n'eussent servi à rien ; quand un mal est incurable, les conseils ne peuvent rien ni sur le malade ni sur la maladie.

---

## LETTRE VI.

Platon à Hermias, à Eraste et à Corisque ; bonheur et sagesse.

Il me semble qu'un Dieu bienfaisant vous a ménagé la plus heureuse destinée si vous savez en profiter. Vous êtes voisins et à portée de vous rendre mutuellement les plus grands services. Pour Hermias, il ne trou-

verait jamais dans la multitude de ses chevaux, la pompe de ses équipages de guerre, ou dans ses nombreux trésors, de plus grands avantages que dans la fidélité de vertueux amis. Et quant à Éraсте et à Corisque, ils ont beau posséder la plus belle des sciences, celle des idées j'use du droit de mon âge pour leur rappeler qu'il leur manque la science de se défendre contre l'injustice et la méchanceté. Ils sont sans expérience, parce qu'ils ont passé une grande partie de leur vie avec nous qui ne sommes pas méchants. Je dis donc qu'il leur faut un appui pour qu'ils ne soient pas contraints d'abandonner l'étude de la vraie sagesse et de consacrer trop de temps à apprendre la sagesse du monde qui est nécessaire. Or, cette force dont vous avez besoin, il me semble qu'Hermias la possède merveilleusement, tant par les qualités naturelles dont il est doué que par l'expérience qu'il a acquise. Que veux-je dire? Pour toi, Hermias, comme je connais mieux que toi Éraсте et Corisque, je te déclare, je t'annonce, je t'atteste que tu ne trouveras pas aisément des hommes plus dignes de confiance que tes voisins; et je te conseille de t'attacher à eux de toutes les manières et de ne jamais les négliger. De même je conseille à Corisque et à Éraсте de s'attacher à leur tour à Hermias. Enfin, vous devez tous vous efforcer par votre affection mutuelle de resserrer le lien de l'amitié qui vous unit. Mais si l'un de vous venait à rompre cette union, car l'inconstance est un vice de la nature humaine, envoyez ici à moi ou à mes amis une lettre qui dénonce le coupable; et j'espère que la justice et la modération de nos réponses sauront mieux que les enchantements vous rapprocher et renouer les liens de votre ancienne amitié, à moins que le motif de votre querelle ne soit trop grave. Si nous nous montrons ainsi tous véritablement philosophes, et

si chacun concourt à ce but suivant ses forces, ce que je vous ai prédit se réalisera; mais si nous nous conduisons autrement, je me tais sur l'avenir, car je ne veux être qu'un devin de bon augure; et j'espère que nous ferons toutes choses comme il convient avec l'aide de Dieu.

Il faut lire cette lettre tous les trois et ensemble si vous le pouvez, ou au moins deux à la fois, et aussi souvent qu'il sera possible, et établir une convention, une loi inviolable, et même un serment (c'est la règle), avec un enseignement digne des Muses et des exercices analogues à cet enseignement, en prenant à témoin Dieu, maître de toutes choses présentes et futures, et le souverain père de ce Dieu, de cette cause qu'un jour, si nous devenons de vrais philosophes, nous connaissons tous clairement, autant que cela a été donné au génie de l'homme.

## LETTRE VII.

Platon aux parents et aux amis de Dion; bonheur et sagesse.

Vous cherchez à me persuader dans votre lettre que vous êtes dans les mêmes dispositions que Dion, et vous m'engagez à m'associer à vos desseins, autant que j'en suis capable, en action et en parole. Si vous partagez réellement les idées et les projets de Dion, vous pouvez

compter sur moi : sinon , je vous conseille d'y penser plus d'une fois. Or, quels étaient ces idées et ces projets ? Je n'ai pas là-dessus de simples conjectures , mais une connaissance exacte. Lorsque je vins pour la première fois à Syracuse , Dion avait à peu près quarante ans , c'est l'âge qu'a aujourd'hui son fils Hipparrinos : et dès ce moment il avait la pensée qui ne l'a jamais abandonné depuis, qu'il fallait rendre les Syracusains à la liberté et leur donner de sages lois. Et je ne serais pas étonné qu'un Dieu eût inspiré au fils les mêmes idées qu'au père sur le gouvernement de sa patrie. Or, comment avait-il conçu ce dessein ? C'est ce qu'il est bon d'apprendre aux jeunes gens comme aux vieillards. Je m'efforcerai donc de vous le raconter depuis le commencement ; car rien ne convient mieux aux circonstances présentes.

Dans ma jeunesse , il m'est arrivé ce qui arrive à tant d'autres : je me promis , dès que je serais mon maître, de me jeter dans les affaires publiques ; et , à ce moment, voici dans quelle situation je les trouvai. Comme il y avait un grand nombre de mécontents , un changement était devenu nécessaire : cinquante et un magistrats se mirent à la tête de cette révolution ; onze dans la ville, dix au Pirée , pour la direction des affaires de la place publique et l'administration civile ; les trente autres demeurèrent souverains maîtres. Quelques-uns de mes parents et de mes amis faisaient partie de ces derniers , et m'appelèrent bientôt à des emplois qu'ils croyaient me convenir. Ma jeunesse empêche que ce qui m'arriva doive vous étonner. Je m'imaginai qu'ils allaient faire sortir la république de la voie criminelle où elle s'était engagée pour la replacer dans la route de la justice , et j'étais attentif à toutes leurs démarches ; mais je vis bientôt qu'ils n'eurent pas besoin de demeurer long-

temps au pouvoir pour faire regretter le temps passé comme l'âge d'or. Entre autres violences qu'ils commirent, ils ordonnèrent à Socrate, mon vieil ami, l'homme que je n'hésite pas à proclamer le plus juste de notre siècle, d'aller, avec quelques autres, arrêter et traîner à la mort un citoyen qu'ils avaient condamné. Ils voulaient ainsi le rendre, de gré ou de force, complice de leur conduite. Mais Socrate refusa de leur obéir et aima mieux s'exposer à tous les dangers que de s'associer à leurs desseins impies. Témoin d'un tel crime et d'autres non moins odieux, je m'éloignai avec indignation du théâtre de ces malheurs. Peu de temps après les trente tombèrent et la république changea de face. J'éprouvai de nouveau, quoique avec moins d'ardeur, le désir de me mêler des affaires et de l'administration de l'État; mais à cette époque, comme dans tous les temps de révolution, il se passa bien des choses déplorables, et il ne faut pas trop s'étonner si, au milieu de ces désordres, l'esprit de parti pousse quelquefois à de trop violentes vengeances. Pourtant il faut avouer que ceux qui revinrent à Athènes montrèrent pour la plupart beaucoup de modération; mais par une nouvelle fatalité, des hommes alors puissants traînèrent Socrate, mon ami, devant un tribunal sous le poids de l'accusation la plus odieuse et la plus étrangère à son caractère. Quelques-uns de ses ennemis le dénoncèrent comme impie, et les autres après l'avoir condamné le livrèrent à la mort, lui qui, pour ne pas commettre une impiété, avait refusé de prendre part à l'arrestation d'un de leurs amis, quand ils gémissaient eux-mêmes dans les malheurs de l'exil. Quand je vis ces crimes, quand je connus les hommes qui nous gouvernaient, nos lois et nos mœurs, plus je me sentis avancer en âge et plus je fus effrayé de la difficulté de bien gouverner un État.



On n'aurait pu l'entreprendre sans des amis fidèles et des compagnons dévoués ; et il n'était pas aisé d'en découvrir, s'il y en avait, car nous ne vivions plus suivant les institutions et les mœurs de nos pères ; d'un autre côté on ne pouvait en former de nouveaux qu'avec les plus grandes difficultés. Les lois et les coutumes étaient corrompues et tombées dans le dernier mépris ; de sorte que moi, naguère si plein de zèle et d'ardeur pour l'intérêt public, devant le spectacle de ce profond et universel désordre, je me sentis saisi de vertige. Cependant je ne cessai pas d'observer l'état des choses et la politique en général, en attendant que quelque heureux changement me donnât l'occasion d'agir. Mais je finis par me convaincre que tous les états de notre temps sont mal gouvernés, et que leurs lois sont tellement vicieuses qu'elles ne subsistent que par une sorte de prodige. Je tirai alors cette conséquence honorable pour la vraie philosophie, qu'elle seule peut tracer les limites du juste et de l'injuste, soit par rapport aux particuliers, soit par rapport aux gouvernements, et qu'on ne peut espérer de voir la fin des misères humaines avant que les vrais philosophes n'arrivent à la tête des gouvernements ou que, par une providence toute divine, ceux qui ont le pouvoir dans les États ne deviennent eux-mêmes philosophes.

C'est avec ces idées que je fis mon premier voyage en Italie et en Sicile. A mon arrivée, je vis, mais avec dégoût, la vie prétendue heureuse qu'on y mène, les tables de Sicile et de Syracuse, l'habitude de se rassasier deux fois le jour, de ne jamais passer les nuits seul et de se livrer à tous les plaisirs de la même espèce. Est-il possible qu'un seul des hommes qui habitent ce monde, eût-il les plus heureuses dispositions, si on l'élève dès son enfance dans des mœurs si corrompues, devienne

jamais sage? Il ne sera jamais tempérament; et de même des autres vertus. Il n'y a pas de lois qui puissent jamais garantir le repos d'un État si les citoyens se persuadent qu'il faut tout dissiper en dépenses énormes, et que, sans s'occuper d'autres affaires, on ne doit songer qu'aux délices de la table et aux plaisirs raffinés de l'amour. Avec de telles mœurs, ces États doivent passer par toutes les vicissitudes de la tyrannie, de l'oligarchie et de la démocratie, sans jamais se fixer; car ceux qui les gouvernent ne sauraient souffrir le seul nom d'un gouvernement juste et fondé sur l'égalité de la loi. Pénétré de ces observations, qui étaient venues s'ajouter aux précédentes, je partis pour Syracuse. Peut-être n'est-ce qu'un hasard; mais il me semble qu'alors la main d'un Dieu jetait les semences de ce qui depuis est arrivé à Dion et aux Syracusains, et de ce qui vous arrivera à vous-même, je le crains, si vous ne suivez ces conseils que je donne pour la seconde fois.

Mais comment mon voyage en Sicile a-t-il été le germe de tous les événements qui sont survenus depuis? Je vais vous l'apprendre. Je vis souvent Dion, alors encore jeune; je développai devant lui, dans nos conversations, les principes que je croyais propres à faire le bonheur des hommes, et je l'engageai à les mettre en pratique, préparant ainsi, sans m'en douter, la ruine de la tyrannie. Dion, avec l'aptitude qu'il avait à comprendre toutes choses, et surtout celles que je lui enseignais, s'en pénétra plus promptement et plus profondément qu'aucun de mes jeunes disciples; et il résolut dès lors de mener une vie toute différente de celle des Italiens et des Syracusains en général, et de préférer la vertu aux plaisirs et à la mollesse. De là sa haine pour tous les partisans de la tyrannie jusqu'à

la mort de Denys. A cette époque, il s'aperçut que cette conviction qu'il avait puisée aux sources de la saine raison, avait jeté des racines dans d'autres âmes que la sienne. Ces nouveaux sages étaient en petit nombre; mais, il croyait que par un bienfait des dieux il pouvait compter parmi eux le jeune Denys; et il regardait cette circonstance comme le plus grand bonheur qui pût arriver et à lui-même et à Syracuse. Se rappelant alors notre liaison, la facilité que j'avais eue à lui inspirer le désir d'une vie plus honorable et plus vertueuse, il jugea absolument nécessaire que je vinsse à Syracuse pour le seconder dans ses projets. S'il eût pu réussir dans son dessein sur Denys, il avait la plus grande espérance d'arriver sans meurtres, sans massacres, sans tout ce cortège de maux qui nous fait gémir aujourd'hui, à corriger les mœurs de sa patrie et à lui donner le vrai bonheur. Dans ce louable but, il persuada à Denys de m'appeler près de lui. Il m'invitait lui-même à négliger tout pour accourir, de crainte que d'autres ne s'emparassent de l'esprit de Denys pour le détourner de la vertu. Il ajoutait une longue exhortation : quelle occasion plus favorable, me disait-il, faut-il attendre pour l'exécution de nos projets que celle qui nous est offerte par la divine Providence? Il me mettait sous les yeux la grandeur des États de Denys en Sicile et en Italie, le pouvoir qu'il y exerçait lui-même, la jeunesse du prince et son goût pour l'étude et la philosophie; il m'assurait que ses neveux et ses parents étaient tout disposés à conformer leur conduite à mes principes et très-capables d'entraîner Denys avec eux; de sorte qu'aujourd'hui ou jamais on pouvait espérer voir enfin réunis dans la même personne la philosophie et le souverain pouvoir. Telles étaient, entre bien d'autres, les raisons

que, m'alléguait Dion. Pour moi, je n'avais pas grande confiance dans tous ces jeunes gens; car les passions de la jeunesse sont inconstantes et passent aisément d'une extrémité à l'autre; mais je connaissais Dion, et la gravité naturelle de son caractère, jointe à la maturité de son âge, me rassurait. Enfin, après bien des réflexions et des hésitations sur le parti qu'il fallait prendre, je me décidai par cette considération que, si on voulait réaliser ses idées sur la législation et le gouvernement, le moment était venu de tenter l'entreprise. Il n'y a qu'un homme à convaincre, me disais-je, pour avoir le moyen de faire tout le bien possible. Telle est la pensée, telle est l'ambition qui m'a fait quitter ma patrie, et non pas les motifs qu'on m'a prêtés; mais surtout le respect de moi-même et la crainte d'avoir à me reprocher un jour de ne rien faire qu'en paroles sans avoir la force d'en venir à l'exécution. Je m'exposais aussi d'un autre côté à trahir l'hospitalité, et l'amitié de Dion qui courait d'assez grands dangers. S'il lui arrivait quelque malheur, s'il venait vers moi, me disais-je, victime de l'intrigue et exilé par Denys et ses ennemis, et qu'il m'adressât ces mots : « O Platon ! me voilà chassé de ma patrie : je n'avais besoin, pour résister à mes ennemis, ni de soldats, ni de chevaux, mais de cette parole qui persuade et dont tu sais si bien faire usage pour diriger les jeunes gens vers la vertu bien et la justice, et pour les engager à une amitié mutuelle et sincère. Faute d'avoir reçu de toi un pareil secours, j'ai été forcé d'abandonner Syracuse et de venir ici. Et ce n'est pas tant en mon nom que je te fais des reproches; mais cette philosophie que tu célèbres sans cesse, que tu te plains de ne pas voir assez honorée par les autres hommes, ne l'as-tu point trahie en moi autant que cela était en ton pouvoir ? Si j'avais été

«à Mégare, tu serais sans doute accouru à mon secours  
«dès que je t'aurais appelé, ou ta conscience t'aurait re-  
«proché d'être le dernier des hommes! Maintenant,  
«est-ce en alléguant la difficulté du voyage, la longueur  
«et le danger de la traversée, que tu espères justifier ta  
«lâcheté? Non, ne l'espère pas.» Quelle réponse raison-  
nable aurais-je pu faire à un tel langage? Aucune, sans  
doute. J'avais donc des raisons aussi justes et aussi for-  
tes que l'homme peut en avoir, pour abandonner mes  
habitudes honorables et aller vivre sous une tyrannie  
qui ne semblait convenir ni à mes principes ni à mon  
caractère; mais en partant, je m'affranchis de tout re-  
proche envers Jupiter hospitalier, et envers la philo-  
sophie qui n'aurait pas manqué de m'accuser si j'avais  
fait voir une honteuse faiblesse ou une lâcheté désho-  
norante. Pour être court, je trouvai tout en désordre  
autour de Denys. La calomnie accusait Dion de pré-  
tendre à la tyrannie: je le défendis autant que je pus,  
mais je n'avais pas grand pouvoir. Et environ quatre  
mois après, Denys l'accusa d'aspirer à la tyrannie, le  
fit jeter sur un petit navire et le chassa honteusement.  
Après cela, tous les amis de Dion redoutèrent avec moi  
que, sous prétexte de complicité, la vengeance du tyran  
ne tombât sur quelqu'un de nous. On fit même courir  
le bruit dans Syracuse que Denys m'avait fait mourir  
comme l'auteur de tout ce qui s'était passé. Mais Denys,  
voyant où nous en étions, et craignant que le désespoir  
ne nous inspirât quelque parti violent, nous traita avec  
beaucoup d'égards; il chercha même en particulier à  
me consoler et à m'encourager, et me conjura de de-  
meurer auprès de lui. Ma retraite était offensante pour  
sa gloire et je l'honorais en restant; aussi feignit-il de  
me prier avec beaucoup d'instances. Or, nous savons  
que les prières d'un tyran sont des ordres. Pour pré-

venir ma fuite, il me donna dans la citadelle même un logement d'où aucun patron de navire n'aurait pu m'enlever, je ne dis pas seulement contre sa volonté, mais même sans un ordre exprès de sa part; et dans le cas où j'aurais pu m'échapper seul, il n'y a pas un marchand, pas un des officiers chargés de surveiller les départs, qui, s'il m'eût aperçu, ne se fût emparé de moi et ne m'eût promptement ramené auprès de Denys, surtout parce qu'il s'était répandu un bruit tout contraire au précédent, que Platon était dans la plus grande faveur auprès du tyran. Qu'y avait-il de vrai là-dessous? Il faut dire la vérité. Denys trouva de jour en jour plus de plaisir dans mes entretiens et mes habitudes. Il désirait vivement que j'eusse pour lui plus d'estime et d'affection que pour Dion : il faisait tout pour y arriver. Il négligea pourtant le moyen le plus sûr, s'il pouvait y en avoir un; c'était d'étudier et d'apprendre la philosophie en s'attachant davantage à mes leçons; mais il redoutait ce que lui répétaient les calomnieurs dont il était entouré, qu'en s'engageant trop, les projets de Dion ne vinssent à se réaliser. Cependant je prenais patience, et je poursuivais l'exécution du dessein qui m'avait amené, en cherchant à lui inspirer l'amour de la vie philosophique. Mais lui, par sa résistance, triompha de tous mes efforts.

Voilà ce qui s'est passé pendant mon premier voyage et séjour en Sicile. Peu de temps après je retournai à Athènes; mais il me fallut bientôt revenir et céder aux pressantes sollicitations de Denys. Quant aux motifs qui m'ont fait entreprendre ce second voyage, et quant à ma conduite à cette époque, je ferai voir tout à l'heure combien elle a été juste et convenable. Je vais auparavant vous exposer ce que vous devez faire dans les circonstances présentes, afin de ne pas négliger le

principal objet de ma lettre pour des détails sans importance. J'arrive à mon sujet.

Lorsqu'un médecin est consulté par un malade dont le mauvais régime a ruiné la santé, il doit d'abord prescrire un nouveau régime, et, si le malade s'y soumet, continuer ses soins; mais si le malade s'y refuse, selon moi, le médecin doit en homme d'honneur cesser de le voir: s'il continuait ses visites, ce serait un malhonnête homme ou un ignorant. Il en faut dire autant d'un État, qu'il soit gouverné par un seul ou par plusieurs. S'il marche dans une voie droite et régulière, je crois que ceux qui veulent l'aider de leurs conseils ont raison de le faire; mais si cet État s'écarte entièrement de la route d'une droite politique, s'il en fuit les traces, s'il défend sous peine de mort de se mêler des affaires, ou de proposer des changements, s'il ne souffre de conseils que ceux qui flattent ses caprices et ses passions; dans un pareil État celui qui persisterait à donner des conseils serait indigne du nom d'honnête homme: le parti le plus honorable est de se retirer. D'après ces principes, quand quelqu'un vient me consulter sur les affaires les plus importantes de la vie, telles que l'acquisition des richesses, les soins à donner au corps ou à l'âme; si sa manière habituelle de vivre ne me paraît pas tout-à-fait mauvaise ou s'il semble disposé à suivre mes conseils, je lui en donne de bon cœur et ne me lasse pas avant d'avoir achevé ce que j'entreprends; mais si on ne me demande pas de conseils, ou qu'on soit évidemment disposé à ne pas suivre ceux que je donnerais, je ne vais pas moi-même les offrir, et je ne les impose à personne, pas même à mon fils. Quant à mon esclave, je lui donnerais bien des avis et je le forcerais de les suivre; mais je crois que ce serait une impiété de forcer la volonté d'un père ou d'une

mère, à moins qu'ils ne fussent en démence. S'ils mènent une vie qui leur plaise et ne me convienne pas, je ne veux point m'aliéner leur affection par des leçons inutiles, ni non plus les flatter et les aider à satisfaire des passions au sein desquelles il me serait impossible de vivre. Voilà la règle que le sage doit suivre à l'égard de la patrie : quand il la voit mal gouvernée, il doit parler si ses conseils peuvent être utiles et si la mort n'en doit pas être le prix ; mais il n'a pas le droit de faire violence à la patrie pour accomplir une révolution politique, quand cette révolution n'est possible que par des massacres et des exils. Son devoir alors est de se tenir en repos et de prier les Dieux pour son bonheur et pour celui de sa patrie. C'est d'après ces principes que je vous conseillerais, et c'est d'après eux que je conseillais autrefois à Denys, d'accord avec Dion, de travailler constamment à acquérir de l'empire sur lui-même et de se faire des amis et des partisans dévoués pour éviter ce qui était arrivé à son père, qui, après avoir repris et relevé les nombreuses et puissantes villes de Sicile ruinées par les Barbares, ne put trouver pour les gouverner des hommes assez sûrs ni parmi ses amis, ni parmi les étrangers qu'il avait appelés, ni même parmi ses frères plus jeunes que lui qu'il avait élevés dès leur enfance, et fait princes de simples particuliers qu'ils étaient. Ni la persuasion, ni l'éducation, ni les bienfaits, ni les alliances, n'avaient pu faire d'eux un seul serviteur fidèle ; sept fois plus malheureux que Darius qui, se défiant de ses frères et de ses créatures, et n'ayant de confiance que dans les compagnons qui l'avaient aidé à soumettre le Mède et l'eunuque, divisa son empire en sept parties dont chacune était plus grande que la Sicile toute entière, en donna une à gouverner à chacun de ses compagnons, et trouva en eux des officiers fidèles.



qui ne le trahirent jamais et ne se trahirent jamais les uns les autres ; d'ailleurs , modèle accompli du bon législateur et du grand roi , puisque les lois qu'il établit ont conservé jusqu'à ce jour et maintiennent encore l'empire des Perses. Il en est de même des Athéniens qui , étant devenus maîtres de plusieurs villes grecques peuplées par les Barbares et qui n'étaient pas même des colonies d'Athènes , surent y soutenir leur autorité pendant soixante-dix ans en se faisant dans leur sein des amis fidèles. Denys, au contraire, quoiqu'il eût eu la sagesse de rassembler pour ainsi dire toute la Sicile à Syracuse, faute de pouvoir se fier à personne, eut grand'peine à se maintenir, parce qu'il n'avait ni amis ni serviteurs dévoués ; et le manque d'amis est le signe le plus éclatant d'une âme vicieuse, comme le grand nombre d'amis est la meilleure preuve de notre vertu. Nous conseillâmes donc à Denys, Dion et moi, puisque ainsi que son père il avait été privé d'instruction et privé aussi de sociétés convenables, nous lui conseillâmes, dis-je, de s'étudier d'abord à se faire, parmi ses parents et ses compagnons d'âge, des amis qui l'aidassent à pratiquer la vertu ; nous l'engagions surtout à être d'accord et constant avec lui-même, car c'est ce qui lui manquait. Nous ne lui donnions pourtant pas ces leçons ouvertement, c'eût été dangereux ; mais nous les lui faisons comprendre indirectement en lui disant que tout homme qui veut se sauver, ainsi que ceux dont il est le chef, doit suivre ces principes, et qu'une conduite différente entraîne nécessairement des effets contraires. En se conduisant ainsi, lui disions-nous, et en apprenant à être prudent et sage, en rétablissant en outre les villes ruinées de la Sicile, en leur donnant des lois et des institutions politiques qui les rendissent à la fois plus soumises à son gouvernement et mieux unies entre elles contre

les Barbares, non-seulement il doublerait, mais il augmenterait dans une proportion infinie la puissance que son père lui avait laissée, et soumettrait les Carthaginois bien plus aisément que Gélon, tandis qu'au contraire son père avait été forcé de payer un tribut aux Barbares.

Tels sont les conseils que nous donnâmes à Denys, les pièges que nous lui tendîmes, comme disaient alors les calomnies répandues contre nous, calomnies qui finirent par triompher dans l'esprit du prince, firent exiler Dion et jetèrent la terreur parmi nous. Enfin, pour raconter beaucoup de choses en peu de mots, Dion, ayant quitté le Péloponèse et Athènes, infligea à Denys la leçon du malheur. Mais après avoir deux fois délivré sa patrie et lui avoir rendu le gouvernement d'elle-même, il éprouva, de la part des Syracusains, ce qu'il avait éprouvé de la part de Denys, lorsqu'il voulut l'instruire, le rendre digne de l'empire et lui rester fidèle toute sa vie. Ses ennemis naguère avaient répandu le bruit que dans toute sa conduite il agissait comme un homme qui aspire à la tyrannie; il voulait, disait-on, que Denys, entraîné par son goût pour l'étude, négligeât les affaires et lui en abandonnât la direction, jusqu'à ce qu'à force de ruse il chassât Denys du trône. Alors pour la seconde fois ces calomnies triomphèrent dans Syracuse; triomphe incroyable et bien honteux pour ceux qui le remportèrent. Il est nécessaire que vous sachiez comment tout cela est arrivé, puisque vous m'invitez à me mêler des affaires actuelles. Athénien et ami de Dion, je vins pour le soutenir contre le tyran et les réconcilier tous deux. Mais dans cette lutte, je fus vaincu par la calomnie. Denys, qui voulait me retenir chez lui et se ménager en moi un témoin et un ami et comme une justification de l'exil de Dion,

chercha à me séduire par les honneurs et les richesses; mais toutes ses tentatives échouèrent. Plus tard, quand Dion retourna en Sicile, il emmena avec lui deux frères athéniens. Ce n'était pas la philosophie qui lui avait donné ces nouveaux amis; mais c'était plutôt une de ces liaisons à la mode que l'hospitalité et les rencontres dans les spectacles ou les sacrifices font naître tous les jours. Ces deux hommes avaient gagné l'affection de Dion, comme je viens de dire, et aussi en l'aidant dans les préparatifs de la traversée qu'il voulait faire. A leur arrivée en Sicile, ils ne se furent pas plus tôt aperçus que les Syracusains étaient prévenus contre leur libérateur et l'accusaient d'aspirer à la tyrannie, que, non contents de trahir un ami et un hôte, ils le massacrèrent en quelque sorte de leurs propres mains, en venant les armes à la main pour animés ses meurtriers. Je ne veux ni taire ni raconter plus longuement ce crime honteux et impie; il a trouvé et il trouvera encore des historiens plus empressés que moi. Mais je dois répondre au reproche d'infamie que cette affaire a soulevé contre notre patrie. Si ces lâches venaient d'Athènes, c'était un Athénien aussi celui que ni les honneurs ni les richesses n'ont pu entraîner à trahir Dion. Aussi n'était-ce point une liaison vulgaire qui les unissait, mais une communauté d'études libérales qui, pour le sage, est bien préférable à tous les liens de l'âme ou du sang. Ces assassins sont trop vils pour que leur crime puisse être une tache à leur patrie. Tout ceci soit dit pour servir d'instruction aux parents et aux amis de Dion. Je répète donc pour la troisième fois ce conseil, puisque vous êtes les troisièmes qui me consultez: faites gouverner la Sicile ou tout autre État, quel qu'il soit, non par des despotes, mais par des lois. La tyrannie n'est bonne ni pour ceux qui l'exercent, ni pour ceux

qui la souffrent, ni pour leurs enfants et pour les enfants de leurs enfants. Une semblable entreprise est toujours pernicieuse; ces violences n'appartiennent qu'aux âmes basses et viles, incapables de connaître ni dans le présent ni dans l'avenir ce qui est bon, ce qui est juste aux yeux des hommes et des dieux. Voilà ce que j'ai cherché à persuader d'abord à Dion, puis à Denys, et en troisième lieu à vous. Croyez-moi donc, au nom de Jupiter trois fois sauveur. Considérez ensuite le sort de Denys et de Dion. L'un a méprisé mes conseils et il vit encore aujourd'hui dans la honte; l'autre les a suivis et est mort glorieusement: car celui qui veut ce qui est bien pour lui-même et pour sa patrie, celui-là ne peut avoir qu'une bonne et belle destinée. En effet, personne de nous n'est immortel, et celui qui jouirait de ce privilège n'en serait pas plus heureux, comme la foule le croit. Les êtres inanimés ne sauraient éprouver ni bien ni mal quelconque, mais toute âme doit en éprouver, soit pendant son union avec le corps, soit quand elle en sera séparée. Il faut ajouter foi à cette ancienne et sainte doctrine que l'âme est immortelle, qu'après sa séparation d'avec le corps elle trouve des juges et des châtimens sévères, et que par conséquent c'est un moindre mal pour nous de souffrir les plus grandes injustices que de les commettre. L'homme avide de richesses, et pauvre du côté de l'âme, n'écoute pas de pareils discours, ou ne les écoute que pour s'en moquer. Semblable à une bête farouche, il s'approprie sans pudeur tout ce qu'il croit bon à satisfaire ses desirs insatiables de manger et de boire, et à lui procurer toujours ces basses et viles jouissances qui ne méritent pas le nom d'amour. L'aveugle ne voit point que toutes ses violences sont autant d'impiétés, que le malheur est inséparable de toute injustice, et qu'une loi fatale condamne

l'âme injuste à trainer avec elle cette impiété partout où elle séjournera dans ce monde et pendant ses courses errantes sous cette terre, fournissant partout la carrière la plus honteuse et la plus misérable. J'avais convaincu Dion de cette vérité et d'autres semblables, et j'aurais bien lieu de me plaindre également et de ceux qui l'ont assassiné et de Denys : ils m'ont porté à moi et à l'humanité tout entière pour ainsi dire le coup le plus funeste ; les uns en massacrant un homme qui voulait mettre la justice en pratique, l'autre en refusant de la pratiquer dans tout le cours de son règne avec une puissance immense, lorsque, s'il eût uni la puissance et la véritable philosophie, il aurait donné au monde entier, aux Grecs et aux Barbares, une preuve éclatante qu'il n'y a de bonheur ni pour un État ni pour un individu que dans une vie réglée par la sagesse et la justice, que ces vertus soient le fruit de nos propres efforts, ou des soins et de l'éducation de chefs vertueux. Voilà le mal qu'a fait Denys : les autres malheurs ne sont rien en comparaison de celui-là. L'assassin de Dion ne savait pas qu'il faisait précisément le même mal que Denys. A l'égard de Dion, je suis sûr, autant qu'un homme peut l'être des dispositions d'un homme, que s'il avait conservé la souveraine puissance, il n'aurait jamais tenté d'introduire une autre forme de gouvernement que celle qu'il donna à Syracuse lorsqu'après l'avoir délivrée de la servitude, il l'établit dans la splendeur d'un gouvernement libéral. Ensuite il aurait mis tous ses soins à lui donner une législation sage et appropriée aux besoins de ses habitants, à repeupler la Sicile, et à l'affranchir du joug des Barbares en chassant les uns et en soumettant les autres bien plus aisément que Hiéron ne l'avait fait. Si ces desseins avaient été réalisés par un homme juste, brave, tempérait, philosophe, la vertu

aurait obtenu auprès du peuple la même estime qu'elle aurait acquise dans le genre humain tout entier, si Denys avait été docile à nos conseils. Mais une divinité funeste ou quelque homme pervers l'empêcha par son injustice, par son impiété, et surtout par la témérité de l'ignorance, germe et racine de tous les maux pour tous les hommes, et qui porte les fruits les plus amers à ceux qui la cultivent; oui, c'est elle qui a tout détruit et ruiné pour la seconde fois. Mais cette troisième fois, n'ayons que de bonnes paroles pour que les augures soient favorables. Je ne laisse pourtant pas de vous conseiller, à vous qui fûtes les amis de Dion, d'imiter son amour pour sa patrie et sa tempérance habituelle, et d'exécuter ses volontés comme si c'étaient celles des oracles. Vous les connaissez : je vous les ai clairement expliquées. S'il en est parmi vous qui n'ont pas la force de vivre à la mode dorienne de leurs pères, et qui veulent conserver les mœurs des Siciliens et des meurtriers de Dion, il faut ne les point recevoir et n'attendre d'eux ni aucune bonne action ni fidélité; mais engagez tous les autres, tant Siciliens que Péloponésiens, à peupler la Sicile entière et à y établir l'égalité des lois. Ne craignez rien d'Athènes; car dans son sein il y a des hommes qui chérissent la vertu et détestent les forfaits de ceux qui assassinent un hôte. Mais s'il est trop tard, si les séditions renouvelées chaque jour vous environnent, tout homme à qui les dieux ont accordé quelque bon sens comprend qu'un peuple déchiré par les divisions ne saurait voir la fin de ses malheurs avant que le parti qui doit sa victoire aux combats, aux exils, aux sanglantes représailles, ne cesse ses vengeances, et, devenant maître de lui-même, ne donne des lois communes, également avantageuses aux vainqueurs et aux vaincus, et ne force tout le monde à les suivre par deux puissants moyens, la crainte et

le respect : la crainte, en faisant sentir le pouvoir qu'il a conquis ; le respect, en montrant aussi de l'empire sur ses passions, ainsi que la volonté et la puissance d'observer les lois. Autrement, il n'y a point d'issue possible aux maux d'un État divisé avec lui-même : les factions, les haines, les inimitiés, les défiances, s'y renouvellent sans cesse. Aussi faut-il toujours que les vainqueurs, s'ils ont quelque souci de leur propre salut, choisissent dans leurs rangs ceux qui ont la meilleure réputation, et d'abord des hommes âgés, mariés et pères de famille, qui aient un domicile, des ancêtres antiques et renommés, enfin une fortune honorable. Dans une ville de dix mille habitants, il suffira de cinquante citoyens de ce rang. Il faut les faire venir à force de prières et d'honneurs, puis les supplier et les contraindre même sous la garantie du serment à faire des lois qui établissent une égalité parfaite entre les citoyens, et ne favorisent pas plus les vainqueurs que les vaincus. Les lois une fois établies, voici de quoi tout dépend. Si les vainqueurs consentent à se soumettre aux lois plus volontiers même que les vaincus, le salut et le bonheur de l'État sont assurés et tous les maux vont cesser ; sinon il est inutile d'appeler ni moi ni qui que ce soit pour s'associer à ceux qui ne voudront pas suivre ce que j'ai dit. Ce plan ne s'éloigne guère de celui que, dans notre bonne volonté, nous avons entrepris, Dion et moi, d'exécuter à Syracuse : ce n'était pourtant que le second. Le premier consistait à tenter, au moyen de Denys même, tout le bien possible ; mais la fortune, plus forte que les hommes, s'y est opposée ; tâchez à présent de mieux réussir, avec l'aide et la protection des dieux.

Là finissent les conseils que j'ai à vous donner et la relation de mon premier voyage auprès de Denys. Maintenant je vais montrer à quiconque s'en inquiète que

mon second voyage n'était ni téméraire ni imprudent. Les premiers temps de mon séjour en Sicile s'écoulèrent comme je vous l'ai dit plus haut. Alors je fis tous mes efforts pour engager Denys à me laisser partir, et nous convinmes que quand la paix serait faite, car alors la guerre tourmentait la Sicile, et quand il aurait raffermi son pouvoir, il rappellerait Dion et moi auprès de lui : il voulait que Dion regardât son éloignement non pas comme un exil, mais comme un simple voyage. Je promis de revenir à ces conditions. Quand la paix fut conclue, Denys me rappela ; mais en pressant mon retour, il pria Dion de différer le sien d'une année. Dion me conjura, m'ordonna même de partir sans délai : car le bruit était venu de Sicile que Denys s'était enflammé de nouveau d'un amour merveilleux pour la philosophie ; et à cette nouvelle Dion me pressait de ne point retarder mon départ. Je savais bien que la philosophie cause souvent aux jeunes gens de ces sortes de passions ; je crus plus prudent de n'écouter ni Dion, ni Denys, et les mécontentai tous deux en leur répondant que j'étais trop vieux, et que d'ailleurs on n'avait point observé les conventions. Il paraît qu'à cette époque, Archytas se rendit auprès de Denys ; car, avant mon départ, je lui avais procuré à lui, ainsi qu'à plusieurs autres philosophes tarentins, l'amitié et l'hospitalité de Denys. Il y avait aussi à Syracuse des hommes qui avaient quelquefois entendu Dion, et d'autres qui avaient quelques connaissances philosophiques. Il semble que ces gens-là essayèrent de discuter sur ces matières avec Denys, comme s'il eût bien entendu tous mes principes. Lui, qui ne manquait pas de pénétration et était rempli d'amour-propre, trouva quelque plaisir à ces entretiens et craignit de paraître n'avoir point compris ce que je lui disais quand j'étais auprès de lui. De là le désir de



mieux connaître ma philosophie, et l'ambition enflamma ce désir. J'ai rapporté plus haut les causes qui l'avaient empêché de profiter de mes leçons à mon premier voyage. Aussi lorsqu'après mon heureux retour dans ma patrie je refusai pour la seconde fois de me rendre auprès de lui, comme vous le savez, son amour-propre lui fit craindre que mon refus n'eût l'air du mépris, après l'expérience que j'avais faite de son naturel, de ses dispositions et de ses habitudes. Il faut dire la vérité et ensuite dédaigner ceux qui, après tout ce qui s'est passé, mépriseraient ma philosophie et loueraient la sagesse du tyran. Denys me fit pour la troisième fois des instances, et m'envoya une galère afin de faciliter mon voyage avec Archidème, qu'il savait être celui des Siciliens que j'estimais le plus, un des amis d'Archytas, et qui était accompagné de plusieurs autres Siciliens de distinction. Ils me parlèrent tous avec la même admiration du zèle extraordinaire de Denys pour la philosophie. Enfin il m'envoya de sa main une lettre fort longue et fort adroite, car il connaissait mon amitié pour Dion et n'ignorait pas que celui-ci avait le plus grand désir de me voir embarquer pour Syracuse; il avait profité de ces circonstances dans sa lettre qui commençait ainsi : « Denys à Platon. » Venaient ensuite les compliments d'usage et ces mots : « Si tu te rends à mes vœux et si tu viens bientôt en Sicile, les affaires de Dion s'arrangeront à ton gré. Je suis persuadé que tes demandes seront raisonnables, et je te les accorderai; mais si tu ne viens pas, tu n'obtiendras jamais rien pour ton ami, ni pour sa personne, ni pour tout ce qui peut le regarder. » Voilà ce qu'il me disait, et bien d'autres choses encore qu'il serait trop long et hors de propos de vous rapporter. Je reçus aussi d'autres lettres d'Archytas et des philosophes de Tarente qui louaient fort

le zèle de Denys pour la philosophie. Ils ajoutaient qu'en refusant de venir j'exposerais à succomber sous les efforts de la calomnie l'amitié que j'avais fait naître entre eux et Denys, amitié qui, sous le rapport politique, n'était pas d'un médiocre intérêt. Telles étaient les sollicitations qui m'arrivèrent; d'une part j'étais attiré par mes amis de Sicile et d'Italie, et de l'autre mes amis d'Athènes m'en chassaient pour ainsi dire à force d'instances. J'avais encore pour me décider la même raison que la première fois, c'est-à-dire qu'il ne fallait trahir ni Dion, ni mes amis et mes hôtes de Tarente. D'ailleurs moi-même je ne voyais rien d'étonnant à ce qu'un jeune homme rempli d'heureuses dispositions, après avoir d'abord repoussé la philosophie, finit par l'aimer. Il fallait mettre dans tout son jour quel parti Denys voulait prendre, ne pas abandonner cette occasion, et ne pas m'exposer aux reproches que j'aurais si justement mérités; s'il était, en effet, tel qu'on le disait. Ainsi justifié à mes propres yeux, je m'embarquai, mais avec des craintes et de funestes appréhensions. Je me rendis donc une troisième fois en Sicile, sous la conduite de Jupiter sauveur; cependant, après Dieu, c'est à Denys que je dois rendre grâce de mon salut: il a résisté à ceux qui voulaient me perdre, et a conservé vis-à-vis de moi quelque pudeur. Quand je fus arrivé auprès de lui, la première chose que je crus devoir faire fut de m'assurer si réellement il avait de l'amour pour la philosophie, ou si le bruit qui en avait couru à Athènes était sans fondement. Il y a une excellente méthode pour faire cette expérience, quand on a affaire à des tyrans et surtout à des tyrans imbus de fausses doctrines comme l'était Denys, à ce que j'avais compris dès mon arrivée. Il faut lui montrer tout ce qu'est la philosophie, quels travaux elle exige et quelles peines elle donne. Après quoi, s'il

aime la philosophie sincèrement, s'il est digne de la connaître, et pour cela il faut avoir une âme presque divine, il admire la route qu'on lui trace, il croit qu'il faut la poursuivre sans relâche, et qu'autrement on est indigne de vivre. Puis, s'y précipitant avec ardeur, il entraîne après lui son guide même, et ne s'arrête pas avant d'être parvenu au terme ou au moins à un point assez avancé pour atteindre désormais le but sans autre guide que lui-même. Dans cette disposition, quelles que soient les situations où un tel homme se trouve, il règle sa vie sur les principes de la philosophie, il s'habitue à un régime qui conserve ses facultés, sa mémoire et sa raison, et prend en horreur toute autre conduite. Mais ceux qui ne sont pas véritablement philosophes, et qui, semblables à ceux dont le soleil a bruni le corps, n'ont pour ainsi dire qu'une couleur de philosophie, quand ils entrevoient tant de science à acquérir, tant de travaux, un régime, un ordre si sévère, une telle carrière leur paraît trop difficile, impossible même à parcourir, et ils n'ont pas même la force de la commencer. Quelques-uns s'imaginent bientôt avoir tout suffisamment entendu, et qu'ils n'ont plus besoin de nouvelles connaissances. C'est là l'épreuve la plus sûre et la plus décisive à laquelle on puisse soumettre les hommes amis des plaisirs et incapables de travailler. Après cet essai, un homme ne peut accuser que lui, et jamais son maître, de l'impuissance où il est de faire ce que la chose exige. Ce fut la méthode que j'employai avec Denys, et je n'eus pas même besoin avec lui de la pousser jusqu'au bout. Il croyait avoir appris les choses les plus importantes des philosophes qu'il avait écoutés, et j'ai su depuis qu'il avait dans la suite écrit tout ce qu'il avait entendu alors, en le donnant comme une œuvre qui lui était propre et non le résultat des le-

çons qu'il avait reçues : cependant je ne sais rien de certain là-dessus ; mais je sais très positivement qu'il a paru d'autres écrits sur le même sujet dont les auteurs ne se comprennent point eux-mêmes. Pour ceux qui ont écrit ou écriront ce qu'ils croient être mes véritables principes, qu'ils prétendent les avoir appris de moi-même ou d'autres, ou même les avoir découverts par leurs propres efforts, je déclare qu'à mon avis ils n'en peuvent savoir un mot. Je n'ai jamais rien écrit et je n'écrirai jamais rien sur ces matières. Cette science ne s'enseigne pas comme les autres avec des mots ; mais, après un long commerce, une vie passée ensemble dans la méditation de ces mêmes choses, elle jaillit tout-à-coup comme une étincelle, et devient pour l'âme un aliment qui la soutient à lui seul, sans autre secours. Je sais bien que mes écrits ou mes paroles ne seraient pas sans mérite ; s'ils étaient mauvais, j'en aurais un grand chagrin. Si j'avais cru qu'il était bon de livrer cette science au peuple par mes écrits ou par mes paroles, qu'aurais-je pu faire de mieux dans ma vie que d'écrire une chose si utile aux hommes, et de faire connaître à tous les merveilles de la nature ? Mais je crois que de tels enseignements ne conviennent qu'au petit nombre d'hommes qui, sur de premières indications, savent eux-mêmes découvrir la vérité. Quant aux autres, on ne ferait que leur inspirer un fâcheux mépris, ou les remplir de la vaine et superbe confiance qu'ils ont acquis les plus sublimes connaissances. Je veux m'arrêter davantage sur ce sujet, et ce que je viens de vous dire vous paraîtra plus clair. Il y a en effet une raison qui réprime la témérité de ceux qui veulent écrire sur quelque-une de ces matières : cette raison, je l'ai souvent exposée, et, à ce qu'il me semble, il faut la répéter encore.

Il y a dans tout être trois choses qui sont les condi-

tions de la science : en quatrième lieu vient la science elle-même, et en cinquième lieu il faut mettre ce qu'il s'agit de connaître, la vérité. La première chose est le nom, la seconde la définition, la troisième l'image ; la science est la quatrième. Si on veut comprendre ce que je viens de dire, il n'y a qu'à choisir un exemple ; il servira pour tout le reste. Prenons le cercle. D'abord il a un nom, celui même que je viens de prononcer. Puis il a une définition composée de noms et de verbes ; en effet, ce dont les extrémités sont également distantes du centre, telle est la définition de ce qu'on appelle sphère, circonférence, cercle. Mais ce cercle est encore un dessin qu'on efface, une figure matérielle qui se brise ; tandis que le cercle lui-même auquel tout cela se rapporte ne souffre pourtant rien de tout cela, parce qu'il en est essentiellement différent. Vient ensuite la science, l'intelligence, l'opinion vraie sur ce que nous venons de dire ; considérées collectivement, voilà un nouvel élément qui n'est ni dans les noms, ni dans les figures des corps, mais dans les âmes ; d'où il est clair que sa nature diffère de celle du cercle même et des trois choses dont nous avons parlé. De ces quatre éléments, l'intelligence est celui qui, par ses ressemblances et son affinité naturelle, se rapproche le plus du cinquième : les autres en diffèrent beaucoup plus. On peut faire les mêmes observations sur les lignes droites ou courbes, sur les couleurs, sur le bon, le beau, le juste, sur les objets que l'homme fait ou sur les corps naturels, comme le feu, l'eau et tant d'autres, sur tout animal, sur toute qualité de l'âme, sur les actions et les passions en général. Si l'on ne possède parfaitement ces quatre premiers éléments, on n'aura jamais la connaissance exacte du cinquième. De plus, l'homme n'est pas moins ambitieux de con-

naitre les qualités des choses que leur existence, à travers l'insuffisance de la raison. C'est cette même insuffisance qui empêchera toujours un homme sensé d'avoir la témérité d'ordonner ici ses pensées en une théorie, et encore en une théorie inflexible, comme cela peut avoir lieu pour des images sensibles. Mais revenons aux figures dont nous parlions. Chacun des cercles dessinés ou tournés, dont on se sert dans la pratique, est plein de contradictions avec le cinquième élément : car dans toutes ses parties on retrouve la ligne droite ; or, le cercle véritable ne peut avoir en lui-même, ni en petite ni en grande quantité, rien de contraire à sa nature. Nous disons aussi que le nom de ces figures n'est nullement invariable, et que rien n'empêche de nommer droit ce que nous appelons sphérique, et sphérique ce que nous appelons droit, et que, ce changement une fois fait en sens contraire de l'usage actuel, le nom nouveau ne serait pas moins fixe que le premier. Il faut en dire autant de la définition : elle ne peut rien avoir d'absolument invariable, puisqu'elle est composée de noms et de verbes très-variables. Il y a donc mille preuves pour une que chacun des quatre éléments est fort incertain ; mais la plus frappante, c'est que des deux choses que nous venons de distinguer, l'être et les qualités, quand l'âme cherche à connaître l'être et non les qualités, nos quatre éléments ne lui offrent en théorie et en réalité que ce qu'elle ne cherche point, c'est-à-dire ce qui, tombant aisément sous les contradictions des sens, des mots et des images, ne remplit l'esprit de tout homme que de doutes et d'obscurités. Aussi, dans les choses pour lesquelles notre éducation ne nous a malheureusement pas donné l'habitude de rechercher la vérité, et où nous nous contentons des premières apparences, nous ne semblons pas ridicules les uns aux autres, parce que

nous sommes toujours capables de discuter et de réfuter ces quatre principes. Mais quand nous exigeons qu'on raisonne sur le cinquième et qu'on le prouve, l'homme capable de réfuter n'a qu'à le vouloir pour vaincre, et faire croire aux auditeurs que celui qui expose ses doctrines dans ses discours, ses écrits ou ses conversations, ne sait absolument rien des choses qu'il entreprend de dire ou d'écrire; car on ignore quelquefois que ce n'est pas l'esprit de l'écrivain ou de l'orateur qu'on réfute, mais le vice inné des quatre principes dont nous parlions. Un raisonnement exact, appuyé sur eux tous, et qui conduit et ramène à chacun d'eux, est à peine capable de produire la science; et pour cela il faut que les choses soient naturellement bien disposées, et qu'elles tombent dans un esprit bien disposé lui-même. Mais ceux qui ont naturellement de mauvaises dispositions pour les sciences et la vertu, et l'âme de bien des hommes est dans ce triste état, ceux-là ne sauraient voir même avec les yeux de Lyncée \*. En un mot, quand un homme n'a aucune affinité avec la chose dont il s'agit, ni la pénétration ni la mémoire n'y feront rien; car rien ne vient sur un sol étranger. Aussi ceux qui n'ont ni affinité ni rapport avec le juste et tout ce qui est bien, quelles que soient la promptitude de leur esprit et la facilité de leur mémoire, pas plus que ceux chez qui cette affinité avec le beau et le bien s'allie à un esprit lent et à une mémoire rebelle, ne parviendront jamais à connaître toute la vérité sur la vertu et le vice; car il faut connaître l'un et l'autre, et c'est avec beaucoup de temps et de peines qu'on peut acquérir la double science de ce qu'il y a de vrai et de ce qu'il y a de faux dans tout être,

\* Le Scoliaſte : « Lyncée, fils d'Aphérée et d'Arénée, paſſait pour avoir la vue ſi perçante qu'il voyait ce qui était ſous la terre. De là le proverbe. »

comme j'ai dit en commençant. C'est quand on a bien examiné, en les éclairant les uns par les autres, les noms et les définitions, et les sensations de toute espèce, dans des discussions paisibles où l'envie n'aigrit ni les demandes ni les réponses, c'est alors seulement que la lumière de la science et de l'intelligence se répand sur les objets et nous guide vers la perfection que la nature humaine peut atteindre. Concluons que tout homme sérieusement occupé de choses aussi sérieuses doit se garder de les traiter dans des écrits destinés au public, pour exciter l'envie et se jeter dans l'embarras. Et tout cela doit nous prouver, quand il nous tombe entre les mains le livre d'un législateur sur les lois, ou de tout autre écrivain sur d'autres matières, que l'auteur n'a pas parlé sérieusement s'il est lui-même un homme sérieux, et qu'il s'est renfermé dans la plus belle partie de lui-même. S'il avait mis par écrit ce qu'il avait de sérieux dans l'âme, c'est alors qu'il faudrait dire : ce ne sont pas les dieux, ce sont les hommes qui lui ont ôté la raison.

Si l'on a bien compris cette explication et ces développements, on verra que Denys ou tout autre plus ou moins habile qui aura écrit sur les principes et les merveilles de la nature, n'a jamais rien appris ni rien su des choses qu'il a écrites. Au moins, c'est mon avis. Sans cela il aurait, comme moi, respecté ces mystères et ne les aurait pas témérairement livrés à l'ignorance et au ridicule. Et il n'a pas fait cet écrit seulement pour le soulagement de la mémoire ; en effet, une fois que l'esprit s'est bien pénétré de ces vérités, il n'y a pas de danger que la mémoire les laisse échapper ; car il n'y a rien de plus court. Il a peut-être été guidé par une honteuse ambition qui lui a inspiré le dessein de présenter cet ouvrage comme le fruit de ses propres méditations ou le résultat des leçons qu'il avait reçues de moi et dont il



n'était pas digne, puisqu'il voulait m'en dérober la gloire. Il faudrait donc que son instruction eût été achevée dans la seule leçon que je lui ai donnée; et Jupiter sait quelle leçon, comme dirait un Thébain\*. Je ne lui ai parlé de philosophie qu'une seule fois, de la manière que je vous ai rapportée; et depuis je n'ai jamais renouvelé cette épreuve. Si quelqu'un est curieux de savoir pourquoi nous ne sommes revenus sur ce sujet ni le lendemain, ni le surlendemain, ni dans aucun temps, il faut examiner si Denys, après m'avoir une seule fois entendu, s'est cru suffisamment instruit, et s'il l'était en effet, soit par ses propres méditations, soit par les leçons d'autres philosophes, ou s'il a regardé ce que je lui disais comme frivole, ou bien si ce n'était pas plutôt par ce troisième motif qu'il trouva cette science au-dessus de ses forces et ne se crut pas capable de vivre suivant les règles de la tempérance et de la vertu. S'il prétend que je lui parlais de choses frivoles; il y a beaucoup de témoins, et de témoins dont l'autorité a plus de poids que celle de Denys, qui affirmeront le contraire. S'il a lui-même découvert ou appris cette science, il l'a donc jugée digne de servir à l'éducation d'une âme libre, et alors n'est-il pas étrange qu'il ait si légèrement traité l'homme qui pouvait lui servir de maître et de guide? Et comment l'a-t-il traité? je vais vous le dire.

Jusqu'alors il avait laissé à Dion la possession et la jouissance de ses biens; mais bientôt, comme s'il avait oublié la lettre que j'avais reçue de lui, il défendit aux administrateurs de ces biens d'en envoyer les revenus à Dion dans le Péloponèse. Il prétendait qu'ils n'appartenaient point à Dion mais à son fils, et que la loi le déclarait tuteur de cet enfant, comme son oncle. Voilà ce qui

\* Imitation du *Phédon*, t. 1<sup>er</sup>, pag. 195.

se passa jusqu'à cette époque. Ces événements durent m'éclairer sur les dispositions de Denys pour la philosophie, et je pouvais librement manifester mon mécontentement. Car on était en été; la navigation était ouverte, et il me sembla que j'avais moins à me plaindre de Denys que de moi-même et de ceux qui m'avaient forcé de passer une troisième fois le détroit de Scylla

Et de revoir la funeste Charibde\*.

Je résolus donc de dire à Denys qu'il m'était impossible de rester tant que Dion serait l'objet d'outrages aussi injustes. Mais il chercha à m'apaiser et me conjura de rester : il ne voulait pas que j'allasse sitôt porter moi-même la nouvelle de ce qui se passait. Cependant, voyant qu'il ne pouvait me persuader, il me dit qu'il se chargeait lui-même des préparatifs de mon départ. Pour moi, je voulais m'embarquer sur un bâtiment de transport, résolu de partir à tout prix; car je n'avais donné à Denys aucun sujet de se plaindre de moi, et j'avais beaucoup à me plaindre de lui. Mais Denys, me voyant bien décidé à ne pas rester, usa du subterfuge suivant pour me retenir. Le lendemain du jour où je lui avais déclaré ma résolution, il vint me trouver et me tint ce discours spécieux : « L'affaire de Dion, me dit-il, est « la seule cause de nos divisions; terminons-la. Voici ce « que je ferai pour lui par amitié pour toi. Je lui rends « ses biens; mais il restera dans le Péloponèse, non « comme un exilé, mais avec la liberté de revenir à Sy- « racuse quand le moment de son retour aura été con- « venu entre lui, moi et vous, ses amis, sous la condi- « tion toutefois qu'il n'entreprendra rien contre moi. « Vous m'en serez garants, toi, tes amis et ceux des pa- « rents de Dion qui se trouvent ici. Dion vous donnera

\* Homère, *Odyssée*, XII, 428.

«de son côté des garanties. Quant à son argent que je  
«lui renverrai, il le mettra en dépôt dans le Pélopo-  
«nèse et à Athènes, entre les mains de ceux que vous  
«désignerez ; il n'en aura que les intérêts, et ne pourra  
«toucher au fonds qu'avec votre agrément ; car je ne  
«compte pas assez sur sa fidélité et sa justice envers  
«moi, pour laisser à sa disposition de pareilles ressour-  
«ces. J'ai plus de confiance en toi et les tiens. Vois donc  
«si ces arrangements te conviennent : tu resterais encore  
«cette année avec moi, et, la saison venue, tu partiras  
«avec la fortune de Dion. Quant à lui, je ne doute pas  
«qu'il ne te soit très-reconnaissant de ce service.» Je  
fus indigné de ces propositions ; cependant je lui dis  
que je voulais y réfléchir et que je lui rendrais ma ré-  
ponse le lendemain. Il y consentit ; et quand je me mis  
à réfléchir à toute cette affaire, je me trouvai dans un  
grand embarras. D'abord, me disais-je, si Denys me  
trompe et que je m'éloigne, ne va-t-il pas écrire à Dion,  
lui et tous ses amis, qu'il était plein de bonne vo-  
lonté, mais que j'ai refusé d'en profiter, et que je me  
soucie peu de ses intérêts ? Et si, d'un autre côté, il veut  
que je reste, sans même donner d'ordre formel aux pa-  
trons de navires, il n'a qu'à leur faire entendre que je  
m'éloigne contre son gré, quel est le pilote qui consen-  
tira à me faire sortir de ce palais ? car, pour comble  
de malheur, je logeais dans les jardins mêmes qui en-  
tourent le palais, et le gardien de la porte ne m'aurait  
pas laissé sortir sans une autorisation expresse du roi.  
Si je reste encore un an, je pourrai instruire Dion de  
ma situation et de ma conduite ; et si Denys exécute ses  
promesses, je n'aurai point à me repentir de ce sacri-  
fice, car la fortune de Dion peut bien, sans exagéra-  
tion, s'élever à cent talents. Mais si les choses se  
terminent comme elles se termineront selon toute

apparence, je serai bien embarrassé. Cependant il faut peut-être souffrir encore une année et mettre en plein jour les intrigues de Denys par l'événement même. Ces réflexions faites, je déclarai le lendemain à Denys que j'étais déterminé à rester. J'ajoutai qu'il ne devait pas me regarder comme l'arbitre unique des affaires de Dion, mais le prévenir en même temps que moi de notre traité, lui demander s'il lui convenait et s'il avait quelque autre demande à faire. Il faut, disais-je encore, faire parvenir ces nouvelles à Dion le plus promptement possible, et en attendant ne rien changer à l'état de ses affaires. Voilà à peu près notre conversation et les conventions auxquelles nous nous arrêtâmes. Bientôt après les vaisseaux s'éloignèrent, et il ne m'aurait plus été possible de m'embarquer. C'est alors seulement que Denys, par une sorte de réminiscence, vint me dire que des biens de Dion la moitié seulement lui appartenait, et que l'autre devait rester à son fils. Il ajouta qu'il ferait opérer le partage; qu'on vendrait la moitié des biens; qu'il me chargerait d'en faire passer le prix à Dion, et que pour l'autre moitié, on la laisserait à son fils: que c'était ce qu'il y avait de plus juste à faire. Frappé de ces paroles, je compris bien qu'il serait ridicule de perdre un mot de plus sur cette affaire; toutefois je dis qu'il fallait attendre la réponse de Dion et lui mander ce nouveau changement. Mais bientôt après, Denys se mit à vendre sans pudeur les biens de Dion, et régla à sa fantaisie le mode de la vente, le prix et les acheteurs, sans daigner m'en parler. Pour moi, je me tus désormais sur les affaires de Dion; j'étais convaincu que je n'y pouvais plus rien.

Tels sont les services que j'ai pu rendre auprès de Denys à la philosophie et à mes amis. Dès ce moment, voici comment nous vécûmes, lui et moi: je portais sans

cesse mes regards au dehors comme un oiseau impatient de s'échapper ; lui employait tous les moyens pour me retenir, sans me rien rendre de ce qui appartenait à Dion. Cependant, aux yeux de toute la Sicile, nous paraissions en bonne intelligence. Vers ce temps, Denys voulut diminuer la solde des vétérans, ce que n'avait jamais fait son père. Les soldats furieux se rassemblèrent en tumulte, et protestèrent qu'ils ne le souffriraient pas. Denys, pour leur en imposer, fit fermer les portes de la citadelle ; mais ils se précipitèrent vers les murailles en poussant un cri de guerre à la manière des Barbares. Denys en fut tellement effrayé qu'il leur accorda tout, et même augmenta la solde des peltastes qui s'étaient joints à eux. Tout d'un coup le bruit se répandit qu'Héraclide était l'auteur de ce désordre. Héraclide, à cette nouvelle, se cacha. Denys s'efforça de le prendre, et ne pouvant y réussir, il fit venir Théodote dans ses jardins où je me promenais alors par hasard. Je n'entendis point leur conversation et je ne sais pas ce qu'ils ont dit. Je ne me rappelle que ce qu'a dit Théodote à Denys en ma présence : Platon, me dit-il, j'engage Denys, si je lui amène ici Héraclide pour qu'il se justifie des crimes qu'on lui reproche, et s'il ne croit pas devoir lui permettre de rester en Sicile, à le laisser au moins se retirer avec sa femme et son fils dans le Péloponèse, où il n'entreprendra rien contre Denys et jouira du revenu de ses biens. J'ai déjà écrit à Héraclide de venir ici et je vais lui écrire de nouveau. Soit donc qu'il se rende à ma première invitation, soit qu'il n'obéisse qu'à celle que je vais lui faire, je demande instamment à Denys qu'il ne soit fait aucun mal à Héraclide, ni dans l'intérieur de la ville, ni hors des murs, si on le prend ; mais seulement qu'on le fasse sortir du pays jusqu'à ce que le roi change de résolution. Veux-tu y consentir ? ajouta-t-il, en s'adressant au

roi. — J'y consens, répondit celui-ci, et quand il serait découvert dans ta propre maison, il ne lui arrivera pas d'autre mal. Mais le lendemain Eurybe et Théodote effrayés accoururent chez moi dans un trouble extraordinaire, et Théodote prenant la parole : Platon, me dit-il, tu as été témoin des promesses que Denis m'a faites hier au sujet d'Héraclide. — Sans doute, répondis-je. — Eh bien ! maintenant les satellites le cherchent de tous côtés pour le prendre, et peut-être est-il près d'ici. Viens joindre tes efforts aux nôtres auprès de Denys. Nous courûmes auprès de lui ; mais, une fois en sa présence, Eurybe et Théodote fondirent en larmes et ne purent prononcer un mot. Je pris la parole : Denys, lui dis-je, Eurybe et Théodote craignent que, contre ta promesse d'hier, tu ne maltraites Héraclide qui paraît s'être montré près d'ici. A ces mots, Denys entra en fureur et changea de couleur comme un homme hors de lui. Théodote tomba à ses genoux, et, lui prenant une main qu'il arrosait de ses larmes, le conjura de ne pas commettre une pareille action. Je l'interrompis pour le consoler : Rassure-toi, lui dis-je ; Denys n'osera jamais manquer à une promesse qu'il nous a faite hier. A toi ! s'écria Denys en me lançant un regard de tyran, je ne t'ai rien promis du tout. — J'atteste les dieux, répliquai-je, qu'hier tu nous a promis ce que Théodote te demande aujourd'hui, de ne pas poursuivre Héraclide. Puis, lui tournant le dos, je me retirai. Denys n'en continua pas moins à chercher Héraclide ; mais Théodote le fit prévenir de ce qui se passait et l'engagea à fuir ; et quoiqu'on eût envoyé à sa poursuite Tisias et une troupe de soldats, le malheureux parvint à leur échapper, et, dans le court espace d'une journée, atteignit les frontières carthaginoises. Denys, qui désirait depuis long-temps retenir les biens de Dion, saisit avec empressement cette occasion de rom-

pre avec moi. D'abord il me renvoya de la citadelle, sous prétexte que les femmes allaient célébrer dans le jardin où se trouvait mon logement un sacrifice de dix jours, et me dit d'aller demeurer chez Archidème. Pendant ce temps Théodote m'engagea à venir chez lui, me témoigna beaucoup d'indignation de tout ce qui s'était passé, et se plaignit amèrement de Denys. Le roi, apprenant que j'étais allé chez Théodote, saisit ce nouveau prétexte, qui n'avait pas plus de fondement que le premier, et me fit demander si j'étais allé chez Théodote sur son invitation. Je répondis que oui. — Sache donc, reprit l'envoyé, que le roi m'a ordonné de te dire que tu prenais un mauvais parti en embrassant les intérêts de Dion et de ses amis avec plus de chaleur que les siens. Ce fut son dernier mot, et il ne me rappela jamais dans son palais, comme m'étant ouvertement déclaré l'ami de Théodote et d'Héraclide et son ennemi; il comprenait d'ailleurs que je ne pouvais conserver aucune amitié pour lui, quand tous les biens de Dion avaient été dissipés. J'habitai donc dorénavant hors de la citadelle, au milieu des soldats mercenaires. Bientôt je fus averti, par quelques domestiques athéniens, mes compatriotes, qu'on m'avait noirci dans l'esprit des peltastes, et que quelques-uns d'entre eux avaient annoncé qu'ils me tueraient s'ils me rencontraient. Voici le moyen que je résolus d'employer pour me sauver. Je fis connaître ma position à Archytas et à mes autres amis de Tarente : ceux-ci, sous le prétexte d'une ambassade, m'envoyèrent un vaisseau à trente rames avec Lamisque, l'un d'eux, qui intercédait pour moi auprès de Denys en l'assurant que je n'avais qu'un seul désir, celui de m'en aller. Denys y consentit, et me congédia en me donnant de quoi faire le voyage. Quant aux biens de Dion, je ne renouvelai point mes réclamations, et personne ne m'en parla.

A mon arrivée dans le Péloponèse, je trouvai Dion aux jeux olympiques et lui racontai tout ce qui s'était passé. Alors, prenant Jupiter à témoin, il annonça à tous ses amis et à moi qu'il voulait tirer vengeance de Denys, d'abord pour m'avoir indignement traité quand j'étais son hôte (ce furent là et ses pensées et ses paroles), et aussi pour l'avoir lui-même injustement persécuté et banni. A ces mots, je lui dis qu'il pouvait bien engager ses amis à le seconder, si cela leur convenait; mais pour moi, lui dis-je, toi et tes amis m'avez presque contraint de partager la table, la maison et les sacrifices de Denys; et quoique la calomnie lui ait persuadé que je conspirais avec toi contre sa vie et sa tyrannie, il n'a point osé me tuer. D'ailleurs, je ne suis plus en âge de porter les armes pour qui que ce soit. Je réserve mes services pour le temps où la vertu vous rapprochera et vous inspirera le dessein de renouer votre ancienne amitié. Mais, tant que vous ne respirerez que la haine, appelez-en d'autres pour s'associer à votre entreprise. Je parlais ainsi avec un amer dégoût de mon séjour et de mes mauvais succès en Italie. Je ne pus persuader Dion et les siens, et leur aveuglement fut la cause de tous les malheurs qui sont survenus; malheurs qui ne seraient pas arrivés, autant qu'on peut juger des affaires humaines, si Denys eût rendu à Dion sa fortune, ou plutôt s'il se fût tout-à-fait réconcilié avec lui. Mes conseils et mon influence auraient aisément arrêté Dion; mais en se cherchant tous deux les armes à la main, ils n'ont fait qu'engendrer toutes sortes de maux. Cependant Dion ne formait pas d'autres vœux que ceux que doit former tout homme raisonnable. S'il rêvait la puissance pour lui, pour ses amis, pour sa patrie, c'est qu'il croyait que pour être utile il faut avoir le pouvoir et les honneurs, et qu'il faut être grand pour faire un



grand bien. Ce n'est pas comme l'homme qui, pauvre, incapable de se gouverner lui-même et esclave du plaisir, ne cherche qu'à s'enrichir, trompe ses amis et l'État, trame des conspirations, fait massacrer les riches en les accusant de trahison, pille leurs biens, et invite ses compagnons et ses complices à l'imiter pour éviter qu'un seul d'entre eux ne vienne lui reprocher sa misère. Il faut en dire autant de celui qui ne sait s'attirer l'estime de ses concitoyens par d'autres bienfaits que par des décrets qui distribuent à la populace la fortune des riches, ou qui, maître d'une ville puissante à laquelle sont soumises d'autres villes, dépouille injustement les plus petites pour enrichir la capitale. Non, jamais Dion, ni qui que ce soit, n'use volontairement de pareils moyens pour acquérir un pouvoir qui serait funeste à lui-même et à toute sa postérité : il n'aspire qu'à donner à sa patrie une constitution et des lois bonnes et justes, sans exils ni échafauds. Telle a été la conduite de Dion. Résolu à souffrir l'injustice plutôt qu'à la commettre, mais cherchant pourtant à s'en garantir, il a succombé au moment où il allait triompher de ses ennemis. Faut-il s'en étonner ? L'homme juste, sage et prudent, est toujours en garde contre les méchants; mais il n'est pas extraordinaire qu'il lui arrive la même chose qu'au meilleur pilote. Celui-ci sait toujours prévoir la tempête, mais il ne peut calculer la violence extraordinaire et inattendue qui le submerge à l'improviste. Ce fut là le sort de Dion : il savait que ses ennemis étaient corrompus et voulaient le perdre, mais il n'avait pas prévu jusqu'où ils porteraient la barbarie, la perversité et l'avidité. C'est ce qui causa sa mort et couvrit de deuil la Sicile entière.

Tels sont les conseils que je crois devoir vous donner. Il m'a semblé que je devais vous expliquer les motifs qui m'ont fait entreprendre mon second voyage en Sicile.

à cause des événements singuliers et extraordinaires qui l'ont suivi. Si quelqu'un ajoute quelque foi à mes paroles et croit que j'ai eu de justes raisons de faire ce que j'ai fait, je suis content ; ce que j'ai dit suffit.

## LETTRE VIII.

Platon aux parents et aux amis de Dion ; bonheur et sagesse.

Mais ce bonheur et cette sagesse, comment pourrez-vous les acquérir ? Je vais faire tous mes efforts pour vous l'apprendre. J'espère que mes conseils serviront non-seulement à vous, quoiqu'ils vous intéressent plus particulièrement, mais encore à tous les Syracusains, et même à vos adversaires et à vos ennemis ; excepté pourtant ceux qui se sont rendus coupables de quelque impiété ; car de telles fautes sont sans remède, et personne ne peut les expier : mais faites attention à ce que je vais vous dire.

Depuis que la tyrannie a été renversée, toute la Sicile est divisée : les uns voudraient ressaisir le pouvoir absolu, les autres en être délivrés à jamais. Dans cette situation, le conseil qui semble le meilleur à la foule est celui dont l'exécution doit faire le plus de tort à nos ennemis, et procurer le plus d'avantage à nos amis. Mais il est bien difficile de faire beaucoup de mal aux autres sans en souffrir autant soi-même. Il n'est pas besoin d'aller chercher bien loin des exemples de ce que j'avance. Regardez ce qui se passe chez vous, en Sicile, où les entreprises des uns excitent les représailles des

autres : vous n'avez qu'à raconter votre histoire pour donner des leçons aux autres peuples. Tout le monde est d'accord sur ce point ; ce qui est difficile, c'est de découvrir et d'accomplir le bien de tous, amis et ennemis, ou au moins le moindre mal possible des uns et des autres. Mes conseils et mes explications seront comme des vœux ; oui, des vœux : car, dans toutes nos pensées, dans toutes nos paroles, c'est aux dieux que nous devons avant tout nous adresser. Et ces vœux seront remplis si mes paroles peuvent être utiles à la fois à vous et à vos ennemis. Depuis le commencement de la guerre vous avez été soumis les uns et les autres à une famille que vos pères ont placée à la tête des affaires dans un moment critique, où la Sicile grecque, ravagée par les Carthaginois, courut le plus grand risque de devenir barbare. Ils choisirent le jeune et brave Denys pour diriger les opérations militaires, dans lesquelles il avait une grande supériorité ; ils lui adjoignirent pour le conseil un vieillard, Hipparinos ; et en leur confiant le pouvoir suprême pour sauver la Sicile, ils leur donnèrent le nom de tyrans. Et, soit par une fortune divine ou par un dieu même, soit par le mérite des chefs ou plutôt par le concours de ces deux motifs et par la vertu des Siciliens d'alors, l'État fut sauvé. Un tel bienfait méritait sans doute aux sauveurs de la patrie toute la reconnaissance du peuple. Si plus tard la tyrannie a fait un funeste usage du pouvoir qui lui avait été confié, il y a des châtimens pour elle, qu'elle les subisse. Mais quelles sont les justes peines dues à des fautes ? Si vous pouviez aisément, sans grands périls et sans malheurs sérieux, vous soustraire à l'autorité des tyrans, ou si ceux-ci pouvaient ressaisir leur empire sans violence, je ne voudrais pas vous donner sur l'avenir les conseils que vous allez entendre. Mais rappelez-vous, les uns et

les autres, combien de fois vous vous êtes flattés que le succès de vos desseins ne dépendait plus que d'un faible obstacle, et combien de fois cet obstacle si faible n'a-t-il pas été la cause des plus terribles malheurs. Ainsi vos misères n'ont pas de fin; leur terme apparent est leur renouvellement perpétuel. Dans ce cercle de calamités, vous pouvez tous périr, amis du peuple et soutiens de la tyrannie; et le jour viendra, jour à la fois certain et funeste, où la Sicile n'entendra plus la voix d'aucun Grec et sera devenue une province des Phéniciens ou des Opiques\*. Les Grecs doivent donc mettre tous leurs efforts à découvrir un remède à ce mal; et si quelque autre en présente un plus sage et plus efficace que le mien, il faut lui donner le titre bien mérité d'ami de la Grèce. Pour moi, je tâcherai de vous faire part de mon opinion en toute liberté, et de vous tenir le langage de la justice et de la raison. Je parlerai comme un arbitre aux deux parties, à ceux qui veulent la tyrannie et à ceux qui la souffrent; et je leur répéterai un conseil que je leur donne depuis long-temps. D'abord, je conseille aux tyrans de renoncer à un nom et à un pouvoir odieux, et de changer, s'il est possible, leur gouvernement en monarchie. Le sage et vertueux Lycurgue a prouvé par son exemple que ce changement est possible. Quand il vit que ses propres parents, en substituant dans Argos et Messène la tyrannie à la monarchie, avaient précipité dans le même abîme leur trône et leur patrie, il craignit le même malheur pour sa patrie et pour sa race. Il y remédia par la création du sénat et de la magistrature des éphores, sauve-garde de la monarchie. Aussi admire-t-on depuis tant de siècles la force et l'éclat de ce gouvernement où la loi est la reine

\* Peuple d'Italie.

des hommes, et non les hommes les tyrans de la loi. Voici donc ce que je conseille à tous les hommes ; je conseille à ceux qui aspirent à la tyrannie de chasser loin d'eux et de fuir d'une fuite assidue cette fausse image du bonheur des hommes avides et insensés, d'adopter le gouvernement monarchique et de se soumettre à ses principes, sûrs d'obtenir en retour les plus grands honneurs de la libéralité des hommes et des lois. Je dis aussi aux amis de la liberté, qui fuient le joug de la servitude comme un fléau : Prenez garde que la passion immodérée d'une liberté sans frein ne vous fasse tomber dans la maladie de vos ancêtres, suite funeste de l'anarchie où les avait réduits leur insatiable amour de la liberté. Avant le règne de Denys et d'Hipparinos, les Siciliens se croyaient au comble du bonheur parce qu'ils vivaient dans la débauche et commandaient à leurs maîtres. C'est à cette époque qu'ils déposèrent et chassèrent les dix généraux qui précédèrent Denys, sans en juger un seul, parce qu'ils ne voulaient obéir ni à un homme, ni à un jugement, ni à une loi, mais jouir d'une liberté absolue ; c'est de là que leur vinrent les tyrannies. Dans la soumission comme dans la liberté, l'excès est le plus grand des maux, et la juste mesure le plus grand bien. La soumission est juste quand elle s'adresse à Dieu, excessive quand elle s'adresse aux hommes. Pour les sages, Dieu c'est la loi, et pour les insensés c'est le plaisir.

Je charge les amis de Dion de transmettre à tous les Syracusains ces pensées qui étaient les siennes. Je vous répéterai ce qu'il m'a dit pour vous quand il vivait encore. Quels sont enfin ces conseils de Dion sur la situation actuelle des affaires ? Les voici :

« Syracusains, choisissez d'abord des lois qui ne vous portent point à désirer les richesses et les plaisirs : mais puisqu'il y a trois choses à considérer dans ce

« monde, l'âme, le corps et l'argent; honorez avant tout  
 « l'âme, puis le corps, dont la santé donne de la force à  
 « l'âme, et donnez le troisième rang à l'argent qui ne doit  
 « être qu'au service de l'âme et du corps. Une loi qui  
 « produirait ces effets est nécessairement une bonne  
 « loi : elle rend heureux ceux qui la suivent. Mais ap-  
 « peler heureux ceux qui sont riches, c'est un langage  
 « insensé et misérable qui ne convient qu'aux femmes et  
 « aux enfants, et qui rend semblables à eux ceux qu'il  
 « trouve crédules. Si vous essayez de mettre en pratique  
 « les conseils que je vous donne sur les lois, l'expérience  
 « justifiera la vérité de mes paroles, l'expérience qui est  
 « pour toutes choses une épreuve infallible. Quand vous  
 « aurez accueilli ces lois, comme la Sicile est dans une  
 « situation critique et qu'aucun des deux partis qui la di-  
 « visent ne paraît avoir beaucoup d'avantage sur l'autre,  
 « il sera peut-être convenable et juste de prendre un terme  
 « moyen entre vous, d'un côté, qui redoutez le fléau de  
 « la servitude, et ceux qui, de l'autre, brûlent de s'em-  
 « parer de la tyrannie. Les ancêtres de ces derniers ont  
 « délivré les Grecs des Barbares, et c'est là un immense  
 « bienfait; et si vous pouvez délibérer sur le choix  
 « d'un gouvernement, c'est à eux que vous le devez;  
 « s'ils avaient succombé, vous n'auriez à délibérer  
 « sur rien, ni rien à espérer. Que les uns jouissent  
 « donc de la liberté sous un gouvernement monar-  
 « chique, et que les autres aient entre leurs mains une  
 « royauté responsable, où les lois puissent également  
 « réprimer les simples citoyens et les rois eux-mêmes  
 « qui les violeraient. Après cela, procédez dans un es-  
 « prit sincère et sage, et avec l'aide des dieux, à l'élection  
 « de trois rois. Choisissez d'abord mon fils, qui a un  
 « double titre à votre reconnaissance et à cause de moi  
 « et à cause de mon père; car l'un a délivré l'État des

« Barbares, et moi, je l'ai deux fois sauvé de la tyran-  
« nie; j'en appelle à vos propres souvenirs. Ensuite, choi-  
« sissez un homme qui porte le même nom que mon père,  
« le fils de Denys, à cause des services qu'il vous a ren-  
« dus et de la sagesse de sa conduite. Né d'un tyran, il a  
« volontairement donné la liberté à sa patrie et a mérité  
« pour lui et les siens une gloire immortelle au lieu d'un  
« pouvoir éphémère et injuste. Enfin, vous devez appeler  
« comme troisième roi de Syracuse, de son aveu et de  
« celui du peuple, le chef actuel de l'armée ennemie,  
« Denys, fils de Denys, s'il consent à se contenter de la  
« royauté par crainte des revers de la fortune, par pitié  
« pour sa patrie, pour les autels abandonnés et pour les  
« tombeaux de ses pères, afin que nos discordes ne com-  
« blent pas de joie les Barbares en causant la ruine de  
« notre pays. Soit que vous accordiez à ces trois rois  
« une autorité égale à celle des rois de Lacédémone,  
« soit que vous préféreriez la diminuer, il faut les élire d'un  
« commun accord, comme je vous l'ai déjà dit, et comme  
« je crois devoir vous le répéter encore. Si les familles  
« de Denys et d'Hipparinos, pour sauver la Sicile et met-  
« tre fin aux malheurs qui la désolent, acceptent la di-  
« gnité royale pour le temps présent et pour l'avenir, il  
« faut la leur décerner aux conditions dont nous avons  
« déjà parlé, et nommer, pour achever la paix, les dé-  
« putés qu'ils voudront, soit parmi les étrangers, soit  
« parmi les habitants, soit également parmi les uns et  
« parmi les autres, en tel nombre qu'ils le jugeront con-  
« venable. Ces députés assemblés commenceront par  
« rédiger des lois et établir un gouvernement dans le-  
« quel il conviendra que les rois président aux choses  
« sacrées et à toutes celles dont l'État doit confier la di-  
« rection à ses anciens bienfaiteurs. Ils choisiront trente-  
« cinq gardiens des lois qui partageront le droit de paix

« et de guerre avec le peuple et le sénat. Les différentes  
 « sortes de délits seront justiciables de tribunaux diffé-  
 « rents ; mais la mort et l'exil ne pourront être prononcés  
 « que par les trente-cinq auxquels on adjoindra d'autres  
 « juges choisis parmi les magistrats nouvellement sortis  
 « de fonctions, en prenant dans chaque ordre le plus  
 « estimé et le plus juste ; et ce sont eux qui prononceront  
 « pendant une année les condamnations à la mort, à  
 « l'exil et à la prison. Le roi ne prendra point de part à  
 « ces jugements, parce qu'il ne doit pas profaner la di-  
 « gnité sacerdotale dont il est revêtu, en concourant à  
 « des sentences de mort, de prison ou d'exil. Telles sont  
 « les pensées qui m'ont occupé toute ma vie et qui ne  
 « m'abandonnent point encore à ce moment. Et si les  
 « furies hospitalières \* ne m'avaient point empêché de  
 « triompher de nos ennemis, je les aurais mises à execu-  
 « tion. Puis, pour peu que la fortune eût secondé mes  
 « vœux, j'aurais peuplé le reste de la Sicile de colonies  
 « grecques, chassé les Barbares des terres qu'ils occu-  
 « pent aujourd'hui, excepté pourtant ceux qui ont com-  
 « battu contre les tyrans pour la liberté commune, et j'au-  
 « rais ramené les Grecs qui habitaient autrefois certains  
 « territoires dans les anciennes demeures de leurs pères.  
 « Voilà le plan sur lequel je vous conseille de réfléchir.  
 « Ensuite commencez l'exécution : appelez tout le monde  
 « à y concourir, et si quelqu'un s'y refuse, regardez-le  
 « tous comme un ennemi public. Le succès n'est point im-  
 « possible ; car ce que veulent à la fois deux âmes, ce  
 « qui se présente d'abord à des hommes occupés de la  
 « recherche du bien, il faudrait avoir perdu la raison  
 « pour l'appeler impossible. Or, ces deux âmes sont celles  
 « du fils d'Hipparinos, fils de Denys, et de mon propre  
 « fils. Ceux-ci une fois d'accord, je ne vois pas comment

\* Allusion à l'assassinat de Dion par deux hommes qui étaient ses hôtes.



«les Syracusains qui chérissent véritablement leur pays  
«pourraient être divisés. Portez donc vos offrandes et  
«vos prières aux autels de tous les dieux et à ceux qui  
«sont dignes de partager avec eux vos hommages; en-  
«suite adressez-vous à vos concitoyens de tous les partis  
«sans aucune différence et avec une égale douceur; enfin  
«ne vous arrêtez plus avant d'avoir entièrement exé-  
«cuté et accompli, avec énergie et avec bonheur, les con-  
«seils que je viens de vous donner, semblables à des  
«rêves divins qui nous transportent tout éveillés.»

---

## LETTRE IX.

Platon à Archytas de Tarente; bonheur et sagesse.

---

Archippe et Philonide sont arrivés à Athènes avec les lettres que tu leur avais confiées, et ils nous ont donné de tes nouvelles. Ils ont eu promptement terminé leurs affaires avec les Athéniens; car elles étaient de nature à ne souffrir aucune difficulté. Ils m'ont dit que tu souffres beaucoup de ne pouvoir te débarrasser du poids des affaires publiques qui ne te laissent aucun loisir. Tout le monde sait bien qu'il n'y a pas de plus grand bonheur que de se livrer librement à ses occupations particulières, surtout quand on les a choisies comme toi. Mais tu dois réfléchir que nous ne sommes pas nés pour nous seuls; que notre vie se partage entre notre patrie, nos parents et nos amis, et qu'il faut faire une grande part aux circonstances où on se trouve. Quand la patrie nous appelle et nous remet ses intérêts, nous serions coupable-

bles d'être sourds à sa voix, car ce serait laisser le champ libre à des hommes méprisables qui n'aspirent au pouvoir qu'avec de mauvaises intentions. En voilà assez sur ce sujet. Je m'occupe d'Échécrate et je continuerai à m'en occuper par considération pour toi, pour Phrynion, son père, et pour ce jeune homme lui-même.

---

## LETTRE X.

Platon à Aristodore; bonheur et sagesse.

---

J'apprends que tu es ce que tu as toujours été, un des meilleurs amis de Dion, et que tu as toujours réglé ta conduite sur les véritables principes de la philosophie : car la fermeté, la fidélité et la loyauté, voilà, selon moi, en quoi consiste la véritable philosophie. Pour tous les talents et toutes les sciences qui ont un but différent, je crois qu'on a bien raison de ne les nommer que des agréments. Porte-toi bien et demeure dans la pratique des bonnes habitudes que tu suis maintenant.

---

## LETTRE XI.

Platon à Laodamas; bonheur et sagesse.

---

Je t'ai déjà écrit qu'il était très-important pour les affaires dont tu m'as parlé que tu vinsses toi-même à

Athènes. Mais comme il est impossible que tu viennes, tu me mandes qu'il y aurait un autre moyen, ce serait que moi ou Socrate nous nous rendissions auprès de toi. Mais dans ce moment Socrate souffre d'une rétention d'urine; et quant à moi, je serais trop honteux si, une fois arrivé près de toi, je ne pouvais réussir dans l'entreprise pour laquelle tu m'appelles, et j'avoue qu'elle ne me donne pas grand espoir de succès. Pour quels motifs? Il faudrait une trop longue lettre pour les exposer en détail. D'ailleurs, l'âge ne m'a point laissé assez de force pour faire des voyages, et braver les dangers qu'on rencontre sur terre et sur mer, surtout aujourd'hui où tout est plein de périls pour les voyageurs. Mais je puis te donner, pour toi et les colonies, des conseils qui paraîtront peut-être frivoles dans ma bouche, comme dit Hésiode, et qui cependant sont difficiles à trouver. On croit qu'il suffit d'établir une législation quelconque pour fonder une bonne république, sans créer dans l'État un pouvoir qui veille sur les mœurs de tous, hommes libres et esclaves, et les maintienne courageux et tempérants, c'est une erreur. Donnez donc à votre république une pareille magistrature, s'il y a parmi vous des hommes dignes d'en être revêtus. Mais s'il vous faut un homme capable de former les autres, je crains qu'on ne trouve pas parmi vous plus de disciples que de maître, et il ne vous reste qu'à adresser des vœux au ciel. En effet, les autres républiques ont commencé par avoir des institutions comme la vôtre; et elles ne se sont perfectionnées qu'avec le temps, lorsqu'à la faveur de grands événements, soit pendant la guerre, soit pendant la paix, un homme sage et vertueux s'est acquis une grande puissance. Cependant il est absolument nécessaire de ne rien négliger, de bien réfléchir sur ce que je te dis, et de ne pas se mettre téméraire-

ment à l'œuvre en pensant ne rencontrer aucune difficulté. Sois heureux.

---

## LETTRE XII.

Platon à Archytas de Tarente ; bonheur et sagesse.

---

J'ai reçu avec un plaisir extrême les ouvrages que tu m'as envoyés. Ils m'ont donné beaucoup d'estime pour leur auteur, qui me paraît digne de ses antiques aïeux. Il paraît, s'il faut s'en rapporter à la tradition, que ses ancêtres étaient du nombre de ces dix mille héros troyens qui s'expatrièrent sous Laomédon. Quant aux ouvrages que tu me demandes dans ta lettre, je n'y ai pas mis la dernière main ; je te les envoie pourtant tels qu'ils sont. Nous savons tous deux avec quel soin il les faut garder ; ainsi je n'ai pas besoin de te faire de recommandation à ce sujet. Porte-toi bien.

---

## LETTRE XIII.

Platon à Denys, tyran de Syracuse ; bonheur et sagesse.

---

A la manière dont je commence cette lettre, tu verras qu'elle vient de moi. Un jour que tu avais réuni les jeunes

Locriens , et que tu étais assez éloigné de moi , tu te levas et vins me dire avec beaucoup de bienveillance un mot qui me réjouit fort, ainsi que le beau jeune homme placé à mon côté. Celui-ci t'ayant dit : «Vraiment, Denys, Platon te rend de grands services pour ton instruction !  
«—Je lui ai bien d'autres obligations, répondis-tu, et, par exemple, pour ce banquet, je ne l'ai pas eu plutôt engagé, qu'il s'est rendu tout de suite à mon invitation.» Il faut conserver cette habitude, afin que de jour en jour, nous nous devenions plus utiles l'un à l'autre. C'est dans ce dessein que je t'envoie un homme qui appartient aux Pythagoriciens et à cette école, qui pourra, je crois, vous être fort utile, à toi et à Archytas, si ce dernier est à Syracuse. Cet homme se nomme Hélicon ; il est de Cysique, et il a eu pour maître Eudoxe dont il possède parfaitement les doctrines. Il a reçu aussi des leçons d'un disciple d'Isocrate et de Polyxène, un des amis de Bryson. Avec tout cela, chose bien rare, il ne manque pas de grâce ; il a un caractère excellent, et on ne pourrait lui reprocher que trop d'abandon et de facilité. J'hésite à parler ainsi ; car l'homme me paraît un animal, non pas méchant, mais changeant, excepté un fort petit nombre et sur un petit nombre de choses. Cette crainte et cette défiance m'ont porté à examiner moi-même Hélicon, et à consulter sur son compte ses concitoyens : ils sont tous unanimes sur son mérite. Observe-le toi-même et sois circonspect. Mais avant tout, si tu en as le temps, écoute ses leçons et apprends la philosophie. Si le temps te manque, prends toujours quelques leçons, et en les méditant plus tard, quand tu en auras le loisir, tu deviendras meilleur et l'on t'estimera davantage. Voilà comment je ne cesserai jamais de t'être utile. Mais j'en ai assez dit sur ce sujet.

Quant aux objets que tu m'as recommandé de t'envoyer, j'ai acheté l'Apollon : c'est l'ouvrage d'un jeune artiste de mérite, nommé Léocharès. Leptines te le portera. J'ai fait acquisition aussi d'un autre morceau du même sculpteur qui m'a semblé parfait. Je le destine à ta femme pour tous les soins qu'elle m'a donnés en état de santé ou de maladie, avec une bonté digne de toi et de moi. Tu lui offriras ce présent, si cela te convient. Je t'envoie aussi pour tes enfants douze amphores de vin doux et deux de miel. Pour les figues, je suis arrivé trop tard; les fruits recueillis sont déjà gâtés : une autre fois je prendrai mieux mes mesures. Leptines te parlera aussi des arbres.

J'ai pris chez Leptines l'argent dont j'ai eu besoin pour l'acquisition de ces objets et pour les droits d'entrée, en alléguant, ce qui me parut convenable, et qui est très-vrai, que j'ai dépensé du mien pour le vaisseau de Leucadie près de seize mines. J'ai employé cet argent en partie pour moi, en partie pour payer ce que je t'envoie. Puisque je te parle de mes comptes, voici où nous en sommes ici tous les deux. Comme je te l'ai dit autrefois, j'userai de ton argent comme j'use de celui de mes autres amis, c'est-à-dire avec la plus grande discrétion et uniquement pour ce qui me semblera indispensable, juste et honorable à moi et à celui qui me le donne. Or, voici ma position. J'ai quatre petites nièces qui ont perdu leurs mères à l'époque où je refusai la couronne que tu m'offrais \*. L'une est maintenant en âge de se marier, la seconde est dans sa huitième année, la troisième n'a pas encore quatre ans, et la dernière n'a

\* Il s'agit probablement d'une de ces couronnes civiques que des États étrangers décernaient quelquefois à des citoyens d'Athènes pour les honorer.

qu'un an. Il faut que j'aide mes parents à doter celles qui se marieront de mon vivant : pour les autres, je n'y peux rien. Je n'aurai pas à doter non plus celles dont les pères deviendront plus riches que moi ; mais jusqu'ici, j'ai plus de fortune qu'eux. Aussi avais-je contribué avec Dion et quelques autres à doter leurs mères. L'une de ces enfants épouse Speusippe, son oncle maternel \*. Il ne lui faut pas plus de trente mines ; c'est une dot suffisante pour nous. Ensuite, quand ma mère mourra, il ne faudra pas plus de dix mines pour lui élever un tombeau. Voilà à peu près les seules dépenses que j'aie à faire maintenant. Si mon voyage en Sicile entraîne quelque autre dépense privée ou publique, nous nous conduirons comme nous en sommes convenus, c'est-à-dire que, de mon côté, je mettrai le plus d'économie possible ; mais tu fourniras le nécessaire. Quant aux dépenses que tu pourrais avoir à faire à Athènes, pour un chœur ou pour autres choses semblables, je suis forcé de te prévenir que tu n'as pas ici, comme nous l'avions espéré, un seul ami disposé à me donner de l'argent. Il t'importerait beaucoup de rembourser le plutôt possible ce qu'on t'aura avancé, autrement on n'obtient pas d'avances ; il faut attendre jusqu'à ce qu'il arrive un exprès de ta part ; et c'est un inconvénient, et de plus une honte. Je l'ai bien éprouvé avec Andromède d'Aegine, ton hôte, à qui tu m'avais adressé en cas de besoin. J'envoyai Éraste lui demander de l'argent pour acheter différents objets importants que tu m'avais demandés. Mais il me répondit une chose fort naturelle, comme tout homme aurait fait à sa place : qu'il avait autrefois prêté à ton père et qu'il n'avait pu obtenir que difficilement

\* Potone, sœur de Platon, avait épousé Eurymédon et en avait eu Speusippe.

le remboursement de ses avances ; qu'aujourd'hui il voulait bien encore nous donner une petite somme, mais rien de plus. Je m'adressai donc à Leptines ; et il est juste de féliciter ce dernier, non de t'avoir prêté, mais de l'empressement avec lequel il l'a fait et du zèle qu'il a toujours montré dans ses discours et dans ses actions pour tes intérêts. Il faut en effet que je t'instruise fidèlement des bonnes comme des mauvaises dispositions de chacun à ton égard. Je te dirai donc franchement ma pensée sur l'état de tes affaires, que je connais parfaitement. Ceux qui doivent te rendre des comptes ne veulent pas parler des dépenses parce qu'ils craignent de te mécontenter. Recommande-leur, force-les de t'instruire exactement là-dessus comme sur le reste. Il faut autant que possible que tu voies tout, que tu sois juge de tout, et que tu n'évites jamais aucun éclaircissement. C'est ce qui convient surtout à un prince. Tu n'ignores pas et tu conviendras toujours qu'il importe à la bonne administration de tes biens et à tes intérêts que les dépenses soient justifiées et les paiements exactement faits. Ne te laisse donc plus calomnier auprès des hommes par ceux mêmes qui se vantent de te servir. Cela te nuit et ne tourne pas à ta gloire.

J'arrive à présent à Dion. Avant ta réponse, je ne puis rien dire sur les autres points, mais pour ceux dont tu m'as défendu de lui parler, je ne lui ai fait aucune communication. Cependant je l'ai sondé pour découvrir s'il s'en fâcherait ou non, et il m'a paru qu'il en serait vivement blessé. Pour tout le reste, je n'ai trouvé dans les discours et dans les actions de Dion que des dispositions très modérées à ton égard.

Nous donnerons à Cratinus, frère de Timothée et mon ami, une cuirasse de notre belle infanterie pesamment armée, et aux filles de Cébès, trois robes de sept



coudées, non des somptueuses étoffes d'Amorgine, mais des tissus de Sicile. Le nom de Cébès ne doit pas t'être inconnu : tu le trouveras dans les dialogues socratiques, discutant sur l'âme avec Socrate et Simmias. C'est l'un de nos amis intimes.

Quant au signe qui distingue mes lettres sérieuses de celles qui ne le sont pas, je pense que tu ne l'as point oublié ; cependant songes-y avec la plus grande attention. Car tant de gens m'engagent à leur écrire qu'il n'est pas facile de s'en défaire ouvertement. Je commence mes lettres sérieuses par Dieu et les autres par les dieux.

Les ambassadeurs me pressaient de t'écrire et avec raison. Ils montrent un grand zèle à nous louer partout toi et moi, et surtout Philargos qui a dans ce moment la main malade. Philède, qui vient de la cour du grand roi, m'a aussi parlé de toi. Si ma lettre était moins longue, je t'écrirais ses discours, mais tu demanderas à Leptines de te les répéter.

Si tu n'as personne à qui tu puisses confier la cuirasse et les autres objets que je te prie de m'envoyer, donne-les à Terillos. Il fait continuellement la traversée : c'est d'ailleurs un de mes amis et fort instruit en philosophie. Il a épousé la fille de Tison, qui présidait à la police de la ville quand je m'embarquai.

Porte-toi bien, étudie la philosophie et excite les jeunes gens à en faire autant. Salue pour moi nos compagnons de jeux. Recommande à Aristocrite et aux autres de t'annoncer sans aucun retard quand il t'arrivera de ma part des lettres ou des écrits, et de te rappeler les choses que je te demande. N'oublie pas de rendre promptement à Leptines l'argent qu'il nous a avancé, afin que cet exemple engage les autres à mettre plus de zèle à nous servir.

Jatrocle, que j'affranchis avec Myronide, va s'embarquer avec tout ce que je t'envoie; prends-le à ton service, car il t'est fort attaché, et uses-en à ton gré. Enfin, informe-toi si la lettre a été conservée ou au moins si l'on en a gardé copie.

**DIALOGUES**

**NON AUTHENTIQUES.**

1847  
1848  
1849

1850  
1851  
1852

1853  
1854  
1855

1856

---

# AXIOCHUS,

## OU SUR LA MORT.

---

*Interlocuteurs* : SOCRATE, CLINIAS, AXIOCHUS.

---

J'étais sorti pour aller au Cynosarge \*, et déjà j'avais gagné l'Illissus \*\*, quand j'entendis une voix qui me criait : Socrate, Socrate! Je me retournai, et, cherchant autour de moi d'où venait cette voix, j'aperçus Clinias, fils d'Axiochus, courant du côté de la Callirhoé \*\*\* avec Damon le musicien et Charmide \*\*\*\*, fils de Glaucon, l'un son maître de musique, l'autre un de ses compagnons et son amant aimé. Je quittai donc le chemin que je suivais et je marchai à leur rencontre pour les joindre plus tôt. Alors Clinias me dit en pleurant : O Socrate, c'est aujourd'hui qu'il faut montrer cette sagesse que tu te plais à célébrer! Mon père est tombé malade à l'improviste et touche à sa fin. L'idée de quitter la vie le tourmente, quoique souvent avant

\* Gymnase consacré à Hercule et situé hors des murs de la ville. Antisthène y donna ses leçons.

\*\* Fleuve qui coulait à l'occident d'Athènes, et qui était consacré aux Muses. Voyez le début du *Phèdre*.

\*\*\* Nom d'une fontaine d'Athènes près l'Illissus.

\*\*\*\* Voyez le dialogue de ce nom.

ce jour il ait raillé et même un peu tourné en ridicule ceux qui s'effrayent de la mort. Viens donc l'encourager, comme tu as coutume de le faire, afin qu'il se soumette à la nécessité sans se plaindre, et que je remplisse mes devoirs de fils dans cette circonstance comme dans toutes les autres.—Jamais je ne te refuserai, lui dis-je, une demande raisonnable; encore moins quand tu m'appelles à remplir un devoir sacré. Hâtons-nous donc. Si ton père est dans un état désespéré, il n'y a pas un moment à perdre.—Ta vue seule, Socrate, me répondit Clinias, sera un soulagement pour lui; car il lui est souvent arrivé de se relever de pareilles chutes.

Nous suivîmes rapidement le chemin qui longe les murailles jusqu'aux portes Itoniennes, près desquelles demeure Axiochus, non loin de la colonne des Amazones. Quand nous arrivâmes, il avait déjà recouvré l'usage de ses mains; son corps avait repris des forces; mais son âme, faible encore, avait besoin d'être soutenue. Il se levait souvent et poussait des soupirs en pleurant et frappant ses mains. A ce spectacle : eh bien ! Axiochus, lui dis-je, qu'est-ce que cela signifie? Où sont ces fiers discours, ces perpétuels éloges de la vertu, ce courage inébranlable? Comme un lâche athlète qui fait parade de bravoure dans les gymnases, tu recules au moment de combattre ! A ton âge, avec tes lumières, et, ce qui tout seul suffirait, étant né à Athènes, peux-tu avoir oublié la loi de la nature, et cette vérité si connue, si souvent répétée par tout le monde, que la vie n'est qu'un voyage, et qu'il faut, après l'avoir achevé le mieux possible, se soumettre à la nécessité volontiers, pour ne pas dire avec des chants de triomphe ! Cet abattement, cette frayeur puérile de quitter la vie ne sied pas à l'âge de la raison.

AXIOCH. Cela est vrai, Socrate, et je pense comme toi; mais je ne sais pourquoi, à l'approche du moment fatal, ces excellentes et généreuses leçons tombent dans l'oubli et n'ont plus d'influence sur moi. Il ne me reste, pour me tourmenter de différentes manières, que la peur de perdre cette lumière et les biens de la vie. Je me vois avec horreur gisant sous terre, difforme, privé de sentiment, devenant pourriture et vers.

SOCR. C'est que contre toute raison, mon cher Axiochus, tu joins la sensibilité et l'insensibilité, et tu te contredis toi-même en action et en parole, ne réfléchissant pas que tu déplôres l'insensibilité en même temps que tu te plains de la putréfaction et de la privation des plaisirs de la vie, comme si tu mourais pour vivre encore et comme si tu ne passais pas à l'état d'insensibilité parfaite, ainsi qu'avant la naissance. Sous le gouvernement de Dracon et de Clisthènes, tu ne souffrais aucun mal; car tu n'existais pas encore: tu n'en souffriras pas davantage après la mort, parce que tu n'existeras plus. Laisse donc ces enfantillages et réfléchis qu'une fois les liens de la vie rompus, quand l'âme est allée au séjour qui lui est destiné, ce qui reste, ce corps de terre et privé de sentiment, tout cela n'est pas l'homme. L'homme c'est l'âme, cet être immortel enfermé dans une prison mortelle. La nature nous a donné cette enveloppe pour notre malheur; car les plaisirs qui y sont attachés sont superficiels, passagers et suivis d'un cortège de maux; tandis que ses peines sont profondes, durables, et sans mélange de plaisirs. Les maladies et inflammations des organes, avec les maux intérieurs, tourmentent nécessairement l'âme répandue par toutes les voies du corps, lui inspirent le regret et le désir de l'Éther dont elle partage la nature, et la soif de la vie et des chœurs célestes. Sor-

tir de cette vie, c'est donc passer d'un mal à un bien.

AXIOCH. Si la vie est un mal, Socrate, pourquoi ne la quittes-tu pas, toi surtout penseur profond et d'une intelligence supérieure à celle du commun des hommes?

SOCR. Axiochus, tu me donnes là un éloge que je ne mérite guère; tu crois, comme la plupart des Athéniens, que je possède la vérité, parce que je la cherche. Je suis si éloigné d'être plus savant que les autres, que je me croirais heureux de savoir ce que tout le monde sait. Ici je ne fais que répéter les paroles du sage Prodicus; je les lui ai achetées en partie une demi-drachme, en partie deux et même quatre drachmes; car un homme comme lui n'enseigne rien pour rien. Il a toujours à la bouche ce mot d'Épicharme : une main lave l'autre; donne et tu recevras \*. Dernièrement encore, dans une séance chez Callias, fils d'Hipponique, il a si bien parlé contre la vie, que j'étais sur le point d'en finir avec la mienne et que depuis ce moment, Axiochus, mon âme n'aspire qu'à mourir.

AXIOC. Qu'a-t-il donc dit?

SOCR. Je vais te répéter ce que je me rappelle. Quel âge, dit-il, est exempt de maux? A peine le nouveau-né a-t-il ouvert les yeux qu'il verse des larmes; et c'est par la douleur qu'il apprend à connaître cette vie. Nulle peine ne lui manque, la faim, le froid, le chaud, les coups; et s'il ne peut exprimer ce qu'il éprouve, il a des cris lamentables, seule voix de son malaise. Après bien des épreuves pénibles, il arrive à sa septième année, et les pédagogues, les grammairiens, les maîtres d'exercices, le tyrannisent. Plus tard, les critiques, les géomètres, les tacticiens, viennent grossir la foule de ses despotes. Quand il est inscrit au nombre des ado-

\* Ce mot d'Épicharme est aussi dans Cicéron, *De petit. cons.* 10, et dans Aulu-Gelle, *N. Att.* 1, 13.



lescents, à l'âge où la contrainte est plus insupportable encore, viennent le lycée, l'académie, les maîtres de gymnastique, avec leur cortège de verges et de peines de toutes sortes. Tout le temps de la jeunesse s'écoule sous des gouverneurs et sous la surveillance de l'aréopage\*. Ces ennuis passés, d'autres arrivent : il faut songer à choisir une carrière; et auprès des chagrins qui les attendent alors, ceux dont nous parlions ne paraissent plus que des jeux et des épouvantails de petits enfants. Des campagnes, des blessures, des combats continuels. Puis insensiblement survient la vieillesse qui réunit toutes les faiblesses et toutes les misères de l'humanité. Tardez-vous un peu à payer votre dette à la nature, comme une usurière impatiente, elle prend en gage à l'un la vue, à l'autre l'ouïe, souvent tous les deux ensemble. Si vous vous obstinez, elle vous paralyse, vous estropie, vous ôte l'usage de votre corps. Quelques-uns se soutiennent jusque dans un âge très avancé, mais leur esprit retombe dans l'enfance. Aussi les dieux, qui connaissent nos misères, ne prolongent point la vie de ceux qu'ils protègent. Agamède et Trophonius, après avoir élevé un temple à Apollon Pythien, demandèrent le plus grand bien possible, et après s'être endormis ils ne se réveillèrent plus. La prêtresse d'Argos avait demandé à Junon de donner à ses fils ce qui pouvait leur arriver de plus heureux, parce qu'un jour que ses chevaux n'arrivaient point ils s'étaient eux-mêmes attelés au char de leur mère et l'avaient conduite jusqu'au temple : tous deux moururent dans la nuit. Il serait trop long de réciter les passages des poètes, qui, dans leurs chants les plus divins, peignent les malheurs

\* Une des attributions de l'aréopage était la surveillance de l'éducation.

de la vie. Je ne citerai que les vers du plus célèbre d'entre eux :

Car les dieux ont filé aux malheureux mortels  
Une vie de douleur \*.

Et :

L'homme est le plus misérable des êtres  
Qui respirent ou rampent sur la terre \*\*.

Que dit-il au sujet d'Amphiaraüs ?

Celui qui est cher à Jupiter et à Apollon  
Ne parvient pas au seuil de la vieillesse \*\*\*.

Et le poète qui dit :

Plaignons le nouveau-né des maux dans lesquels il va entrer\*\*\*\*,

que veut-il dire ? Mais c'est assez ; je n'en cite pas d'autres. Je te l'ai promis et je ne veux pas être long. Connais-tu un seul homme qui soit content et ne se plaigne pas de l'occupation ou du métier qu'il a choisi ? Allons chez les ouvriers et les forgerons, qui travaillent jour et nuit et gagnent à peine de quoi suffire aux premiers besoins de la vie ? ne se plaignent-ils pas aussi, et ne remplissent-ils pas leurs veilles de larmes et de lamentations ? Nous adresserons-nous au marin qui traverse tant de périls, et, comme dit Bias, n'est ni parmi les morts ni parmi les vivants ? Car l'homme, né pour la terre, s'est jeté à la mer comme un animal amphibie, en se livrant à la merci de la fortune. Mais l'agriculture est plus agréable ? Oui, en apparence ; mais, comme dit le

\* Homère, *Iliade*, xxiv, 525.

\*\* Hom., *Iliade*, xvii, 446, 447.

\*\*\* Hom., *Il.*, xv, 245, 246.

\*\*\*\* Euripide, *Cesphonte*, fragm., l. 2. Edit. de Beck, t. II, p. 436.

proverbe, toute chose n'a-t-elle pas son mauvais côté? On se plaint tantôt de la sécheresse, tantôt de la pluie, de l'adustion ou de la rouille, de la chaleur ou du froid. Et la politique si vantée, je passe sous silence bien d'autres carrières, à quels dangers nous expose-t-elle! Elle a des joies enivrantes et des saillies de bonheur semblables aux accès de la fièvre; mais ses revers sont cruels et pires que mille morts. Quel plaisir de vivre pour le peuple, tantôt hué, tantôt applaudi, ballotté par la foule, comme un vain jouet, sifflé, puni, tué, regretté! C'est à toi que je le demande, Axiochus, à toi, homme d'État : où sont morts Miltiade, Thémistocle, Ephialtès, et les dix généraux qui ne sont plus? Quand ceux-ci furent accusés, je refusai de recueillir les suffrages parce que je trouvais indigne de moi de me joindre à une populace en délire; mais Théràmène et Callixène, ayant le lendemain corrompu les présidents de l'assemblée, les firent condamner à mort sans jugement. Tu es le seul avec Eriptolème qui ayez pris leur défense dans une assemblée de trente mille hommes.

AXIOCH. C'est vrai, Socrate; et depuis lors je suis dégoûté de la tribune, et rien ne me semble plus pénible que la politique. Tous ceux qui ont mis la main à l'œuvre le savent. Tu en parles, toi, comme un spectateur éloigné; mais nous savons bien à quoi nous en tenir, nous qui en avons fait l'expérience. Le peuple, mon cher Socrate, est un être ingrat, changeant, cruel, envieux, indomptable, composé d'une foule ramassée au hasard et d'imbécilles furieux. Celui qui s'attache à lui faire sa cour est le plus malheureux des hommes.

SOCR. Eh bien, je te le demande, Axiochus, si tu regardes la carrière la plus libérale comme celle qu'on doit le moins rechercher, que penserons-nous des autres? Ne faut-il pas les fuir? J'ai encore entendu dire un jour

à Prodicus que la mort n'existe ni pour les morts ni pour les vivants.

AXIOCH. Comment cela, Socrate?

SOCR. C'est qu'elle n'existe pas pour les vivants, et que les morts n'existent pas. Ainsi, elle n'est pas pour toi puisque tu n'es pas mort; et si tu mourais, elle ne serait pas davantage pour toi, puisque tu ne serais plus. C'est donc une vaine frayeur, et Axiochus se plaint d'un mal qui n'est point et qui ne sera jamais pour lui. C'est comme s'il redoutait Scylla ou un centaure qui n'existent pas à présent et qui n'existeront pas non plus après sa mort. Ce qui est redoutable ne l'est que pour ceux qui existent; comment le serait-il pour ceux qui ne sont pas?

AXIOCH. C'est le bavardage à la mode qui t'inspire ces belles choses; c'est là la source de tous ces merveilleux discours qu'on compose pour la jeunesse. Mais ce qui me chagrine, c'est d'être privé des biens de cette vie; et j'ai besoin, Socrate, que tu me donnes des raisons un peu plus persuasives. Mon esprit ne se laisse point entraîner à l'élégance de tes paroles, et tout cela ne me touche même pas l'épiderme. Il y a de la pompe, de l'éclat dans tes périodes, mais pas un mot de vrai. La souffrance ne se laisse pas désarmer par le sophisme; il lui faut des choses qui pénètrent jusqu'à l'âme.

SOCR. C'est que, contre toute raison, mon cher Axiochus, tu mets à côté de la privation des biens le sentiment des maux, sans songer que tu es mort. Celui qui est privé de certains biens ne s'afflige qu'à cause des maux qu'il éprouve à leur place; mais celui qui n'existe plus ne sent pas de privation; comment donc s'affligerait-il, n'ayant pas le sentiment de ce qui peut affliger? Et si, dans le principe, tu n'avais pas fait la faute de prêter une certaine sensibilité à la mort, tu ne l'aurais jamais tant redoutée. Et maintenant tu tombes dans une nou-

velle contradiction. Tu crains d'être privé de l'âme, et tu attribues une âme à la privation; tu as peur d'être insensible et tu crois à une sensibilité qui te fera sentir que tu ne sens rien. Cependant, que d'excellentes raisons pour l'immortalité de l'âme! Une nature mortelle ne se serait jamais élevée à une telle hauteur dans ses actions, jusqu'à mépriser la fureur des animaux féroces, franchir les mers, construire des villes, établir des gouvernements, porter ses regards vers le ciel et y observer les révolutions des astres, le cours du soleil et de la lune, leur lever, leur coucher, leurs éclipses et leurs retours, l'équinoxe et les tropiques, les pléiades de l'hiver et de l'été\*, les vents, les pluies et les terribles effets de la foudre; elle n'aurait pas comme fixé pour l'avenir les événements du monde, s'il n'y avait pas dans l'âme un souffle divin qui lui donne l'intelligence et la science de toutes ces merveilles. Ce n'est donc pas à la mort que tu vas, Axiochus, mais à l'immortalité. Tu ne seras pas privé du bonheur, mais une félicité plus pure t'attend; tes plaisirs ne seront plus altérés par ce corps mortel; ils ne seront mêlés d'aucune douleur. En quittant cette prison, tu iras, pur de tout mélange, dans des régions où l'on ne connaît ni peines, ni plaintes, ni vieillesse, où la vie, paisible et exempte de maux, se passe dans un heureux repos à contempler la nature et à philosopher, non plus pour la foule et le théâtre, mais à la lumière de l'éternelle vérité.

ΑΧΙΟΧ. Tes paroles ont tout à fait changé mes dispositions. Je ne crains plus la mort, et, pour imiter à mon tour les hyperboles des rhéteurs, je la désire. Je plane déjà dans les cieux, je parcours la carrière éternelle et divine; j'ai dépouillé ma faiblesse, et suis devenu un homme nouveau.

\* Les deux solstices.

SOCR. Si tu veux, je te répéterai aussi ce que m'a dit Gobryès le mage. Il prétend qu'à l'époque de l'expédition de Xerxès, son grand-père, de même nom que lui, envoyé à Délos pour garder cette île où naquirent les deux divinités \*, apprit de certaines tables d'airain, apportées de chez les Hyperboréens par Opis \*\* et Hécaergos, que l'âme, après sa séparation d'avec le corps, va dans le séjour des ténèbres, sa demeure souterraine où est le royaume de Pluton, aussi grand que l'empire de Jupiter. Car la terre occupe le milieu de l'univers; et le monde étant sphérique, les dieux célestes habitent l'hémisphère supérieur et les dieux infernaux l'autre hémisphère; et si les premiers sont frères, les autres sont fils de frères. Le vestibule de Pluton est fermé de portes et de serrures en fer. Quand ces portes sont ouvertes, on voit le fleuve Achéron, puis le Cocyte qu'il faut traverser tous deux pour arriver jusqu'à Minos et à Rhadamanthe, dans la plaine qui s'appelle le champ de la vérité. Là siègent des juges qui examinent quelles ont été la conduite et la vie de ceux qui arrivent, quand ils étaient sur la terre. Le mensonge est impossible. Ceux qui ont été inspirés par un bon démon pendant leur vie vont dans la demeure des justes, où croissent des fruits de toute espèce, où coulent des sources d'une eau limpide, où sont des prairies émaillées de fleurs, des conversations philosophiques, des théâtres pour les poètes, des chœurs de danse, des concerts, des repas délicieux que personne n'apprête, enfin, une paix continuelle et une joie sans mélange. Il n'y a ni chaleurs ni froids excessifs; un air tempéré circule attiédi par de doux rayons de soleil. Les initiés président encore

\* Diane et Apollon.

\*\* Fille de Borée, qui, avec Hécaergos, apporta à Délos les premières semences.

dans ce séjour et y célèbrent les saintes cérémonies. Ne seras-tu pas le premier à jouir de cet honneur, toi, l'allié de Cerès et de Proserpine ? C'est là, dit-on, qu'Hercule et Bacchus ont été initiés quand ils descendirent aux enfers, encouragés dans cette audacieuse entreprise par la prêtresse d'Eleusis. Ceux dont la vie s'est passée à mal faire sont traînés par les Furies à travers le Tartare, dans les ténèbres et le chaos, séjour des impies, où sont le tonneau toujours vide des Danaïdes, la soif de Tantale, les entrailles toujours déchirées de Tytie, le rocher sans cesse retombant de Sisyphe, obligé de recommencer toujours ses travaux. Léchés par les serpents, brûlés par les torches des Peines, déchirés par mille fouets, ils subissent d'éternels châtimens. Tels sont les récits de Gobryès, Axiochus ; vois ce que tu dois en penser : pour moi, ma raison ne me permet pas d'y ajouter foi ; et je ne suis parfaitement sûr que d'une chose, c'est que toute âme est immortelle, et que celle qui sort de ce séjour terrestre est heureuse. Ainsi, soit dans le ciel, soit aux enfers, tu seras nécessairement heureux, Axiochus, si tu as été vertueux.

AXIOCH. Je rougis de te parler encore, Socrate ; je suis si éloigné maintenant de craindre la mort, que j'en ai plutôt un vif désir. Ce que tu viens de me dire sur les enfers, et ce que tu m'avais dit du ciel, m'a tout-à-fait persuadé, et je méprise la vie puisque je dois passer dans un séjour plus heureux. Je vais réfléchir seul sur tes paroles ; mais à midi tu reviendras me voir, Socrate.

SOCR. Volontiers, Axiochus ; je vais, en attendant, continuer ma promenade jusqu'au Cynosarge, où j'allais quand on m'a appelé près de toi.

---

# DU JUSTE.

---

## SOCRATE ET SON AMI.

SOCR. Veux-tu me dire ce que c'est que le juste ? Ou crois-tu que ce sujet soit indigne de nous occuper ?

L'AMI. Non vraiment, parlons-en.

SOCR. Qu'est-ce donc que le juste ?

L'AMI. Est-ce que cela peut être autre chose que ce qu'on croit juste ?

SOCR. Tu me réponds mal. Si, par exemple, tu me demandais ce que c'est que l'œil, je te répondrais que c'est ce qui nous fait voir : et si tu en voulais une démonstration, je te la donnerais ; si tu me demandais qu'est-ce que l'on appelle âme, je te dirais que c'est ce qui nous fait connaître ; si tu me demandais ce que c'est que la voix, je te répondrais ce qui nous sert à parler entre nous. Dis-moi, à ton tour, ce que c'est que le juste et à quoi il sert ?

L'AMI. Je ne puis répondre à cette question.

SOCR. Puisque tu ne peux pas me répondre de cette façon, peut-être arriverons-nous plus aisément au but par un autre chemin : dis-moi, qu'est-ce qui nous fait discerner le plus petit et le plus grand ? N'est-ce pas la mesure ?

L'AMI. Oui.

SOCR. Et avec la mesure, ne faut-il pas un art, l'art de mesurer ?

L'AMI. Oui.



SOCR. Pour juger les choses légères et les lourdes, il faut une balance ?

L'AMI. Oui.

SOCR. Et avec la balance un art; n'est-ce pas l'art de peser ?

L'AMI. Sans doute.

SOCR. Comment discernons-nous le plus et le moins ? N'est-ce pas par le nombre ?

L'AMI. Oui.

SOCR. Et avec le nombre ne faut-il pas un art, et cet art n'est-il pas l'arithmétique ?

L'AMI. Sans contredit.

SOCR. Eh bien ! quel est le moyen de discerner le juste et l'injuste, et quel art faut-il posséder pour se servir de ce moyen ? Ces exemples ne suffisent-ils pas pour t'éclairer ?

L'AMI. Non.

SOCR. Continuons donc : quand nous disputons sur le plus grand et le plus petit, qui prenons-nous pour juges ? N'est-ce pas les arpenteurs ?

L'AMI. Oui.

SOCR. Quand il s'agit du plus ou du moins, n'avons-nous pas recours aux arithméticiens ?

L'AMI. Comment ferait-on autrement ?

SOCR. Eh bien ! quand nous disputons entre nous sur le juste et l'injuste, vers qui allons-nous ? Qui sont ceux qui décident entre nous ? Dis-moi ?

L'AMI. Est-ce que tu veux parler des juges, Socrate ?

SOCR. Tu l'as dit : tâche encore de me répondre à ceci : comment les arpenteurs discernent-ils le grand et le petit ? N'est-ce pas en mesurant ?

L'AMI. Oui.

SOCR. Ne décide-t-on pas sur le lourd et le léger en pesant ?

L'AMI. Oui.

SOCR. Et sur le plus ou le moins, en comptant ?

L'AMI. Oui.

SOCR. Et comment les juges décident-ils sur le juste et l'injuste, dis-moi ?

L'AMI. Je ne sais.

SOCR. N'est-ce pas en parlant, dis-moi ?

L'AMI. Oui.

SOCR. C'est donc en parlant que les juges décident entre nous sur le juste et l'injuste.

L'AMI. Oui.

SOCR. C'est en mesurant que les arpenteurs décident sur le plus petit et le plus grand, car c'est la mesure qui leur sert pour décider.

L'AMI. Oui.

SOCR. C'est en pesant que les peseurs décident sur le léger et le pesant; car ils se servent de balance pour décider.

L'AMI. Oui.

SOCR. Et pour décider sur le plus ou le moins, les arithméticiens comptent, car ils se servent du nombre pour décider.

L'AMI. Oui.

SOCR. Enfin, comme nous l'avons dit, c'est en parlant que les juges prononcent sur le juste et l'injuste; car la parole leur sert à décider.

L'AMI. Tu as raison, Socrate.

SOCR. Si cela est vrai, c'est la parole qui sert à discerner le juste et l'injuste.

L'AMI. C'est évident.

SOCR. Mais qu'est-ce que le juste et l'injuste ? Si on nous demandait : puisque c'est la mesure, l'art de mesurer, et les arpenteurs qui décident sur le plus grand et le plus petit; qu'est-ce que le plus grand, qu'est-ce que

le plus petit ? Nous répondrions que le plus grand est ce qui surpasse, le plus petit ce qui est surpassé. Si on ajoutait : puisque la balance, l'art de peser et les peseurs, décident sur le léger et le pesant, dites-moi ce que c'est que le léger et le pesant ; nous répondrions que le léger est ce qui monte avec le plateau de la balance et le pesant ce qui descend. Enfin, si on nous disait : puisque c'est la parole, l'art de juger et les juges, qui prononcent sur le juste et l'injuste, qu'est-ce que le juste et l'injuste ? Que pourrions-nous répondre ou n'aurions-nous rien à dire ?

L'AMI. Non, rien.

SOCR. Crois-tu que l'injuste s'attache aux hommes de leur plein gré ou malgré eux ; ou pour mieux dire, crois-tu que les hommes injustes le sont volontairement ou involontairement ?

L'AMI. Volontairement, je crois, Socrate ; car ce sont des méchants.

SOCR. Tu crois donc que les méchants et les injustes le sont volontairement ?

L'AMI. Oui ; ne le crois-tu pas ?

SOCR. Non ; s'il faut ajouter foi au poète.

L'AMI. Quel poète ?

SOCR. Celui qui a dit :

Nul n'est volontairement méchant ni involontairement heureux.

L'AMI. Il a donc bien raison, Socrate, ce vieux proverbe qui dit que les poètes sont de grands menteurs.

SOCR. Je serais bien étonné que le poète eût fait ici un mensonge. Mais cherchons ensemble s'il a menti ou dit la vérité. En as-tu le temps ?

L'AMI. J'ai tout le temps nécessaire.

SOCR. Eh bien ! crois-tu qu'il est juste de mentir ou de dire la vérité ?

L'AMI. De dire la vérité.

SOCR. Il est donc injuste de mentir

L'AMI. Oui.

SOCR. Est-il juste de tromper ou de ne pas tromper ?

L'AMI. De ne pas tromper.

SOCR. Est-il juste de nuire ou d'être utile ?

L'AMI. D'être utile.

SOCR. Il est donc injuste de nuire.

L'AMI. Oui.

SOCR. Il est donc juste de dire la vérité, de ne pas tromper et d'être utile, et injuste de mentir, de tromper et de nuire.

L'AMI. Oui, par Jupiter, et très injuste.

SOCR. Même à l'égard des ennemis ?

L'AMI. Non vraiment

SOCR. Il est donc juste de nuire aux ennemis et injuste de leur être utile.

L'AMI. Oui.

SOCR. N'est-il pas juste aussi de leur nuire en les trompant ?

L'AMI. Certainement.

SOCR. Et mentir pour les tromper et leur nuire, n'est-ce pas juste ?

L'AMI. Je le crois

SOCR. Eh quoi ! ne dis-tu pas qu'il est juste d'être utile à ses amis ?

L'AMI. Oui.

SOCR. En ne les trompant pas, ou en les trompant à leur avantage ?

L'AMI. Même en les trompant, par Jupiter !

SOCR. Il est donc juste d'être utile en trompant; l'est-il aussi d'être utile en mentant?

L'AMI. Oui, même en mentant.

SOCR. Il paraît donc qu'il est également juste et injuste de mentir et de dire la vérité.

L'AMI. Il paraît.

SOCR. De tromper et de ne pas tromper.

L'AMI. Mais oui.

SOCR. De nuire et d'être utile.

L'AMI. Oui.

SOCR. En un mot, tout cela paraît être à la fois juste et injuste.

L'AMI. Évidemment.

SOCR. Écoute-donc. J'ai un œil droit et un œil gauche, comme tout le monde.

L'AMI. Oui.

SOCR. J'ai aussi une narine droite et une gauche.

L'AMI. Sans doute.

SOCR. Une main droite et une gauche.

L'AMI. Eh bien?

SOCR. Or, si tu appelles les mêmes organes, les uns droits, les autres gauches, quand je te demanderai lesquels d'entre eux sont droits et lesquels gauches, tu me répondras que les droits sont d'un côté, les gauches de l'autre.

L'AMI. Oui.

SOCR. Appliquons cela à notre question. Puisque tu appelles les mêmes choses justes et injustes, dis-nous quelles sont les justes et quelles sont les injustes.

L'AMI. Je crois que toutes ces choses sont justes si on les fait à propos et quand il faut les faire, et qu'elles sont injustes dans le cas contraire.

SOCR. Tu as raison. Celui qui les fait à propos fait ce

qui est juste, et celui qui les fait mal à propos fait ce qui est injuste.

L'AMI. Oui.

SOCR. Celui qui fait ce qui est juste n'est-il pas juste, et celui qui fait ce qui n'est pas juste, injuste?

L'AMI. C'est vrai.

SOCR. Qui est-ce qui coupe, brûle et amaigrit les hommes quand il faut ?

L'AMI. Le médecin.

SOCR. Est-ce parce qu'il le sait, ou par quelque autre motif ?

L'AMI. Parce qu'il le sait.

SOCR. Et qui est capable de bêcher, de labourer et d'ensemencer la terre quand il faut et à propos ?

L'AMI. L'agriculteur.

SOCR. Parce qu'il le sait, ou parce qu'il ne le sait pas ?

L'AMI. Parce qu'il le sait.

SOCR. N'en est-il pas de même pour le reste ? Celui qui sait peut faire les choses à propos, celui qui ne sait pas ne le peut pas.

L'AMI. Fort bien.

SOCR. Ainsi donc, celui qui sait est aussi capable de mentir, de tromper et d'être utile à propos, mais non celui qui ne sait pas.

L'AMI. Tu as raison.

SOCR. Et celui qui fait tout cela quand il faut le faire est-il juste ?

L'AMI. Oui.

SOCR. Et il le fait au moyen de la science ?

L'AMI. Sans contredit.

SOCR. Le juste est donc juste par la science.

L'AMI. Oui.

SOCR. Et l'injuste n'est-il pas injuste par le contraire de ce qui fait que le juste est juste ?

L'AMI. Évidemment.

SOCR. Or, le juste était juste par la science.

L'AMI. Oui.

SOCR. Donc, l'injuste est injuste par ignorance.

L'AMI. Cela est clair.

SOCR. Il semble donc que ce que nos ancêtres nous ont laissé sous le nom de science est la justice, et sous le nom d'ignorance l'injustice.

L'AMI. Il semble.

SOCR. Est-on ignorant volontairement ou involontairement?

L'AMI. Assurément.

SOCR. On est donc injuste involontairement.

L'AMI. Cela est certain.

SOCR. Mais les injustes sont méchants.

L'AMI. Oui.

SOCR. On est donc involontairement méchant et injuste.

L'AMI. Sans contredit.

SOCR. Et les injustes, ils font ce qui est injuste parce qu'ils sont injustes.

L'AMI. Oui.

SOCR. Ils le font donc par quelque chose d'involontaire.

L'AMI. Tout-à-fait.

SOCR. Or, ce qui est volontaire ne se fait pas par ce qui est involontaire.

L'AMI. C'est impossible.

SOCR. Mais c'est parce qu'on est injuste que l'on fait ce qui est injuste.

L'AMI. Oui.

SOCR. Et l'injuste est involontaire.

L'AMI. Involontaire.

SOCR. C'est donc involontairement qu'on fait ce qui est injuste et qu'on est injuste et méchant.

L'AMI. Involontairement, à ce qu'il paraît.

SOCR. Le poète n'avait donc pas menti.

L'AMI. Il paraît que non.



---

# DE LA VERTU.

## SI ELLE PEUT ÊTRE ENSEIGNÉE.

---

### SOCRATE ET SON AMI.

SOCR. La vertu peut-elle s'enseigner ou ne le peut-elle pas ? Et les hommes vertueux le sont-ils naturellement ou autrement ?

L'AMI. Je ne saurais te le dire actuellement, Socrate.

SOCR. Eh bien ! examinons la question de cette manière : si quelqu'un voulait acquérir cette vertu qui fait le bon cuisinier, comment s'y prendrait-il ?

L'AMI. Il est évident qu'il devrait s'instruire auprès des bons cuisiniers.

SOCR. Et s'il voulait être bon médecin, près de qui irait-il chercher des leçons ?

L'AMI. Près de quelque habile médecin apparemment.

SOCR. Et pour acquérir la vertu qui fait les bons charpentiers ?

L'AMI. Chez les charpentiers.

SOCR. Et la vertu qui fait les hommes vertueux et sages, où faut-il aller pour l'apprendre ?

L'AMI. Si elle peut s'enseigner, ce ne peut être ailleurs que chez les hommes vertueux.

SOCR. Voyons ! nomme-moi les hommes vertueux de notre pays pour que nous nous assurions si ce sont eux qui rendent vertueux.

L'AMI. Thucydide, Thémistocle, Aristide et Périclès.

SOCR. Pouvons-nous nommer les maîtres de chacun d'eux ?

L'AMI. Non vraiment, on n'en parle pas.

SOCR. Et peut-on nommer quelqu'un, soit parmi nos concitoyens, soit parmi les étrangers, libre ou esclave, qui doive à son commerce avec ces hommes la sagesse et la vertu ?

L'AMI. Pas davantage.

SOCR. Est-ce qu'ils sont jaloux de leur vertu au point de ne vouloir pas la communiquer à d'autres ?

L'AMI. Peut-être.

SOCR. Sans doute pour n'avoir pas de rivaux, comme les cuisiniers, les médecins et les charpentiers ; parce que la concurrence nuit à ceux-ci et qu'ils ne peuvent demeurer les uns à côté des autres. Mais est-il donc aussi désavantageux pour les hommes vertueux de demeurer ensemble ?

L'AMI. C'est possible.

SOCR. Les hommes vertueux ne sont-ils pas justes aussi ?

L'AMI. Oui.

SOCR. Et serait-il avantageux à quelqu'un d'eux de demeurer non parmi les bons, mais parmi les méchants ?

L'AMI. Je ne saurais le dire.

SOCR. Mais saurais-tu me dire si ce sont les bons qui sont dangereux et les méchants utiles, ou si c'est le contraire ?

L'AMI. C'est le contraire.

SOCR. Les bons sont donc utiles et les méchants dangereux.

L'AMI. Oui.

SOCR. Or, voit-on des gens préférer ce qui leur nuit à ce qui leur sert ?

L'AMI. Non certes.

SOCR. Personne ne préférera donc le voisinage des méchants à celui des bons.

L'AMI. Personne.

SOCR. Aucun homme de bien ne sera donc jaloux de sa vertu au point de ne vouloir pas rendre un autre vertueux et semblable à lui.

L'AMI. Évidemment non, d'après ce que nous avons dit.

SOCR. Ne sais-tu pas que Thémistocle a un fils nommé Cléophante ?

L'AMI. Je le sais.

SOCR. Or, n'est-il pas évident que la jalousie n'a pas empêché Thémistocle de rendre son fils le meilleur possible, puisque s'il était vertueux il aurait dû ne pas faire ce tort même à personne, et nous avons dit qu'il était vertueux ?

L'AMI. Oui.

SOCR. Tu sais sans doute que Thémistocle avait fait de son fils un excellent cavalier qui se tenait debout sur son cheval, lançait le trait dans cette position et faisait mille exercices étonnants. Il lui avait encore enseigné beaucoup d'autres choses, enfin tout ce que peuvent montrer d'habiles maîtres. N'as-tu pas entendu raconter cela à nos vieillards ?

L'AMI. Je l'ai entendu.

SOCR. On ne pourrait donc, en aucune manière, prétendre que le naturel de ce jeune homme fût mauvais.

L'AMI. Cela serait injuste, d'après ce que tu as dit.

SOCR. Mais, dis-moi, as-tu jamais entendu dire à un vieillard ou à un jeune homme que Cléophante ait eu la même vertu et la même sagesse que son père ?

L'AMI. Non, je ne l'ai jamais entendu dire.

SOCR. Croirons-nous que Thémistocle ait voulu lui donner tous ces talents, mais qu'il n'ait pas voulu le rendre plus parfait que ses voisins dans la sagesse et la

vertu qui brillaiènt en lui, si ces qualités peuvent s'enseigner ?

L'AMI. Ce n'est pas probable.

SOCR. C'était cependant un maître de vertu tel que tu l'avais indiqué toi-même ; mais passons à un autre. Aristide a élevé Lysimaque ; il lui a donné la meilleure éducation qu'on puisse donner pour tout ce qui peut s'enseigner ; mais il ne l'a pas rendu meilleur qu'un autre. Pour celui-là, nous l'avons vu et connu tous les deux.

L'AMI. Je m'en souviens.

SOCR. Tu sais que Périclès a élevé deux fils, Parale et Xantippe ; je crois même que tu as aimé l'un d'eux. Il leur a montré, tu le sais, l'équitation, la musique et tant d'autres exercices que l'art enseigne, à tel point qu'ils surpassèrent tous les Athéniens ; mais n'a-t-il donc pas voulu les rendre hommes de bien ?

L'AMI. Peut-être le seraient-ils devenus, Socrate, s'ils n'étaient pas morts dans leur jeunesse.

SOCR. Tu as raison de prendre le parti de ton bien aimé. Mais si la vertu pouvait s'enseigner, et si Périclès avait pu rendre ses fils vertueux, il leur aurait inculqué sa propre vertu bien avant de leur montrer la musique et d'autres exercices. Je crains fort qu'elle ne puisse s'enseigner, puisque Thucydide a aussi élevé deux fils, Mélélias et Stéphanos, pour qui tu n'auras pas les mêmes excuses à alléguer ; car tu sais que l'un d'eux a vécu jusqu'à la vieillesse et que l'autre a atteint un âge beaucoup plus avancé encore. Ils avaient reçu la plus belle éducation, et entre autres, c'étaient les meilleurs lutteurs d'Athènes ; l'un était élève de Xantias et l'autre d'Eudore, les deux plus habiles maîtres en ce genre.

L'AMI. C'est vrai.

SOCR. Or, n'est-il pas évident, si la vertu pouvait être

enseignée, qu'il n'aurait pas fait apprendre à ses fils des arts coûteux, tandis qu'il aurait négligé de leur enseigner la vertu, ce qu'il pouvait faire sans rien dépenser?

L'AMI. Tu as raison.

SOCR. Mais peut-être Thucydide était-il un homme de rien, qui n'avait d'amis ni dans Athènes ni chez nos alliés? Au contraire, il était d'une grande maison, il avait un grand crédit dans toute la ville et dans la Grèce entière. De sorte que si la vertu s'enseignait, il aurait pu trouver, soit parmi ses concitoyens, soit parmi les étrangers, un homme capable de rendre ses fils vertueux, si le soin des affaires publiques ne lui en laissait pas à lui-même le loisir. Enfin, mon ami, je crois bien que la vertu ne peut pas s'enseigner.

L'AMI. Cela est possible.

SOCR. Si la vertu ne peut s'enseigner, il faut donc que les gens de bien le soient naturellement. Peut-être pourrions-nous le découvrir. Dis-moi, y a-t-il de bonnes natures de chevaux?

L'AMI. Oui, il y en a.

SOCR. Mais il y a des hommes qui possèdent l'art de distinguer les bonnes natures de chevaux, tant à l'égard du corps pour la course qu'à l'égard du caractère, c'est-à-dire de leur courage et de leur mollesse.

L'AMI. Oui.

SOCR. Quel est cet art, quel nom lui donne-t-on?

L'AMI. L'art de l'écuyer.

SOCR. Et pour les chiens, n'y a-t-il pas un art pareil de distinguer les bonnes natures des mauvaises?

L'AMI. Il y en a un.

SOCR. Et lequel?

L'AMI. La cynégétique.

SOCR. Nous avons aussi des gens qui essayent l'or et l'argent et en discernent la qualité.

L'AMI. Oui.

SOCR. Et comment les nomme-t-on ?

L'AMI. Des argyronomes.

SOCR. Les maîtres d'exercices savent aussi distinguer la nature des corps humains, jeunes ou vieux : ils nous disent à quels exercices ils sont propres, et découvrent ceux qui promettent une heureuse perfection dans tous les exercices.

L'AMI. Oui.

SOCR. Qu'y a-t-il de plus précieux pour les Etats, de bons chevaux, de bons chiens et autres choses semblables ou des hommes de bien ?

L'AMI. Des hommes de bien.

SOCR. Eh bien ! ne crois-tu pas, s'il y avait des natures humaines plus propres les unes que les autres à la vertu, que les hommes auraient tout fait pour trouver l'art de les distinguer ?

L'AMI. Cela est probable.

SOCR. Et connais-tu un art qui soit capable de distinguer et de juger les bonnes natures humaines ?

L'AMI. Non.

SOCR. Et cependant cet art et ceux qui le posséderaient seraient d'une grande utilité. Grâce à eux, on connaîtrait les jeunes gens qui promettent d'être des hommes vertueux ; l'État les garderait dans l'acropole comme le trésor public, et même avec plus de soin encore, afin qu'à l'abri des dangers de la guerre et de tous autres périls, ils grandissent pour être un jour dans l'âge mûr les sauveurs et les bienfaiteurs de la république. Mais il paraît que la vertu n'est ni un don de la nature ni un fruit de l'instruction.

L'AMI. Mais si ce n'est ni la nature ni l'éducation qui font les hommes vertueux, comment le deviennent-ils ?

SOCR. Je crois que c'est difficile à expliquer. Je pré-

sume cependant que c'est un don du ciel, et qu'il en est des hommes de bien comme des diseurs d'oracles et des devins vraiment divins : ce n'est ni l'art ni la nature qui les fait ce qu'ils sont , mais l'inspiration divine. Aussi les hommes de bien prédisent souvent aux États l'issue de leurs entreprises et les événements, futurs d'après l'inspiration du ciel , avec plus de sagacité et de certitude que ceux mêmes qui rendent des oracles. Les femmes ne disent-elles pas souvent : c'est un homme divin ? Et les Lacédémoniens , quand ils veulent donner à quelqu'un un éloge extraordinaire, ne l'appellent-ils pas divin ? Souvent aussi Homère et les autres poètes se servent de la même expression. Quand Dieu veut faire du bien à une république , il lui donne des hommes vertueux, et quand il veut la punir, il la prive de ceux qu'elle possède. Il paraît donc que la vertu n'est ni un fruit de l'éducation, ni un don de la nature , mais un présent de la volonté divine.

---

# DÉMODOCUS.

---

Tu me pries, Démodocus, de te donner, ainsi qu'à tes amis, un conseil sur l'objet de la délibération pour laquelle vous vous êtes réunis; mais je crois qu'il est d'abord à propos d'examiner à quoi peuvent être bons, et cette réunion et ces conseils empresseés, et ces suffrages que chacun de nous se dispose à donner. Car, en premier lieu, s'il n'est ni bon ni utile de délibérer sur l'objet qui doit vous occuper, comment ne serait-il pas ridicule de vous être assemblés pour une chose à laquelle la délibération ne convient pas? D'un autre côté, s'il est bon et utile d'en délibérer, ne serait-il pas absurde de prétendre qu'il n'y a aucune science qui puisse nous en faire bien délibérer? Et si cette science existe, n'est-il pas de toute nécessité qu'il y ait des gens qui la possèdent, et qui soient capables de bien diriger la délibération? Or, s'il y a des gens qui sachent vous bien conseiller, vous-mêmes, ou vous le savez ou vous ne le savez pas: ou bien encore tels d'entre vous le savent, tandis que les autres l'ignorent. Si vous le savez tous, pourquoi vous êtes vous réunis et voulez-vous délibérer, puisque chacun de vous peut donner le bon avis? Et à quoi vous servira-t-il de délibérer si personne d'entre vous ne peut donner un conseil utile? Enfin si, parmi vous, les uns savent ce qui convient, tandis que les autres l'ignorent et ont besoin de conseil, si, d'un autre côté, un homme sage peut donner des conseils à des gens sans expérience, il serait en état à lui tout seul de vous conseiller, si vous ne savez pas; et quand



tous vous sauriez, n'aboutiriez-vous pas au même résultat? De sorte qu'après avoir une fois entendu celui-là, vous n'auriez plus qu'à vous retirer. Mais vous en agissez tout autrement, et vous voulez entendre un grand nombre d'avis. Cependant vous ne pensez pas que ceux qui vont vous conseiller sont parfaitement éclairés sur le sujet en question; car si vous les supposiez éclairés, il vous suffirait d'en écouter un seul. Or, n'est-il pas absurde de croire faire une chose bien utile en se rassemblant pour écouter des gens parler sur ce qu'ils ignorent? Voilà pourquoi votre réunion me met dans un grand embarras.

Quant à ceux qui s'empressent de vous conseiller, je crois leur dessein déraisonnable. S'ils n'ont pas le même avis sur le même sujet, il est impossible qu'ils en donnent tous un bon, ne donnant pas celui que donnera le bon conseiller. Comment donc ne serait-il pas ridicule l'empressement de gens qui veulent délibérer sur des choses qu'ils ne connaissent pas? Leur inexpérience ne leur permettra pas de vous donner un bon conseil. Si, d'un autre côté, tous ceux qui conseillent sont du même avis, pourquoi faut-il les écouter tous? Un seul d'entre eux qui donne cet avis suffit. Par conséquent, un dessein qui ne tend qu'à une chose inutile n'est-il pas absurde? Un pareil empressement, chez des ignorants, serait le comble du délire, et il ne pourrait pas tomber dans l'esprit des gens sensés, parce que ceux-là sauraient qu'un seul d'entre eux en donnant un bon avis ferait tout autant de bien. De telle sorte qu'il m'est impossible de ne pas trouver complètement ridicule l'empressement de ceux qui veulent vous conseiller.

Quant aux avantages que vous espérez retirer des suffrages que vous vous disposez à donner, je suis encore dans un plus grand embarras. Choisissez-vous les

plus habiles dans le conseil? Mais il n'y en aura pas plus d'un pour vous conseiller, parce qu'ils n'auront pas chacun un avis différent sur la même chose. Vous n'aurez donc pas besoin de recourir aux suffrages. Choisirez-vous les hommes sans expérience et sans utilité dans le conseil? Mais n'est-il pas plus convenable de les écarter de la délibération comme des insensés? Et si vous ne choisissez ni les habiles ni les incapables, qui choisirez-vous donc? Mais, d'abord, faut-il absolument que vous demandiez conseil à d'autres si vous pouvez vous-mêmes discerner la vérité? Et si vous ne le pouvez pas, que pourront y faire les suffrages? N'est-ce pas une chose risible que vous vous rassembliez pour délibérer, parce que votre incapacité particulière vous rend la délibération nécessaire, et qu'une fois réunis vous vous imaginiez qu'il faut aller au scrutin pour choisir ceux qui sont capables? Chacun de vous en particulier est ignorant : suffira-t-il de vous rassembler pour vous donner la science? A part vous, vous êtes incertains : en vous réunissant, cette incertitude va faire place à la connaissance éclairée de ce que vous avez à faire, et cela sans que vous l'ayiez apprise de personne, et sans que vous l'ayiez découverte, ce qui est le plus difficile! Enfin, si vous n'êtes pas capables de discerner la conduite que vous devez tenir, vous ne le serez pas plus de reconnaître l'homme qui peut vous donner un bon conseil. Et celui même qui vous engagerait à recourir aux leçons d'autrui pour savoir ce que vous devez faire, et à juger ceux qui peuvent vous donner de mauvais ou de bons conseils, ne vous dira pas que cela va se faire en un instant dès que vous vous serez rassemblés en grand nombre : rien au monde ne paraîtrait plus dénué de sens commun. Or, si les conseils ne sont pas plus propres que la réunion à vous rendre capables de bien juger, à quoi vous servi-

ront les suffrages ? Ou plutôt, n'y a-t-il pas une contradiction évidente entre votre réunion et vos suffrages, comme entre vos suffrages et l'empressement de ceux qui veulent vous conseiller ? Car vous vous réunissez, parce que vous êtes incapables et que vous avez besoin de conseils ; et quand vous portez des suffrages, vous agissez non plus en gens qui ont besoin de conseils, mais en hommes qui peuvent eux-mêmes juger et conseiller. D'un autre côté, quand on vous conseille, on se donne pour habile ; et vos suffrages ne font qu'accuser vos conseillers d'ignorance. Et si on vous demandait, à vous, après vos suffrages, ou à votre conseiller, quand il a donné son avis, si vous savez le motif qui vous porte à faire ce que vous avez voté, je ne pense pas que vous fussiez en état de répondre. Et s'il y a en effet un motif à votre décision, savez-vous si cette décision vous sera avantageuse ? Je crois encore que ni vous ni votre conseiller ne pourriez répondre à cette question. Enfin, quel est l'homme que vous estimez assez sage pour savoir tout cela ? C'est encore un point sur lequel je crois que vous ne tomberiez pas d'accord. Quand donc les choses sur lesquelles vous délibérez sont loin d'être d'une évidence frappante, quand vous les ignorez tous, suffragants et conseillers, vous avez bien raison de dire que souvent les mêmes hommes ont passé d'une conviction absolue au doute et au repentir sur les choses qu'ils conseillent ou qu'ils votent. Une telle conduite ne convient pas à des hommes de bien : ceux-ci savent ce qu'ils conseillent ; ils savent pourquoi ils le conseillent, et que ni eux ni leurs consultants n'auront jamais à s'en repentir. Voilà sur quelles matières je crois que des hommes raisonnables peuvent donner des conseils ; mais non pas sur celles pour lesquelles tu me demandes mon avis. Dans le premier cas, l'issue de la délibération ne peut être

qu'heureuse; et dans le second, après de vaines discussions on n'arrive qu'au malheur.

J'entendais un homme reprocher à son ami d'avoir ajouté foi à son accusateur et de n'avoir prêté l'oreille qu'à ses discours, sans se soucier de la défense qu'on voulait lui présenter. Il lui disait que c'est une mauvaise action que de condamner un homme sans l'entendre, sans entendre ses amis, qui peuvent avoir d'excellentes raisons à donner, et de se fier légèrement à une accusation avant d'avoir entendu les deux côtés; qu'il est juste de connaître l'apologie aussi bien que l'accusation, avant de louer ou de blâmer. Comment peut-on prononcer une sentence juste et juger suivant les formes, sans entendre les deux parties? Car il faut prononcer entre les discours de chaque côté comme entre l'or et le porphyre. Dans quel but donnerait-on aux deux parties le temps de se défendre; dans quel but forcerait-on les juges à promettre avec serment de les écouter également, si le législateur n'avait pensé qu'avec ces précautions la sentence du tribunal serait plus juste et mieux rendue? Mais pour toi, il semble que tu n'aies jamais entendu parler de ce principe familier à tout le monde. — Quel principe?

Ne juge pas avant d'avoir entendu les deux côtés.

Ce principe ne serait pas si répandu, s'il n'était bon et convenable. Je te conseille donc à l'avenir de ne pas blâmer et louer si légèrement.

L'autre répondit qu'il lui paraissait absurde, si l'on ne pouvait distinguer le mensonge de la vérité en entendant un seul, qu'on le pût davantage quand on en entendrait deux. On ne peut s'éclairer en entendant seulement celui qui dit vrai, et si après lui, on entend

encore celui qui ment, on le pourra ! Mais si celui qui parle suivant la raison et la vérité ne peut donner le caractère de l'évidence à ce qu'il dit, deux hommes, dont l'un mentira et parlera contre toute raison, pourront-ils prouver ce que ne pouvait faire découvrir l'homme qui ne disait que des choses vraies et sensées ? Quant à moi, je ne comprends pas d'où viendrait cette évidence. Est-ce de leur silence ou de leurs discours ? Si c'est de leur silence, il faudrait n'écouter ni l'un ni l'autre au lieu de les entendre tous deux. Et si c'est de leurs discours à tous deux, il n'est pas vrai qu'ils fassent un discours à deux, car ils parlent chacun dans un sens différent. Comment donc pourraient-ils concourir à persuader ? Pour faire naître la même évidence, il faudrait qu'ils tinsent le même langage ; or, ils ne le font pas ; de telle sorte, à présent, que si la persuasion découle de leurs discours, c'est du discours de chacun d'eux en particulier. Si l'un parle, celui-là aura raison ; si l'un parle le premier, l'autre le second, ils persuaderont l'un après l'autre. Et si tous deux peuvent faire connaître la vérité séparément, pourquoi écouterait-on le dernier ? Quand le premier a parlé, l'évidence a lui. S'ils peuvent ensemble faire connaître la vérité, ajouta-t-il, comment un seul d'entre eux ne suffirait-il pas pour la découvrir ? Si chacun d'eux ne peut la faire paraître, comment pourraient-ils le faire tous deux ? Et si chacun d'eux peut le faire séparément, il est évident que le premier qui parlera persuadera, de sorte qu'après avoir entendu celui-là seul, on ne peut plus connaître la vérité.

En les entendant parler ainsi, j'étais fort indécis et incapable de prononcer entre eux. Les autres assistants donnaient raison au premier. N'aurais-tu rien à me dire sur cette question, si pour connaître la vérité il vaut

mieux n'entendre qu'une partie, ou s'il convient plutôt d'attendre la réponse, ou encore s'il n'est pas nécessaire d'entendre les deux ensemble? ou as-tu quelque autre méthode?

---

Dernièrement un homme reprochait à quelqu'un de n'avoir pas eu assez de confiance pour lui prêter de l'argent. Celui à qui on adressait ce reproche se défendait; l'un des assistants demanda à l'accusateur si celui qui n'avait pas eu confiance en lui et n'avait pas voulu lui prêter avait fait une faute: et toi-même, qui n'as pu lui persuader de te prêter, n'es-tu pas en faute? — Comment, en faute? — Lequel te semble avoir commis une faute, celui qui manque son but ou celui qui l'atteint? — Celui qui le manque. — Or, tu l'as manqué, puisque tu voulais qu'on te prêtât; et celui qui refusait de te prêter n'a pas manqué le but qu'il voulait atteindre en cette circonstance. — Je l'avoue, dit l'accusateur, mais comment serais-je en faute parce qu'il ne m'a rien donné? — Si tu le priais de faire une chose qu'il ne devait pas faire, ne penses-tu pas avoir commis une faute? Et lui, n'a-t-il pas eu raison de te la refuser? Si, au contraire, tu avais raison de l'en prier, il n'y a qu'une faute de ta part qui ait pu te faire manquer ton but. — C'est possible, reprit l'accusateur; mais lui, n'est-il pas en faute d'avoir manqué de confiance en moi? — Si tu as employé auprès de lui les efforts et les sollicitations convenables, tu n'es pas en faute. — Non, certes. — Tu ne l'as donc pas assez bien prié? — Il paraît. — Si c'est par ta faute qu'il n'a pas été persuadé, comment serait-il juste à toi de lui faire des reproches? — Je n'ai plus rien à dire. — Et trouves-tu à redire à ce qu'on ne s'occupe pas de ceux qui agissent mal? — Non, certaine-

ment. — Et ceux qui négligent de faire les sollicitations convenables ne te paraissent-ils pas mal agir? — Oui, dit notre accusateur. — Comment donc ton ami aurait-il tort, si tu t'es mal conduit? — Tu as raison. — Pourquoi, continua l'interlocuteur, les hommes se font-ils de pareils reproches? Pourquoi accusent-ils ceux qu'ils n'ont pu persuader de n'être pas persuadés, tandis qu'ils ne songent pas à s'accuser eux-mêmes de n'avoir pas su persuader? — Ici un autre des assistants prit la parole : si quelqu'un, dit-il, devait faire un bon usage de cet argent prêté et en éprouver un heureux secours, et qu'après avoir prié qu'on lui accordât ce secours, il n'essuyât qu'un refus, n'aurait-il pas bien raison de se plaindre? — Celui à qui cet homme croit devoir s'adresser, ou peut lui prêter ou ne le peut pas. S'il ne le peut pas, comment aurait-on raison de lui demander une chose impossible? Et s'il le peut, pourquoi ne l'a-t-on pas persuadé? Comment ceux qui font de pareils raisonnemens pourraient-ils avoir le sens commun? — Mais par Jupiter, dit l'autre, il doit faire ces reproches pour que celui à qui il les adresse agisse mieux à son égard à l'avenir, ainsi que les autres amis qui l'écoutent. — Crois-tu donc qu'on réformera sa conduite, en écoutant quelqu'un qui pense et parle bien, ou en écoutant un homme qui se trompe? — En écoutant celui qui parle bien. — Or, l'homme dont nous parlons ne te semblait pas bien penser. — En effet. — Comment donc ceux qui écouteront de pareils reproches en agiront-ils mieux? — En aucune façon. — Dans quel but donc ferait-on ces reproches? — L'interlocuteur avoua qu'il n'en savait rien.

---

Quelqu'un reprochait à un homme la faiblesse avec

laquelle il ajoutait foi aux paroles du premier venu : qu'on se fie aux paroles de ses concitoyens, de ses compatriotes, on le conçoit ; mais à de tels hommes, qu'on n'a jamais ni vus ni connus, et cela, quand on n'ignore pas que presque tous les hommes sont vaniteux et pervers, c'est le signe le moins équivoque de la folie. Un des assistants lui dit : je croyais que tu faisais bien plus d'estime de celui qui comprend tout d'un coup et du premier coup d'œil que de celui qui y met plus de temps. — Et c'est encore mon avis, dit le premier. — Pourquoi donc, reprit l'autre, lui reproches-tu de croire tout de suite les premiers venus qui lui disent la vérité ? — Ce n'est pas là ce que je lui reproche, mais de croire tout de suite ceux qui mentent. — Mais s'il y mettait plus de temps, s'il cessait de se confier et de s'en rapporter aux premiers venus, tu ne lui adresserais plus de reproches ? — Non, certainement. — Et cela sans doute parce qu'il ne donnerait sa confiance que lentement et à des personnes sûres. — Sans doute. — Car il me semble que ton sentiment n'est pas qu'il faille accuser un homme pour donner sa confiance, mais bien pour la donner à des hommes sans foi. — C'est là mon sentiment. — Or, n'est-il pas vrai que tu crois devoir lui adresser des reproches, parce qu'il donne sa confiance tout de suite aux premiers venus, et qu'au contraire il n'en mériterait aucun, s'il prenait son temps et ne donnait pas sa confiance au hasard ? — Aucun, c'est mon avis. — Pourquoi donc lui fais-tu des reproches ? Parce qu'il s'est trompé en se fiant à des inconnus avant d'avoir examiné avec soin ? Et s'il n'avait donné sa confiance qu'après un certain temps, mais avant d'examiner, ne se serait-il pas trompé ? — Par Jupiter, dit l'accusateur, il ne se serait pas moins trompé. Mais ce que je crois, c'est qu'il ne faut avoir aucune confiance aux premiers



venus. — Mais si tu crois qu'il ne faut pas se fier aux premiers venus, doit-on se fier tout de suite à des inconnus? Ou faut-il auparavant examiner s'ils disent la vérité? — Il le faut, répondit l'autre. — Quant aux compatriotes, aux hommes que nous voyons habituellement, il est inutile d'examiner s'ils disent la vérité. — C'est mon opinion. — Cependant quelques-uns d'entre eux sont peut-être de mauvaise foi? — Peut-être bien. — Pourquoi donc alors paraît-il plus raisonnable de se fier à des compatriotes et à des voisins qu'aux premiers venus? — Je ne saurais le dire. — Et s'il ne faut pas plus se fier à des compatriotes qu'aux premiers venus, ne faut-il pas les regarder comme moins dignes de foi? — On ne peut dire le contraire. — Si donc des hommes sont compatriotes des uns et inconnus aux autres, comment la confiance qu'ils inspirent ne serait-elle pas nécessairement inégale, puisque l'on ne doit pas regarder comme également dignes de foi les compatriotes et les inconnus, à ce que tu dis? — En effet, cela ne me paraît pas soutenable. — Leurs paroles paraîtront aux uns dignes de foi et aux autres incroyables; et ni les uns ni les autres n'auront tort malgré cela. — Voilà qui est absurde. — Ensuite, continua l'autre, si compatriotes et inconnus tiennent les mêmes discours, comment ces discours ne seraient-ils pas également ou dignes de foi ou incroyables? — Il le faut bien. — Quand ils disent la même chose, cette chose mérite donc confiance. — Il semble que oui, répartit l'interlocuteur.

Quand ils eurent ainsi parlé, j'étais fort incertain à qui il fallait se fier, à qui ne pas se fier : si c'était plutôt aux hommes dignes de foi et instruits des choses dont ils parlent qu'aux compatriotes et aux gens que l'on connaît. Quel est ton avis là-dessus?

---

# SISYPHE.

[SOCRATE, SISYPHE.]

**SOCR.** Hier, nous t'avons longtemps attendu à la séance de Stratonique, pour te faire écouter avec nous un habile homme qui fait merveille en théorie et en pratique; mais quand nous avons pensé que tu ne viendrais plus, nous avons pris le parti de l'entendre sans toi.

**SIS.** C'est vrai, par Jupiter! J'ai été retenu par une affaire fort importante que je ne pouvais négliger; nos magistrats ont délibéré hier et m'ont contraint de prendre part à leur délibération. Tu sais que, chez nous autres Pharsaliens, la loi exige que l'on soit aux ordres des magistrats quand ils veulent se faire assister par un citoyen.

**SOCR.** C'est très bien d'obéir à la loi et de passer pour un homme précieux dans la délibération, comme tu en as la réputation chez les Pharsaliens! A ce propos, Sisyphe, je serais bien aise de m'entretenir avec toi, non pas sur ce que c'est que de bien délibérer, ce sujet demanderait plus de loisir et une trop longue discussion, mais seulement, d'abord, sur ce que c'est que délibérer. Pourrais-tu me le dire? Non pas, je te le répète, ce que c'est que bien ou mal délibérer, mais uniquement ce que c'est que délibérer. Peut-être est-ce une question trop simple pour un homme comme toi, habile dans la délibération? Ou est-ce pousser trop loin ma curiosité?

**SIS.** Est-ce qu'en effet tu ignores ce que c'est que de délibérer?

SOCR. Oui vraiment, Sisyphe, je l'ignore; si c'est autre chose que de décider au hasard et par une sorte de divination sur ce qu'il y a de mieux à faire, comme ceux qui jouent à pair et impair, et qui, sans savoir ce qu'ils ont dans la main, tombent quelquefois par hasard sur la vérité. Souvent la délibération n'est pas autre chose : on parle au hasard, sans connaître le sujet sur lequel on délibère, et on rencontre la vérité. Si c'est là délibérer, je sais ce que c'est; mais si c'est autre chose, je l'ignore absolument.

SIS. Non vraiment, délibérer n'est pas tout-à-fait ne rien savoir; c'est en partie connaître déjà, et en partie ignorer ce dont il s'agit.

SOCR. Par Jupiter! Est-ce là ce que tu appelles délibérer? Alors il me semble que je devine déjà l'idée que tu te fais d'une bonne délibération; ce serait chercher à découvrir ce qu'il y a de mieux à faire sans le savoir parfaitement d'avance, mais en s'en formant au moins une certaine idée. N'est-ce pas ce que tu veux dire?

SIS. Oui.

SOCR. Mais cherche-t-on ce qu'on sait ou ce qu'on ne sait pas?

SIS. L'un et l'autre.

SOCR. Que veux-tu dire, qu'on cherche également ce qu'on sait et ce qu'on ne sait pas? Par exemple : quelqu'un connaît Callistrate, il sait qui il est; mais en sachant qui est Callistrate, il ne sait où le trouver. Est-ce en ce sens que tu prétends qu'on cherche ce qu'on sait et ce qu'on ne sait pas?

SIS. Certainement.

SOCR. L'homme dont nous parlions ne chercherait donc pas à savoir qui est Callistrate, puisqu'il le sait?

SIS. Non vraiment.

SOCR. Il chercherait où il est.

SIS. Je le crois.

SOCR. Il ne chercherait pas davantage où il est s'il le savait, mais il le trouverait tout de suite.

SIS. Oui.

SOCR. On ne cherche donc pas ce qu'on sait, mais ce qu'on ne sait pas, à ce qu'il paraît. Au reste, mon cher Sisyphé, si tu crois que ce raisonnement est pointilleux et au lieu de tendre à notre but ne sert qu'à alimenter la dispute, examinons d'une autre manière si ce que nous avons dit est vrai. Tu sais que c'est là ce qu'on fait en géométrie. Les géomètres ne connaissent pas la diagonale, ou plutôt ils savent bien s'il y en a ou s'il n'y en a pas; ce n'est point là l'objet de leurs recherches; mais ils veulent trouver le rapport de la diagonale avec les côtés de la figure qu'elle coupe: n'est-ce pas là ce qu'on se demande sur la diagonale?

SIS. Il me semble.

SOCR. Et c'est aussi ce qu'on ignore, n'est-ce pas?

SIS. Sans contredit.

SOCR. Et ne sais-tu pas que les géomètres cherchent aussi à trouver par le calcul la duplication du cube? Mais ce qu'ils cherchent par rapport au cube, ce n'est pas s'il existe ou s'il n'existe pas: ils sont bien d'accord sur ce point.

SIS. Oui.

SOCR. Ignores-tu aussi qu'Anaxagore, Empédocle et tous les autres faiseurs de systèmes astronomiques, ont cherché si l'air est infini ou s'il a des bornes?

SIS. Je le sais.

SOCR. Mais non pas si l'air existe, n'est-ce pas?

SIS. Non sans doute.

SOCR. Eh bien, tomberas-tu d'accord avec moi maintenant que c'est toujours la même chose: que personne

n'a besoin de chercher ce qu'il sait, mais bien plutôt ce qu'il ne sait pas ?

SIS. Oui, je l'avoue.

SOCR. Or, nous sommes convenus que délibérer c'est chercher à découvrir la meilleure conduite à tenir dans les choses que nous voulons faire.

SIS. Oui.

SOCR. Et que chercher ou délibérer, c'est la même chose, n'est-ce pas ?

SIS. Certainement.

SOCR. Il nous faut donc examiner à présent ce qui empêche ceux qui cherchent de trouver l'objet de leurs recherches.

SIS. Il me semble.

SOCR. Peut-on dire qu'ils soient arrêtés par autre chose que par l'ignorance ?

SIS. C'est ce qu'il faut examiner, par Jupiter !

SOCR. Avec l'attention la plus scrupuleuse, Sisyphé, et, comme on dit, en parlant bien et fort. Considère donc ceci avec moi : crois-tu qu'on puisse délibérer sur la musique, sans en rien savoir absolument, sans connaître ni le luth, ni rien, en un mot, de ce qui regarde la musique ?

SIS. Je ne le crois pas.

SOCR. Et pour l'art du général et celui du pilote, crois-tu qu'on puisse en délibérer sans rien connaître de l'un ni de l'autre, et indiquer à celui qui ne connaît ni l'art du pilote ni l'art du général la manière de conduire un vaisseau ou une armée ?

SIS. Non.

SOCR. Ne conviendras-tu pas qu'il en est de même pour tout le reste, qu'on ne peut avoir d'avis, ni délibérer sur des choses qu'on ignore tout-à-fait ?

SIS. J'en conviens.

SOCR. Mais qu'on peut chercher les choses qu'on ne sait pas? Dis.

SIS. Tout-à-fait.

SOCR. Chercher et délibérer ne serait donc plus la même chose.

SIS. Pourquoi?

SOCR. Parce qu'on ne cherche que ce qu'on ne sait pas; et il paraîtrait qu'on ne peut délibérer que sur les choses qu'on sait. N'est-ce pas là ce que nous avons dit?

SIS. Eu effet.

SOCR. Ainsi hier vous avez cherché ce qui convient le mieux à la république, mais vous ne le saviez pas; car si vous l'aviez su, vous ne l'auriez pas cherché, pas plus qu'on ne cherche toutes les autres choses qu'on sait; n'est-il pas vrai?

SIS. Sans aucun doute.

SOCR. Or, à ton avis, Sisyphe, quand on ne sait pas, que faut-il faire? Chercher ou apprendre?

SIS. Apprendre, par Jupiter!

SOCR. Tu as raison. Mais qu'est-ce qui te fait penser qu'il faut plutôt apprendre que chercher? N'est-ce pas parce qu'on arrive plus promptement et plus facilement à ce qu'on désire, en l'apprenant de ceux qui le savent, qu'en le cherchant soi-même, quand on ne le sait pas? Ou as-tu un autre motif?

SIS. Non, je n'en ai pas d'autre.

SOCR. Pourquoi donc hier n'avez-vous pas laissé là la délibération sur une chose que vous ne saviez pas, et au lieu de chercher ce qui convenait à la république, n'avez-vous pas demandé à l'un de ceux qui le savent ce que vous aviez à faire? Je vois, au contraire, que les magistrats et toi avec eux vous avez passé toute la journée à deviner et à improviser témérairement des décisions sur des choses que vous ne saviez pas, sans songer

à les apprendre. Peut-être me diras-tu que tu n'as fait jusqu'ici que plaisanter avec moi et que tu n'as encore rien traité sérieusement ? Mais au nom de Jupiter, Sisyphe, je t'en conjure, prête-moi une sérieuse attention. Supposons que la délibération soit quelque chose, et que, comme nous l'avons dit, ce soit une science, une conjecture, une divination, et qu'on ne puisse mieux la définir que cela ; crois-tu que parmi ceux qui délibèrent les uns l'emportent sur les autres et soient habiles dans la délibération, comme nous voyons les uns surpasser les autres dans tous les arts, dans ceux, par exemple, du charpentier, du médecin, du joueur de flûte ? Penses-tu que, comme ces différents arts, la délibération admette de la supériorité entre ceux qui s'en occupent ?

SIS. Oui vraiment, je le crois.

SOCR. Dis-moi donc : tous ceux qui délibèrent, soit bien, soit mal, ne délibèrent-ils pas sur des choses à venir ?

SIS. Sans doute.

SOCR. Les choses à venir existent-elles ou n'existent-elles pas ?

SIS. Elles n'existent pas.

SOCR. Car, si elles existaient, elles ne seraient point à venir, elles seraient déjà, n'est-ce pas ?

SIS. Oui.

SOCR. Si les choses qui ne sont pas n'existent pas encore, elles ne sont pas nées.

SIS. Non.

SOCR. Si elles ne sont pas nées, elles n'ont pas de nature propre.

SIS. Non certes.

SOCR. Ceux qui délibèrent sur les choses à venir délibèrent donc sur des choses qui n'existent pas, qui ne sont pas nées, et qui n'ont pas de nature propre ?

Sis. Évidemment.

SOCR. Or, crois-tu qu'on puisse rencontrer mieux ou plus mal ce qui n'existe pas?

Sis. Comment entends-tu cela?

SOCR. Je vais t'expliquer ce que je veux dire : fais attention. Comment distinguerais-tu parmi plusieurs archers celui d'entre eux qui est habile et celui qui est maladroit ? N'est-ce pas une chose fort aisée ? Sans doute tu les ferais viser un certain but , n'est-ce pas ?

Sis. Oui.

SOCR. Et tu déclarerais vainqueur celui qui aurait le plus souvent atteint le but.

Sis. En effet.

SOCR. Mais s'ils n'avaient aucun but fixe et que chacun tirât où il voulût, comment distinguerais-tu le plus habile du plus maladroit ?

Sis. Je ne le pourrais.

SOCR. Ne serais-tu pas dans le même embarras pour décider de ceux qui délibèrent bien ou mal s'ils ne savaient pas sur quoi ils délibèrent ?

Sis. Oui.

SOCR. Et si ceux qui délibèrent délibèrent sur des choses à venir, ne délibèrent-ils pas sur des choses qui n'existent point ?

Sis. Sans contredit.

SOCR. Mais personne ne peut atteindre ce qui n'est pas ; car comment le pourrait-on ?

Sis. On ne le peut pas.

SOCR. Mais, si on ne peut atteindre ce qui n'est pas, ceux qui délibèrent, ne délibérant que sur des choses futures, n'atteignent pas leur but ; car les choses futures ne sont pas.

Sis. C'est vrai.

SOCR. Si donc personne ne peut atteindre les cho-



ses futures, personne ne peut bien ou mal délibérer.

SIS. Non, évidemment.

SOCR. Personne non plus ne pourra mieux ou plus mal délibérer, si personne ne peut mieux ou plus mal atteindre ce qui n'est pas.

SIS. C'est impossible.

SOCR. Pourquoi donc dit-on que certaines personnes sont bonnes dans la délibération et certaines autres mauvaises ? Cela ne vaut-il pas la peine que nous y réfléchissions une autre fois, Sisyphe ?

---

# ÉRYXIAS,

OU

## DE LA RICHESSE.

---

SOCRATE, ÉRYXIAS, CRITIAS, ÉRASISTRATE.

---

Je me promenais avec Éryxias de Stiria \*, sous le portique de Jupiter Libérateur \*\*, lorsque Critias et Érasistrate, fils de Phéax, neveu d'Érasistrate, nous abordèrent. Érasistrate ne faisait que d'arriver de la Sicile et des pays voisins. Bonjour, Socrate, me dit-il en approchant. Bonjour aussi, répartis-je. Quelles nouvelles? As-tu quelque chose de bon à nous dire de la Sicile? — Oui vraiment, me dit-il; mais, s'il vous plaît, asseyons-nous d'abord, car je suis fatigué, étant venu hier à pied de Mégare. — Volontiers, asseyons-nous. — Que voulez-vous savoir d'abord des Siciliens: ce qu'ils font ou ce qu'ils pensent à notre égard? Je trouve qu'ils ressemblent parfaitement aux guêpes, qui, pour peu qu'on les ait excitées, ne peuvent plus être arrêtées que par la destruction de l'essaim tout entier. De même nous ne parviendrons jamais à soumettre les Syracusains

\* Dème de la tribu Pandionide.

\*\* La dénomination de ce temple venait de ce qu'il avait été construit par des affranchis.

si nous n'employons toutes nos forces et n'envoyons contre eux une flotte considérable. Ces petites expéditions ne font que les irriter et les rendre plus intraitables. Et s'ils nous ont envoyé des ambassadeurs, je suis sûr que c'est pour nous jouer quelque tour. — A ces mots les ambassadeurs syracusains vinrent à passer devant nous. Érasistrate me désigna l'un d'eux du doigt. Cet homme, me dit-il, est le plus riche de tous les Italiens et les Siciliens. Et comment cela ne serait-il pas ? Il possède tant de terres qu'il lui serait facile de labourer un territoire immense et bien plus étendu que nous n'en connaissons en Grèce. Il possède en outre tout ce qui fait la richesse en général, des esclaves, des chevaux, de l'or et de l'argent. — Voyant qu'il gagnait le large et qu'il allait faire un babil sur la fortune de cet homme, je l'interrompis : Dis-moi, Érasistrate, quelle réputation a-t-il en Sicile ? — Les Siciliens et les Italiens le regardent plutôt encore comme le plus méchant que comme le plus riche d'entre eux ; à un tel point que si tu demandais au premier venu qui est le plus riche et le plus méchant homme, on ne nommerait personne autre que lui. — Voyant qu'il ne parlait pas de choses indifférentes, mais de celles qui tiennent le plus de place dans l'estime des hommes, la vertu et la richesse, je lui demandai qui il trouvait le plus riche de l'homme qui a deux talents d'argent ou de celui qui a une terre de la valeur de deux talents. — Celui qui possède la terre, me répondit-il. — Et en suivant le même raisonnement, tout autre qui aurait des vêtements, des tapis ou d'autres choses de plus de valeur que ceux de cet étranger, serait plus riche que lui ? — Il en convint encore. — Et si on te donnait le choix ? — Je prendrais ce qui a le plus de valeur, dit-il. — Parce qu'ainsi tu croirais être plus riche ? — Oui. — Il est donc évident pour nous que celui-

là est le plus riche qui possède les choses de plus de valeur. — Oui, répliqua-t-il. — Les hommes en bonne santé sont donc plus riches que les malades, si la santé est un bien qui a plus de valeur que les richesses des malades ; et certes, il n'est personne qui n'aime mieux la santé sans fortune que tous les trésors du grand roi avec la maladie ; évidemment parce qu'on croit que la santé est plus précieuse que ces trésors ; sans cela on ne la préférerait point. — Non, sans doute. — Et s'il y avait quelque bien plus précieux que la santé, celui qui le posséderait serait plus riche. — Oui. — Si quelqu'un, s'approchant de nous, nous disait : Socrate, Éryxias et Érasistrate, pouvez-vous me dire quel est le bien le plus précieux pour l'homme ? N'est-ce pas celui dont l'acquisition lui permettrait de donner les meilleurs conseils sur cette question, quelle est la meilleure manière de faire ses affaires et celles de ses amis ? Que répondrions-nous ? — Pour moi, Socrate, je crois que le bonheur est le bien le plus précieux pour l'homme. — Et non pas sans raison, lui dis-je ; mais regarderons-nous comme les plus heureux ceux qui vivent le mieux ? — C'est mon avis. — Et ceux qui vivent le mieux ne sont-ce pas ceux qui se trompent le moins dans leurs affaires et dans celles des autres, et qui savent le mieux se conduire ? — Assurément. Or, ceux qui connaissent le bien et le mal, ce qu'il faut faire et ne pas faire, doivent se conduire le mieux et se tromper le moins souvent. — Cela me paraît ainsi. — Il est donc évident pour nous que les plus sages sont ceux qui se conduisent le mieux, et en même temps les plus heureux et les plus riches, puisque la sagesse est évidemment le bien le plus précieux. — Il en convint encore.

Ici Éryxias prit la parole : Mais, Socrate, à quoi servirait d'être plus sage que Nestor si on manquait des choses

de première nécessité, comme le pain, l'eau, les vêtements; de quelle utilité serait la sagesse? Comment appeler le plus riche des hommes celui qui manque du strict nécessaire et va être forcé de mendier? — L'objection d'Éryxias parut d'un grand poids. Mais, dis-je, celui qui possède la sagesse en sera-t-il réduit là, même dans le plus pressant besoin? Et celui qui posséderait la maison de Polytion\* toute pleine d'or et d'argent ne manquerait-il donc de rien? — Si fait, reprit-il, mais rien ne l'empêche de vendre à l'instant ce qu'il possède et de l'échanger contre ce qu'il lui faut pour se nourrir ou contre de l'argent, et d'avoir bientôt en abondance tout ce qu'il voudra? — Oui, lui dis-je, si les hommes avaient plus besoin d'une pareille maison que de la sagesse; mais s'ils étaient faits de manière à attacher plus de prix à la sagesse et aux fruits qu'elle porte, notre sage aurait bien plus à vendre, s'il se trouvait dans le besoin. L'usage de cette maison est-il si précieux, si indispensable, et est-il d'un si grand intérêt pour la vie de l'homme qu'il habite un palais comme celui-là plutôt qu'une petite et mauvaise cabane? Au contraire, la pratique de la sagesse est-elle à mépriser, et n'est-il d'aucune importance d'être sage ou ignorant dans les affaires les plus sérieuses? La sagesse est-elle dédaignée et ne trouve-t-elle point d'acheteurs; tandis que les bois précieux et les marbres pentéliques de la maison de Polytion, tout le monde en a besoin et veut les acheter? Le bon pilote, le médecin habile ou tout autre qui excelle dans la pratique de son art, serait plus honoré que celui qui possède de grands biens; et celui dont les sages conseils peuvent si bien diriger ses affaires

\* Cette maison était célèbre par les mystères qu'y célébrèrent les principaux citoyens d'Athènes, et, entre autres, Alcibiade, Andocide, *Orat.*, 1; Plutarque, *Vie d'Alcib.*

et celles des autres ne pourrait tirer profit de ce qu'il a quand il le voudrait! — Éryxias m'interrompt, et me regardant d'un air mécontent : en conscience, Socrate, me dit-il, s'il fallait dire la vérité, tu prétendrais être plus riche que Callias, fils d'Hipponique. Cependant, si tu n'es pas disposé à convenir que tu es plus ignorant que lui dans les affaires importantes de la vie, et si tu te crois au contraire beaucoup plus savant, tu n'en es pas pour cela plus riche. — Tu t'imagines peut-être, Éryxias, lui dis-je, que notre conversation n'est qu'un jeu, et que mes discours dénués de vérité ressemblent à ces pions qui, aux échecs, donnent au joueur la victoire en ôtant à l'adversaire tout moyen de se défendre. Tu crois peut-être qu'il en est de même dans cette discussion, et qu'il y a certaines phrases également vraies ou fausses qui donnent la victoire à celui qui s'en sert, quoiqu'il ait tort, contre ceux qui nient que le plus sage soit aussi le plus riche, quoiqu'ils aient raison. Et peut-être cela ne doit-il pas étonner. Car entre deux hommes qui discuteraient sur les lettres, celui qui soutiendrait que le nom de Socrate commence par un A pourrait bien l'emporter sur celui qui prétendrait qu'il commence par un S. — Éryxias, se retournant vers ceux qui nous écoutaient, me dit en rougissant et comme s'il n'avait pas entendu ce qui précède : pour moi, Socrate, je croyais qu'il ne fallait jamais tenir de ces discours qui ne peuvent persuader personne et ne sont utiles à aucun de ceux qui les écoutent. Car où est l'homme un peu raisonnable qui puisse croire que les plus sages sont les plus riches? Examinons plutôt, puisque l'on parle de richesses, dans quel cas la richesse est honorable et dans quel cas elle est honteuse; et puis si c'est un bien ou un mal pour l'homme d'être riche. — Soit, lui dis-je; tenons-nous en à ce sujet. Tu as bien fait de nous ra-

mener à l'ordre. Mais puisque c'est toi qui propose cette question, et que jusqu'ici la discussion ne l'a pas résolue, que ne dis-tu d'abord ton avis? — Pour moi, dit-il, je crois que la richesse est un bien. — J'allais ajouter quelque chose; mais Critias l'interrompant : tu crois donc, lui dit-il, qu'il est bon d'être riche? — Oui, je le crois, ou il faudrait, par Jupiter, que j'eusse perdu le sens; et je suis persuadé que tout le monde en tombera d'accord. — Et je suis sûr aussi, reprit Critias, que je forcerai tout le monde de convenir avec moi que pour certains hommes la richesse est un mal. Or, si c'était un bien véritable, comment serait-ce évidemment un mal pour quelques-uns? — Alors je pris la parole : si je vous trouvais tous deux discutant sur l'équitation et chacun de vous prétendant savoir le mieux monter à cheval, et que je fusse moi-même un bon écuyer, je tâcherais de mettre fin à votre dispute, et je rougirais de ne pas faire tout ce qui serait en mon pouvoir pour vous mettre d'accord; car, quel que soit le sujet de votre dispute, si vous ne vous accordez point, vous vous séparerez infailliblement avec plus d'aigreur que d'amitié. Mais aujourd'hui que la discussion en est sur un point qui vous occupera toute votre vie, qu'il est du plus haut intérêt de savoir si la recherche de la richesse est une chose utile ou non; et cela, quand les Grecs, loin de la mépriser, l'ont toujours regardée comme du plus grand prix, le premier conseil que les pères donnent à leurs fils, lorsqu'ils pensent qu'ils ont atteint l'âge de la réflexion, étant de chercher à s'enrichir, on l'estimera selon ce que tu auras : si tu n'as rien, tu ne vaudras rien. Dans cette ardeur générale à poursuivre la fortune, et quand tous deux, d'accord sur le reste, vous différez de sentiment sur cette importante matière; puisque votre différend sur la richesse n'est pas de savoir si elle

est noire ou blanche, lourde ou légère, mais bien si elle est bonne ou mauvaise; et qu'un différend sur le bien et le mal doit plus que tout autre vous désunir, malgré les liens d'amitié et même de parenté qui vous attachent l'un à l'autre, je ne souffrirai point, tant que cela sera en mon pouvoir, qu'il y ait entre vous de la division sur ce point, et si je pouvais moi-même vous dire la vérité là-dessus, je finirais bientôt votre querelle; mais comme je ne le puis pas, et que chacun de vous croit pouvoir ramener l'autre à son sentiment, je suis prêt à vous aider de toutes mes forces. Commence donc, Critias, à nous prouver ce que tu as promis. — Eh bien, dit-il, pour continuer comme j'ai fait en commençant, je demanderais volontiers à Éryxias s'il y a des hommes justes et des hommes injustes? — Par Jupiter, dit celui-ci, il y en a sans aucun doute. — Eh quoi! Crois-tu que celui qui parvient avec de l'argent à séduire les femmes de ses voisins commette une injustice, quand les principes de l'État et les lois le défendent? — Il fait une injustice, je le crois. — Mais s'il est riche, s'il a de l'argent, et qu'il veuille être injuste, il pourra l'être; si, au contraire, il est sans fortune, s'il n'a aucun moyen de satisfaire ses désirs, il ne pourra commettre la faute dont nous parlions: il est donc plus utile pour lui qu'il ne soit pas riche, puisque cela l'empêche d'exécuter ses mauvais desseins. Dis-moi encore: crois-tu que la maladie soit un bien ou un mal? — Un mal. — Eh bien, crois-tu qu'il y ait des hommes intempérants? — Oui, je le crois. — Or, il serait avantageux à la santé de l'homme intempérant de s'abstenir des festins et de tous les autres vains plaisirs; mais son intempérance l'empêche de résister à leur attrait: il vaudrait donc bien mieux pour lui de n'avoir pas de quoi satisfaire à ses désirs que de vivre au milieu de tous les moyens de se livrer à



ces jouissances; car si ces moyens lui manquaient, il ne commettrait pas de fautes, même quand il le voudrait. — Critias parut avoir parlé avec tant de sens et de raison qu'Éryxias l'aurait volontiers battu, s'il l'avait osé devant tant d'auditeurs, tant il se trouvait humilié quand on lui prouva que son opinion sur la richesse était fausse. Voyant l'état d'Éryxias et craignant que la querelle n'allât bientôt jusqu'aux injures, je pris la parole et leur dis : j'ai entendu dernièrement au lycée le sage Prodicus de Céos nous tenir le même langage; mais il parut si ridicule à tous les assistants que personne ne voulut le croire. Il arriva même qu'un tout jeune homme s'approcha en babillant, s'assit à côté de lui et le pressa vivement, en se moquant de lui, de donner les raisons de ce qu'il avait avancé. Et je vous assure qu'il réjouit ses auditeurs bien plus que Prodicus. Eh bien, dit Érasistrate, peux-tu nous faire part de ce qu'il a dit? — Volontiers; si je m'en souviens, voici à peu près ce qu'on a dit.

Le jeune homme lui demanda quand la richesse lui semblait un bien et quand elle lui semblait un mal. Prodicus lui répondit à peu près ce que tu as dit toi-même, que c'est un bien pour les hommes bons et vertueux et pour ceux qui connaissent l'usage des richesses, mais que, pour les méchants et ceux qui ne connaissent pas cet usage, c'est un mal. C'est comme toutes les autres choses : elles sont ce que sont ceux qui en font usage; et c'est avec bien de la raison qu'Archiloque a dit :

Le sage est sage dans tout ce qu'il fait\*.

Ainsi donc, reprit le jeune homme, si quelqu'un me rendait sage de cette sagesse qui fait l'homme de bien, toutes choses me deviendraient bonnes, quoiqu'à leur égard il n'eût rien fait pour me rendre habile d'ignorant

\* *Archilochi Fragmenta, Poet. græc. minores*, t. 1, p. 292, ed. Græford.

que j'étais. Si on avait fait de moi un grammairien, tout serait pour moi grammatical, et tout musical si on m'avait rendu musicien; de même tout me deviendra bon si on me rend homme de bien. Prodicus ne convint pas de toutes ces propositions, mais seulement de la dernière. Crois-tu, continua le jeune homme, que les bonnes actions sont l'ouvrage de l'homme comme la maison qu'il construit? Ou bien faut-il que, si dans le principe elles ont été bonnes ou mauvaises, elles restent telles jusqu'à la fin? Prodicus sentant, je crois, le but de ce raisonnement, pour n'être pas vaincu devant tout le monde par un jeune homme (car en particulier cela lui eût été indifférent), répondit, avec beaucoup de finesse, qu'il croyait que les bonnes actions sont l'œuvre de l'homme. Crois-tu, reprit le jeune homme, que la vertu s'enseigne ou qu'elle soit innée? — Je crois qu'elle s'enseigne. — Mais, continua-t-il, ne regarderais-tu pas comme un imbécile celui qui voudrait devenir habile dans la grammaire, la musique, ou dans tel art que ce soit, en se contentant d'adresser des prières aux dieux, si, pour acquérir cette supériorité, il faut absolument être instruit par un autre ou s'instruire soi-même? — Prodicus en convint. — Ainsi, dit le jeune homme, quand tu pries les dieux de te rendre heureux et de te procurer des biens, tu ne leur demandes pas autre chose que de devenir bon et vertueux, puisque tout est bon pour les bons et mauvais pour les méchants : et si la vertu s'enseigne, il est évident que tu ne demandes autre chose aux dieux que de t'apprendre ce que tu ignores. Là-dessus je dis à Prodicus qu'il devait se féliciter d'avoir appris une chose si importante, s'il pensait que les dieux nous accordent à l'instant ce que nous leur demandons dans nos prières. Quand tu parcours la ville en priant les dieux de t'accorder des biens, tu ne sais

pas même s'ils peuvent te donner ce que tu leur demandes ; c'est comme si tu allais à la porte d'un grammairien en le conjurant de te donner sa science et que tu restasses dans l'inaction, espérant devenir tout d'un coup capable d'enseigner la grammaire. A ces mots, Prodicus, indigné de paraître vainement implorer les dieux, se prépara à réfuter son jeune antagoniste et à démontrer ce que tu viens d'entendre ; mais le maître du gymnase survint et le fit sortir, sous prétexte que ses discours n'étaient point utiles à la jeunesse et ne pouvaient être que dangereux.

Je t'ai fait ce récit pour te montrer ce qu'on doit penser de la philosophie, puisque Prodicus, en parlant de la sorte, parut tellement hors de sens aux assistants, qu'on le chassa du gymnase, tandis que toi, tu paraîs avoir si bien parlé que non-seulement tu as persuadé tes auditeurs, mais que tu as forcé ton adversaire à confesser qu'il avait tort. C'est comme dans les tribunaux, quand le même fait est attesté en même temps par un homme vertueux et par un mauvais citoyen. Le témoignage du malhonnête homme n'a aucun poids auprès des juges ; il fait plutôt incliner leur décision en sens contraire : mais le témoignage de l'homme vertueux donne à la vérité la force de l'évidence. La même chose s'est passée pour Prodicus et pour toi dans l'esprit de vos auditeurs. On l'a regardé comme un sophiste et un bavard, et toi comme un homme digne de considération et sérieusement occupé des affaires publiques. On a pensé qu'il faut avoir égard, non pas aux discours, mais à ceux qui les tiennent.

Malgré tes plaisanteries, Socrate, reprit Érasistrate, il me semble que Critias n'a pas si mal parlé. A Dieu ne plaise que je veuille me moquer de Critias ; mais puisque vous avez si bien commencé, que ne continuez-vous ? car il me semble que la discussion n'est pas terminée. On

est bien convenu que la richesse est un bien pour les uns et un mal pour les autres; mais il reste à examiner ce que c'est que la richesse. Tant que vous ne serez pas d'accord sur ce point, vous ne pourrez jamais établir si c'est un bien ou un mal. Je suis prêt, pour ma part, à vous aider de toutes mes forces dans cet examen. Que celui qui prétend que la richesse est un bien réponde à la question que j'ai posée.— Eh bien! Socrate, dit alors Éryxias, je n'ai pas là-dessus d'autre opinion que tout le monde. Être riche, c'est avoir beaucoup de biens; et je crois que Critias sera sur ce point entièrement de mon avis. Il reste encore, leur dis-je, à examiner ce que vous entendez par des biens; autrement, dans un instant, nous allons encore vous voir de sentiment différent. Par exemple, les Carthaginois se servent pour monnaie d'une enveloppe de cuir renfermant quelque chose de la grandeur d'un statère \* et que personne ne connaît, excepté ceux qui font la monnaie. Ils y impriment le sceau de l'État et elle devient la monnaie légale, de sorte que celui qui en possède le plus passe pour avoir le plus de biens et pour être le plus riche. Qu'un de nos concitoyens en possède tant que vous voudrez, il n'en serait pas plus riche que s'il avait une quantité de cailloux de la montagne. A Lacédémone on se sert de masses de de fer. Ces incommodes fardeaux font passer pour riche celui qui les possède, tandis qu'ailleurs ils n'auraient aucune valeur. Les Éthiopiens se servent de pierres où certaines marques ont été faites; les Lacédémoniens les dédaigneraient comme inutiles. Si un Scythe nomade possédait la maison de Polytion, il n'en serait pas plus riche qu'un Athénien propriétaire du Lycabète \*\*. Il suit de là

\* Pièce de monnaie qui valait quatre drachmes à Athènes.

\*\* Montagne stérile et pleine de pierres, dans l'intérieur d'Athènes, eu face de l'Acropole.

que ces différents objets ne sont pas des biens, puisqu'il peut arriver que tout en les possédant on n'en soit pas plus riche. — Mais ces choses, leur dis-je, tantôt sont des biens et enrichissent leurs possesseurs, tantôt elles n'en sont point pour ces possesseurs et n'augmentent pas leur fortune. C'est ainsi que les notions du beau et du laid varient avec les hommes et les pays. Mais examinons, si tu veux, pourquoi les maisons ne sont pas des biens pour les Scythes et en sont pour nous; pourquoi la monnaie de cuir a chez les Carthaginois un prix qu'elle n'a pas à Athènes; pourquoi enfin le fer est un bien pour les Lacédémoniens et non pour nous. Supposons qu'un Athénien possède un poids de mille talents de ces pierres inutiles qui roulent dans les rues, l'en estimerait-on plus riche? — Je ne crois pas. — Mais s'il avait un pareil poids de pierre lychnite \*, nous le croirions extrêmement riche. — Extrêmement. — Ne serait-ce pas parce que celle-ci nous est utile, tandis que l'autre sorte de pierres ne nous sert à rien? — Sans doute. — Une maison n'est pas un bien pour un Scythe parce qu'elle ne lui est d'aucune utilité, et il ne préférerait pas la plus riche demeure à la peau qui le couvre, car l'une lui est utile, et il n'a que faire de l'autre. Ainsi, pour nous, la monnaie carthaginoise n'est pas un bien, parce qu'avec elle nous ne pourrions nous procurer, comme avec de l'argent, tout ce dont nous avons besoin; par conséquent elle nous serait inutile. — C'est vrai. — Un bien pour nous, c'est donc ce qui nous sert, jamais ce qui nous est inutile. — Comment, Socrate, s'écria Éryxias en m'interrompant, ce sont des choses utiles pour nous de nous entretenir, de nous combattre, et autres choses

\* C'est ou du marbre de Paros qu'on appelait lychnite, parce qu'il se recueillait dans les carrières à la lumière de lampes, ou une certaine pierre précieuse qui avait l'éclat d'une lampe allumée.

semblables ? Est-ce que ce sont des biens ? On ne peut nier cependant que tout cela ne nous serve. Ainsi nous n'avons pas encore découvert ce que c'est que les biens. Puis donc qu'il faut de toute nécessité que le bien soit une chose utile, mais que d'un autre côté toute chose utile n'est pas un bien, cherchons quelles sont les choses utiles qui sont des biens. — Voyons, dis-je, prenons une autre méthode dans notre recherche : à quoi nous servent les biens ? Dans quel but en a-t-on inventé l'usage, comme on a inventé les remèdes pour guérir les maladies ? Peut-être ce moyen nous mènera-t-il plus sûrement à ce que nous voulons trouver. Puisque le bien doit nécessairement être utile, il faut voir quel est le genre d'utilité qu'il comporte, et parmi les choses utiles celles qui sont des biens. C'est ainsi que nous appelons animaux tous les êtres qui ont une âme, et qu'il y a une espèce d'animaux à laquelle nous donnons le nom d'hommes. Si quelqu'un nous demandait ce qu'il faudrait nous enlever pour que nous n'eussions besoin ni de la médecine ni des instruments qu'elle emploie, nous pourrions répondre qu'il faudrait nous délivrer entièrement des maladies, ou du moins faire que celles qui nous atteignent disparaissent promptement. La médecine est donc une science qui a pour but de chasser les maladies. Mais saurions-nous dire de même de quoi il faudrait nous débarrasser pour que nous n'eussions pas besoin de biens ? Si nous ne pouvons répondre, cherchons encore d'une autre manière. Si l'homme pouvait vivre sans manger et sans boire, qu'il n'eût ni faim ni soif, aurait-il jamais besoin de vivres, d'argent ou de quelque autre moyen pour s'en procurer ? — Il me semble que non. — Il en est donc de même pour tout le reste. Si le soin de notre corps n'exigeait pas tout ce qui nous donne ac-

tuellement tant de peine, tantôt du froid, tantôt de la chaleur, et tant d'autres choses qu'il lui faut encore, nous n'aurions aucun besoin de ce qu'on appelle biens. Mais il faudrait pour cela, je le répète, n'avoir besoin d'aucune de ces choses en vue desquelles nous désirons avoir du bien pour satisfaire aux désirs et aux besoins qui tourmentent notre corps. Ainsi les biens ne nous servant qu'à satisfaire les besoins du corps, si ces besoins n'existaient plus, les biens nous seraient tout-à-fait inutiles et peut-être même n'y en aurait-il pas du tout. — C'est évident. — Donc, parmi les choses utiles, on appelle biens celles qui sont utiles aux besoins du corps. — Il convint que c'était là ce qu'on entendait par des biens. Mais cependant il était fort embarrassé de ma démonstration. — Est-il possible, Éryxias, qu'un même objet soit tantôt utile et tantôt inutile à la même chose? — Non pas, je pense; mais si nous en avons toujours besoin pour la même chose, elle est toujours utile à cette chose-là et toujours inutile dans le cas opposé. — Par exemple, si nous pouvions faire une statue d'airain sans feu, nous n'aurions pas besoin de feu pour la faire, et si nous n'en avions pas besoin, il nous serait inutile. Pour tout le reste, c'est la même chose. — Certainement. — Donc toute chose sans laquelle une œuvre quelconque peut être accomplie n'est nullement utile à cette œuvre. — Non, sans doute. — Si nous arrivions à satisfaire aux besoins de notre corps sans argent, sans or, et sans tous ces objets dont nous faisons un usage moins direct que des mets, des breuvages, des vêtements, des lits et des maisons, au point de n'en avoir plus aucun besoin, cet argent, cet or, et le reste, ne nous paraîtraient plus utiles à rien, puisque sans eux nous pourrions de même être satisfaits. — Assurément. — Nous ne les regarderions donc plus comme des biens

s'ils nous étaient inutiles ; mais les biens seraient pour nous ce qui nous mettrait en état d'acquérir des choses utiles. — Jamais tu ne me persuaderas, Socrate, que l'or, l'argent, et les autres choses semblables, ne sont pas des biens. Je suis très persuadé que les choses inutiles ne sont pas des biens ; et que, parmi les choses les plus utiles, on ne peut appeler biens que celles qui le sont par l'usage dont tu parlais ; mais je n'accorde pas que l'or, l'argent et les autres choses semblables, ne soient pas utiles à la vie, si par elles nous nous procurons tout ce dont nous avons besoin. — Soit ! Comment expliquerons-nous cela ? N'y a-t-il pas des hommes qui enseignent la musique, les lettres ou quelque autre art, et qui, en retour, exigent pour eux qu'on satisfasse à leurs besoins ? — Il y en a. — Ces hommes peuvent donc avec leur science acheter tout ce qui nous coûte à nous de l'or et de l'argent. — Oui. — S'ils achètent avec cela ce qu'il leur faut pour vivre, la science leur est donc utile pour vivre. Or, nous avons dit que l'utilité de l'argent consistait à nous permettre d'acheter tout ce qui est nécessaire à la vie. — Oui, dit-il. — Mais si les sciences servent aussi à cela, elles sont évidemment des biens au même titre que l'or et l'argent. Il est donc clair que celui qui les possède est plus riche que les autres. Et pourtant il n'y a qu'un moment quelle difficulté ne faisons-nous pas d'admettre qu'ils étaient les plus riches ! Cependant il faudra bien quelquefois, d'après ce que nous avons dit, que les plus savants soient les plus riches ; car si on nous demandait si nous croyons qu'un cheval soit utile à tout le monde, dirions-nous que oui, ou bien répondrions-nous qu'il n'est utile qu'à ceux qui savent s'en servir et inutile aux autres ? — Je répondrais : à ceux qui savent s'en servir. — Par la même raison, un remède n'est pas utile



à tout le monde, mais à celui qui sait s'en servir. — Oui. — Or, c'est pour tout la même chose. — Je le crois. — L'or, l'argent, et tout ce qui passe pour biens, ne seraient donc utiles qu'à celui qui en connaîtrait l'usage. — Sans doute. — Nous avons dit déjà que l'homme de bien savait quand et comment il fallait s'en servir. — Oui. — Ces biens ne seraient donc utiles qu'aux hommes vertueux et habiles, puisqu'eux seuls en connaissent l'usage ; et s'ils ne sont utiles qu'à eux, ils ne sont des biens que pour eux aussi, à ce qu'il semble. Supposez quelqu'un qui ignore l'équitation et possède des chevaux qui ne lui servent à rien : l'homme qui en fera un écuyer le rendra en même temps plus riche, puisque ce qui ne lui servait à rien va lui devenir utile. Et toutes les fois qu'on enseigne quelque chose à quelqu'un on le rend en même temps plus riche. — C'est évident. Et cependant je jurerais volontiers que Critias ne se rend à aucune de ces raisons. — Par Jupiter, dit Critias, il faudrait être fou pour s'y laisser prendre. Mais pourquoi n'as-tu pas achevé de nous prouver que l'or, l'argent, et tout ce qui nous paraît des biens, n'en sont pas ? Je trouvais le plus grand plaisir à entendre les discours que tu nous tenais tout à l'heure. — Je repris : il paraît que tu éprouves, à m'entendre, à peu près le même plaisir que ceux qui écoutent les rhapsodes chanter les poèmes d'Homère, puisque tu ne trouves rien de vrai dans mes paroles. Mais, dis-moi, que penserons-nous de ceci : y a-t-il quelque chose d'utile pour ceux qui construisent des maisons ? — Je le crois. — Est-ce ce dont ils se servent dans leurs constructions, les pierres, les briques, le bois et les autres matériaux, et faut-il comprendre aussi les instruments avec lesquels ils bâtissent la maison, ceux avec lesquels ils se procurent les matériaux, le bois et les pierres,

enfin les outils même qui leur servent à faire ces instruments? — Il me semble que tout cela leur est utile pour le but qu'ils se proposent. — Ne faut-il pas en dire autant pour toute œuvre? continuai-je; n'est-il pas vrai que non-seulement la matière dont nous nous servons immédiatement pour l'accomplir est utile, mais encore ce qui nous sert à nous procurer cette matière première, sans laquelle nous n'arriverions jamais à notre but? — Sans contredit. — Ainsi, les instruments qui nous donnent les matériaux, les outils qui nous servent à fabriquer ces instruments et mille autres choses qui se rapportent au même but, sont tous également utiles pour accomplir un ouvrage. — Il n'en peut pas être autrement. — Qu'un homme soit pourvu d'aliments, de breuvages, de vêtements, et de toutes les autres choses dont son corps a besoin, lui faudra-t-il encore de l'or, de l'argent ou quoi que ce soit pour se procurer ce qu'il a déjà? — Je n'en crois rien. — Il nous serait donc prouvé que quelquefois l'homme n'a aucun besoin de ces biens pour le service de son corps. — Aucun, c'est vrai. — Et s'il est prouvé qu'ils sont inutiles à cela, ils n'y seront jamais utiles, puisqu'une chose ne peut pas être tantôt utile et tantôt inutile au même but? — Mais tu vas être d'accord avec moi; car si l'or et l'argent sont une fois utiles à satisfaire nos besoins, ils ne peuvent jamais devenir inutiles à ce but. — Mais tantôt ils servent à de bonnes choses et tantôt à de mauvaises. — Je l'avoue. — Est-il possible qu'une chose mauvaise soit utile à une bonne chose? — Je ne le crois pas. — Appelons-nous de bonnes choses celles que l'homme fait en vue de la vertu? — Oui. — Or, un homme pourrait-il jamais apprendre ce qu'on n'enseigne que par la parole, s'il était absolument privé de l'ouïe? — Par Jupiter, cela me paraît impossible. —

L'ouïe serait donc une des choses utiles à la vertu, puisqu'elle sert à l'apprendre, et que c'est par elle que nous vient toute instruction. — C'est évident. — Or, si la médecine guérit les maladies, ne pourrait-elle aussi être quelquefois utile à la vertu, si l'art de la médecine nous rendait le sens de l'ouïe ? — Rien ne l'empêche. — Et si avec du bien nous pouvions acquérir la médecine ou l'art de guérir, le bien aussi serait utile à la vertu. — Et il l'est, en effet. — Et aussi ce qui nous sert à acquérir ces biens. — Tout cela aussi, sans aucun doute. — Crois-tu qu'un homme qui, par des pratiques mauvaises et honteuses, gagne de l'argent pour apprendre la médecine ou acquérir l'ouïe dont il était privé, s'en serve dans un but vertueux ? — Oui vraiment, je le crois. — Il ne serait donc pas vrai que ce qui est mauvais ne peut servir à la vertu ? — Il ne le peut, en effet. — Il n'est donc pas nécessaire que la chose au moyen de laquelle nous nous procurons ce qui est utile à un but soit elle-même utile à ce but ; autrement il faudrait avouer que des choses mauvaises sont quelquefois utiles à une bonne chose. Voilà qui éclaircira davantage la question. Si toute chose sans laquelle un but ne pourrait jamais être atteint est utile à ce but ; voyons, soutiendrais-tu que l'ignorance est utile à la science, la maladie à la santé, ou le vice à la vertu ? — Moi, point du tout. — Cependant il faut convenir que personne ne pourrait acquérir la science sans avoir commencé par être ignorant, la santé sans avoir été malade, la vertu sans avoir été vicieux. — Oui, à ce qu'il me semble. — Par conséquent il ne faut pas nécessairement que toute chose sans laquelle nous ne pourrions atteindre un but soit utile à ce but ; autrement l'ignorance nous serait évidemment utile à la science, la maladie à la santé, et le vice à la vertu.

Cependant ces raisonnements n'avaient pas encore persuadé à Critias que toutes ces choses ne sont point

des biens. Voyant donc qu'il n'était pas plus aisé de le convaincre que de faire cuire une pierre, comme dit le proverbe : laissons-là tous ces raisonnements, lui dis-je, puisque nous ne pouvons tomber d'accord si l'utile et le bien sont la même chose ou non. Mais que dirons-nous de ceci ? Faut-il croire meilleur et plus heureux l'homme à qui le soin de son corps donne une foule de besoins ou celui qui en a très-peu et se contente des choses les moins délicates ? Peut-être trouverons-nous plus aisément la réponse en considérant un seul homme dans ces deux états, dans la maladie et dans la santé. — Mais, répliqua Éryxias, il ne faut pas pour cela un long examen ; car tout le monde reconnaît aisément que la santé est bien préférable à la maladie. Mais, dis-moi, nos besoins sont-ils plus grands et plus nombreux quand nous sommes malades que quand nous nous portons bien ? — Quand nous sommes malades. — Nous n'avons donc jamais plus de besoins, nos sens n'ont jamais plus de désirs que quand nous sommes dans un plus mauvais état. — C'est vrai. — Donc, en suivant le même principe, si un homme se trouve d'autant mieux qu'il a moins de besoins, ne faut-il pas dire la même chose de deux hommes, dont l'un a beaucoup de besoins et des désirs ardents, l'autre peu de besoins et un tempérament plus retenu ? Il y en a, par exemple, qui ont une grande passion pour le jeu, d'autres pour le vin, d'autres pour la table ; car ce sont là de véritables désirs. — Sans doute. — Et tous les désirs ne sont autre chose que des besoins. Or, ceux qui en ont beaucoup sont dans un état pire que ceux qui n'en ont que peu. — Je suis entièrement de ton avis : je regarde tous ceux dont tu viens de me parler comme très-malheureux, et d'autant plus malheureux qu'ils ont plus de

passions. — Mais n'est-il pas vrai qu'une chose ne peut jamais être utile à un but quelconque, que si nous en avons besoin pour atteindre ce but? — Sans doute. — Il faut donc à une chose, pour être utile aux soins qu'exige le corps, que nous en ayons besoin pour ce but. — Il me semble. — Par conséquent celui qui a le plus de choses utiles aux soins de son corps doit avoir aussi le plus de besoins, puisque pour qu'une chose soit utile il faut en avoir besoin. — Cela me paraît évident. — Il suit de là que ceux qui ont le plus de biens ont aussi le plus de besoins pour leur corps; car nous avons dit que le bien est ce qui est utile au soin du corps : de sorte que les plus riches se trouvent nécessairement dans l'état le plus fâcheux, puisqu'ils ont le plus grand nombre de besoins.

---

## DÉFINITIONS.

---

L'éternité est ce qui existe dans tous les temps, ce qui existait auparavant, et existe encore aujourd'hui.

Dieu est un être immortel, qui se suffit à lui-même pour être heureux, une substance éternelle, et la cause de la nature du bien.

La naissance est le mouvement vers l'existence, l'acte de se saisir de l'existence, le passage à l'être.

Le soleil est un feu céleste qu'on voit seul depuis son lever jusqu'à son coucher; c'est l'astre du jour, un être immortel et animé, le plus grand des corps célestes.

Le temps est le mouvement du soleil et la mesure de son cours.

Le jour est le cours du soleil depuis l'orient jusqu'au couchant; c'est la lumière opposée à la nuit.

L'aurore est le commencement du jour, la première lumière émanée du soleil.

Midi est le moment où les ombres des corps ont le moins d'étendue.

Le soir est la fin du jour.

La nuit est l'obscurité opposée au jour, la privation du soleil.

La fortune est la marche de l'incertain à l'incertain et la cause fortuite d'un événement inattendu.

La vieillesse est le déclin de la vie amené par le temps.

Le vent est le mouvement de l'air autour de la terre.

L'air est un élément dont la nature est de se répandre partout dans l'espace.

Le ciel est un corps qui enveloppe tout ce qui existe, excepté l'air qui le dépasse encore.

L'âme est ce qui se meut soi-même et la cause du mouvement vital des êtres vivants.

Une force est ce qui agit par soi-même.

La vue est un sens par lequel nous percevons les corps.

L'os est la moelle solidifiée par la chaleur.

L'élément est ce qui compose et décompose les êtres composés.

La vertu est le meilleur des états, une qualité d'un être mortel digne d'éloge par elle-même, une disposition qui fait appeler bon l'être qui la possède, une juste et égale observation des lois, un ensemble de qualités qui donne au sujet qui en jouit une réputation précieuse, une habitude pratique de l'équité.

La prudence est une force capable de donner par elle-même à l'homme le bonheur, la science du bien et du mal, l'art de discerner ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire.

La justice est l'accord de l'âme avec elle-même, l'harmonie des diverses parties de l'âme l'une avec l'autre et toutes entre elles, l'habitude de la justice distributive, l'habitude de se diriger toujours vers ce qu'on croit être juste, l'habitude de soumettre sa conduite à la loi, l'habitude de l'égalité commune, l'habitude de se plier au régime des bonnes lois.

La tempérance est la modération de l'âme dans les désirs et les plaisirs auxquels la nature l'a assujettie, l'harmonie et la bonne disposition de l'âme dans les plaisirs et les peines qui sont de sa nature, le tempérament de l'âme entre la servitude et la domination, la libre détermination conforme à la nature, l'état de

l'âme bien réglée, le commerce éclairé de l'âme avec le bien et le mal, l'habitude de discerner et d'accomplir ses devoirs.

Le courage est la qualité d'une âme qui ne s'émeut pas devant la crainte, l'audace dans les combats, la science de la guerre, la force d'âme devant les objets terribles et effrayants, une valeur soumise à la prudence, la fermeté aux approches de la mort, l'habitude de conserver du sang-froid dans le danger, une force qui résiste au péril, une force qui souffre pour la vertu, la tranquillité de l'âme devant les choses effrayantes, mais qui paraissent sans danger aux yeux de la raison, l'affranchissement de préjugés sans fondement sur ce qui fait le péril, l'expérience de la guerre, l'habitude de s'attacher à la loi.

L'empire sur soi-même est la force de supporter la peine, la constance à se conformer à la droite raison, la fermeté invincible à suivre la droite raison.

Se contenter de peu est le plus sûr moyen d'être riche; c'est une disposition par laquelle on est maître de soi-même.

La délicatesse consiste à sacrifier un peu de son intérêt et de son droit; c'est la modération dans les affaires, l'état d'une âme éclairée et bien réglée à l'égard du bien et du mal.

La fermeté est la patience dans la peine en vue du bien, la force de supporter le malheur en vue du bien.

La constance est le mépris du malheur et la force de le supporter quand il arrive.

Le calme de l'âme consiste à supporter les peines sans se laisser abattre.

L'amour du travail consiste à accomplir ce qu'on entreprend, la constance de la volonté, l'assiduité au travail.

La retenue est la fuite volontaire et à propos de la té-



mérité et la recherche du bien, la poursuite volontaire du bien, la crainte des justes réprimandes.

La liberté consiste à être maître de sa vie, à ne dépendre que de soi en toutes circonstances, à ne soumettre sa vie qu'à sa volonté, à tenir peu à l'usage et à l'acquisition de la richesse.

La libéralité de l'âme est la disposition à s'enrichir avec mesure; elle consiste à augmenter et à acquérir la richesse avec modération.

La douceur consiste à régler le mouvement qui nous porte à la colère; c'est l'égalité d'une âme qui se possède.

Le sentiment de l'ordre est la soumission volontaire à ce qu'on reconnaît pour le bien, le calme au milieu des mouvements du corps.

Le bonheur est le bien qui résulte de tous les autres biens, ce qui nous fait mener une vie heureuse, la perfection dans la vertu, le bien d'un être qui lui suffit.

La dignité est une majesté qui résulte d'une raison droite et sérieuse.

La pénétration est un heureux don de l'esprit qui fait distinguer dans chaque circonstance ce qu'il faut faire, la sagacité de l'esprit.

La convenance est le mélange de la franchise et de la prudence : c'est la régularité des mœurs.

La beauté de l'âme est l'instinct qui nous porte vers tout ce qu'il y a de bien.

La grandeur d'âme est la manière noble et distinguée de se comporter dans toutes les circonstances, c'est la dignité guidée par la raison.

La philanthropie est une tournure de caractère qui nous dispose à nous complaire dans l'amour de nos semblables, l'habitude de faire du bien aux hommes, une disposition naturelle à obliger, la mémoire des bienfaits.

La piété est la justice envers les dieux, un hommage volontaire, le juste sentiment et la connaissance des honneurs qui leur sont dûs.

Le bien est ce qui est pour soi-même.

L'intrépidité est cette force qui nous rend inaccessible à la crainte.

L'insensibilité est le don de n'être point excité par les passions.

La paix est le repos de la haine des ennemis.

La paresse est la nonchalance de l'âme, l'engourdissement de la partie irascible de l'âme.

L'habileté est le talent de voir avec justesse la fin de chaque chose.

L'amitié est une communauté de pensée sur le bien et le juste, la volonté de mener la même vie, l'unité dans les desseins et dans la conduite, la résolution commune de s'aimer pendant la vie, le partage des biens et des maux.

La noblesse réside dans la noblesse des mœurs et dans l'habitude de régler ses paroles et ses actions.

Le choix résulte d'un bon examen.

L'affection est un choix, la sympathie d'un homme pour un autre.

La parenté est une communauté d'origine.

La concorde est la commune participation à toutes choses, l'harmonie de pensées et de projets.

L'amour est une preuve absolue d'affection.

La politique est la science de ce qui est bon et avantageux, l'art d'établir la justice dans l'État.

L'amitié est un lien qui unit par l'habitude les personnes du même âge.

La sagesse dans les conseils est le don naturel de raisonner juste.

La foi est la supposition fondée qu'il en est comme

il nous paraît ; c'est une grande fermeté de caractère.

La vérité est l'affirmation et la négation, la connaissance du vrai.

La volonté est un mouvement de l'âme vers un but raisonnable; un désir raisonnable, un désir conforme à la raison et à la nature.

Un conseil est l'avis qu'on donne à un autre avant l'action, pour lui indiquer la conduite qu'il doit tenir.

L'opportunité est l'instant précis où on doit recevoir ou faire quelque chose.

La circonspection est ce qui préserve du mal, c'est le soin de notre sûreté.

L'ordre est l'harmonie de fonctions des choses qui sont en rapport, la proportion dans l'ensemble, la raison des rapports des êtres, la méthode pour apprendre.

L'attention est l'application de l'esprit qui veut s'instruire.

Un heureux naturel est la facilité à apprendre, une qualité que nous recevons de la nature en naissant, un mérite naturel.

L'aptitude est une heureuse disposition de l'âme à apprendre rapidement.

Une sentence est une décision définitive sur une chose controversée.

La loi est la détermination du juste et de l'injuste.

L'équité est l'obéissance aux bonnes lois.

Le contentement de soi-même est le plaisir qui accompagne toutes les actions du sage.

La considération est la récompense du bien que fait la vertu, c'est l'estime qui s'attache à la vertu, la parure et la défense des hommes de bien.

Le zèle est l'expression d'une volonté active.

La bienfaisance est une obligeance volontaire, une

disposition à faire le bien et à rendre service dans l'occasion.

La concorde est la communauté de sentiment entre les gouvernants et les gouvernés sur les principes du commandement et de l'obéissance.

La cité est une réunion suffisante d'hommes qui s'assemblent pour chercher le bonheur, une réunion d'hommes soumis aux mêmes lois.

La prévoyance est la vertu de se tenir préparé aux événements futurs.

La délibération est l'examen des avantages que les événements nous réservent.

La victoire est la force qui triomphe dans le combat.

Le succès dans la discussion vient du coup d'œil sûr qui domine une question.

Les présents sont le soulagement de la reconnaissance.

L'occasion est le moment précis pour le succès, c'est l'instant d'où dépend quelque bonheur pour nous.

La mémoire est une faculté de l'âme qui lui permet de conserver les vérités qu'elle a recueillies.

La pensée est l'exercice de l'intelligence.

La pensée est le principe de la science.

La piété consiste à éviter d'offenser les dieux et à leur rendre le culte et les honneurs qui leur sont dûs.

La divination est une science qui prévoit ce qui doit arriver, sans démonstration.

La science des devins est la connaissance du présent et de l'avenir pour les êtres mortels.

La sagesse n'est point une science hypothétique, c'est la science de ce qui est éternellement, l'explication de la cause des êtres.

La philosophie est la recherche de la science de ce qui est éternellement, la science de la nature et des caractères de la vérité, la direction de l'âme suivant les lois de la raison.

La science est une affirmation de l'esprit conforme à la raison, un art de juger sur une matière ou sur plusieurs sans s'écarter des lois de la raison, une doctrine vraie et fondée sur les principes de la raison.

L'opinion est une hypothèse qui peut être détruite par la raison, un mouvement précipité de l'intelligence, une pensée dont la raison montre le vrai et le faux.

La sensation est un mouvement de l'âme, une action de l'esprit, un message de l'âme humaine vers le monde extérieur, ce qui lui donne la faculté irrationnelle de connaître au moyen d'organes corporels.

Le caractère est la disposition de l'âme qui fait dire que nous sommes conformés de telle façon.

La voix est un son qui sort de notre bouche pour exprimer notre pensée.

La parole est l'emploi des modifications de la voix pour désigner tout ce qui existe, un langage composé de noms et de mots non rythmés.

Le nom est une partie simple du discours qui désigne tout ce à quoi l'on peut attribuer l'existence, excepté l'existence absolue.

Un mot est une voix articulée et un signe dont tout le monde se sert pour exprimer sa pensée sans chanter.

Une syllabe est une articulation distincte de la voix humaine.

La définition est une explication renfermant le genre et la différence.

La preuve est la démonstration raisonnée d'une chose qui n'est pas évidente.

La démonstration est une manifestation de la vérité par le raisonnement, un raisonnement qui ne procède qu'à l'aide de vérités déjà connues.

L'élément du son est le son simple, ce qui fait que les autres sons sont des sons.

L'utile est la cause du bien-être, la cause du bien.

L'avantageux est ce qui nous procure le bien.

Le beau est le bien.

Le bien est la cause de la conservation des êtres, la cause de tout ce qui convient, la cause pour laquelle on doit préférer certaines choses.

La sagesse consiste à régler son âme.

Le juste est ce qu'ordonne la loi, quand elle crée la justice.

La chose volontaire est ce qui ne dépend que de nous, ce que nous choisissons nous-mêmes et accomplissons à notre gré.

La liberté est ce qui tire son principe de soi.

La mesure est le milieu entre le trop et le trop peu, ce qui suffit exactement.

La mesure est le milieu entre l'excès et le défaut.

Le prix de la vertu est une récompense qu'il faut rechercher pour elle-même.

L'immortalité est une existence animée, qui subsiste éternellement.

La vertu est le culte le plus agréable à Dieu.

Une fête est un saint jour désigné par la loi.

L'homme est un animal sans ailes, à deux pieds et aux ongles plats; c'est le seul animal capable d'acquérir une science fondée sur la raison.

Un sacrifice est l'offrande d'une victime à Dieu.

La prière est une demande que les hommes adressent aux dieux pour en obtenir des biens ou ce qu'ils croient être des biens.

Le roi est celui qui gouverne suivant les lois, qui n'a aucun compte à rendre de sa conduite, qui préside à l'organisation politique.

Le pouvoir est la surveillance du tout.

Le magistrat est celui qui veille au maintien de la loi.

Le législateur est celui qui fait les lois qui doivent régir l'État.

La loi est la volonté du peuple prononcée pour un temps indéfini sur les affaires de l'État.

L'hypothèse est un principe non démontré, ce que doit prouver le raisonnement.

Un décret est un jugement politique dont la force est limitée à un certain temps.

L'homme politique est celui qui connaît l'organisation de l'État.

L'État est le séjour d'un grand nombre d'hommes partageant les mêmes idées, une réunion d'hommes soumis aux mêmes lois.

Le mérite d'un État est l'établissement d'une bonne organisation politique.

L'art militaire est la connaissance de la guerre.

Une alliance militaire est une association pour la guerre.

Le salut consiste à se conserver sain et sauf.

Le tyran est celui qui commande dans l'État suivant son caprice.

Le sophiste est celui qui poursuit les jeunes gens riches et distingués pour en tirer quelque profit.

La richesse consiste à posséder assez pour être heureux ; c'est l'abondance de tout ce qui donne le bonheur.

Le dépôt est une chose qu'on nous remet de confiance.

Purifier, c'est séparer le bon du mauvais.

Être vainqueur c'est triompher dans la lutte.

L'homme vertueux est celui qui a la force d'accomplir ses devoirs.

Le tempérant est celui qui est modéré dans ses désirs.

L'homme fort est celui qui sait vaincre les mouvements de son âme contraires à la raison.

L'homme de bien est celui qui est parfait; celui qui est sûr de sa vertu.

La méditation consiste à réfléchir péniblement et sans parler.

La pesanteur de l'esprit est ce qui nous empêche de faire des progrès rapides dans les sciences.

Le pouvoir absolu est un pouvoir qui est juste, mais affranchi de tout contrôle.

L'anti-philosophie est une disposition qui porte à haïr la raison.

La crainte est la consternation de l'âme dans l'attente d'un mal.

La colère est un mouvement violent et irréfléchi de l'âme, la manifestation d'une âme désordonnée.

La terreur est la crainte d'un mal imminent.

La flatterie est un langage qui a pour but de plaire, sans regard au bien; c'est une disposition excessive à parler aux autres pour leur faire plaisir.

La colère est un emportement désordonné vers la vengeance.

L'insulte est une injustice faite dans le but de déshonorer celui qui la souffre.

L'intempérance est une habitude qui nous entraîne contre toute raison vers ce que nous croyons des plaisirs.

La nonchalance nous porte à fuir les fatigues du pouvoir.

La peur est le principe qui s'oppose à l'élan du courage.

La calomnie est un discours qui divise les amis.

L'occasion est le moment favorable de faire ou de recevoir quoi que ce soit.

L'injustice est le mépris des lois.

Le besoin est le défaut de biens.

La honte est la crainte du déshonneur.



La présomption consiste à s'attribuer faussement un ou plusieurs avantages.

Une faute est une action contre la saine raison.

L'envie est la peine que nous ressentons des biens que possèdent nos amis, ou des avantages qui leur arrivent.

L'impudent est l'homme qui supporte le mépris pourvu qu'il fasse ses affaires.

La témérité est l'exagération du courage à braver inutilement des périls.

L'ostentation est une disposition à dépenser follement sa fortune.

Un mauvais naturel est un mal de naissance, une faute de la nature, une maladie naturelle.

L'espérance est l'attente d'un bien.

La folie est un état qui nous empêche de saisir la vérité.

Le bavardage est un débordement insensé de paroles.

L'opposition est la plus grande séparation entre des objets du même genre et pourtant différents.

Ce qui est involontaire est ce qu'on fait contre son gré.

L'éducation est la culture de l'âme.

L'art du maître est celui de donner l'éducation.

La science législative consiste à bien régler l'État dans toutes ses parties.

La réprimande est une admonition dictée par le bon sens, un discours pour empêcher de commettre des fautes.

Le secours est l'action de s'opposer à un mal présent ou imminent.

La punition est le remède de l'âme quand elle commet des fautes.

La force est la puissance dans les actes ou dans les discours, une qualité qui fait vaincre les difficultés, une puissance naturelle.

Sauver quelqu'un c'est l'arracher à sa perte.

FIN.

# NOTES.

1871

---

# PIÈCES DE VERS

## ATTRIBUÉES A PLATON.

---

### *Sur Agathon.*

Quand j'embrassai Agathon, mon âme était sur mes lèvres :  
L'infortunée semblait près de me quitter.

---

### *A une mattresse qui résistait.*

Je te jette cette pomme ; si tu m'aimes ,  
Reçois-la, et donne-moi ta virginité.  
Si tu me refuses, reçois-la encore,  
Pour voir combien son éclat est passager.

---

### *A Xanthippe.*

Je suis une pomme : quelqu'un qui t'aime me jette à toi.  
Consens,  
Xanthippe : et moi et toi aussi nous nous flétrirons.

---

### *Lais consacrer son miroir à Vénus.*

Celle qui s'est ri si dédaigneusement de toute la Grèce,  
celle  
Qui avait à sa porte un essaim de jeunes amants,

Lais consacre son miroir à Vénus ; car me voir telle que  
je suis,  
Je ne le veux pas ; et me voir telle que j'étais, je ne le puis.

---

*Sur une grenouille en bronze, dédiée aux nymphes  
par un voyageur.*

La chanteuse humide, consacrée aux nymphes, qui aime  
la pluie  
Et se plaît aux bords légers, la grenouille  
A été figurée en bronze, et dédiée par un voyageur  
Guéri de la soif cuisante que donne la chaleur.  
Il errait ; elle chanta fort à propos et lui indiqua une  
source  
Du fond de sa grotte humide.  
Suivant avec soin cette voix conductrice,  
Il trouva la douce boisson dont il s'abreuva.

---

*Sur Pindare.*

Il était bon envers les étrangers, et ami de ses concitoyens  
Pindare, ministre des Muses harmonieuses.

---

*Sur Dion.*

Les destinées avaient condamné aux larmes  
Hécube et les femmes troyennes.  
Mais toi, Dion, tu as pu remercier les dieux de tes brillants  
succès:  
Ils t'ouvrent une vaste carrière.  
Te voilà dans ta noble patrie, honoré de tes concitoyens.  
O Dion, quel amour tu as allumé dans mon cœur !

*Sur Alexis.*

Maintenant Alexis est inconnu ; mais dis seulement qu'il  
est beau,  
Et tout le monde tournera les yeux sur lui.  
Mon cœur, pourquoi présenter l'os au chien pour le lui  
retirer  
Ensuite ? N'est-ce pas ainsi que nous avons perdu Phèdre ?

---

*Sur Archéanasse.*

J'aime Archéanasse de Colophon.  
Dans ses rides repose le cruel amour.  
Ah ! malheureux, qui reçûtes ses premières caresses  
lorsqu'elle était jeune,  
Quel incendie vous avez traversé !

---

*Sur des Érétriens ensevelis à Ecbatane.*

Après avoir quitté les vagues mugissantes de l'Égée,  
Nous reposons dans les champs d'Ecbatane.  
Adieu, patrie jadis célèbre, Érétrie ; adieu, Athènes,  
Voisine de l'Eubée ; adieu, mer chérie.

---

*Sur des Érétriens ensevelis à Suze.*

Nous sommes de l'Eubée, originaires d'Érétrie, et c'est  
près de Suze  
Que nous reposons. Hélas ! combien loin de notre patrie !

*Sur le tombeau d'un naufragé.*

Je suis le tombeau d'un naufragé. Vis-à-vis est celui d'un  
laboureur.

Sur la mer et sur la terre, partout la mort nous attend.

---

*Même sujet.*

Tu vois en moi un naufragé : la mer a eu pitié de moi,  
Et n'a pas osé m'enlever mon dernier vêtement.  
Un homme a eu le courage de me dépouiller ;  
Il s'est chargé d'un tel crime pour un tel gain.  
Qu'il revête mes habits, qu'il les porte dans l'enfer,  
Et que Minos le voie couvert de ma dépouille.

---

*Même sujet.*

Navigateurs, soyez heureux et sur mer et sur terre ;  
Sachez que vous passez près du tombeau d'un naufragé.

---

*Sur Aster.*

Tu regardes les astres, ô mon Aster. Puissé-je devenir  
Le ciel, afin d'avoir mille yeux pour te regarder !

---

*Sur le même.*

Aster, tu brillais autrefois parmi les vivants, étoile du  
matin ;  
Maintenant tu brilles, étoile du soir, parmi les morts.



*Sur un noyer placé au bord d'un chemin.*

Noyer placé sur un chemin, ma destinée  
 Est d'être le jouet des enfants qui passent, et le but des  
 pierres qu'ils s'exercent à lancer.  
 Mes grosses branches et mes rameaux fleuris, tout est  
 brisé,  
 Tout est criblé de leurs coups.  
 Que sert aux arbres de porter des fruits ? moi,  
 Malheureux, c'est à mes fruits que je dois mes malheurs.

---

*Sur l'Amour.*

Cypris dit aux Muses : Jeunes filles, honorez Vénus,  
 Ou j'arme l'Amour contre vous.  
 Les Muses répondirent à Cypris : Gardez pour Mars ces  
 plaisanteries :  
 Cet enfant ne vole jamais vers nous.

---

*Sur un trésor perdu et trouvé.*

Un homme (qui voulait se pendre) ayant trouvé de l'or,  
 jeta la corde ; celui  
 Qui avait laissé l'or, ne le trouvant plus, prit la corde et  
 se pendit.

---

*Sur le temps.*

Le temps emporte tout : avec le temps changent  
 Notre nom, notre forme, notre nature, notre destinée.

*Sur Sappho.*

On dit qu'il y a neuf Muses. Quelle erreur !  
En voici une dixième, c'est Sappho de Lesbos.

---

*Sur une pierre de jaspé gravée.*

Une petite pierre de jaspé porte l'empreinte de cinq  
génisses,  
Qui toutes semblent paître et respirer.  
Sans doute les petits ont pris la fuite ; et voilà que  
Dans l'étable d'or est renfermé tout le petit troupeau.

---

*Sur une statue de Pan jouant de la flûte.*

Silence, montagnes hérissées de forêts, sources jaillissant  
des rochers,  
Bèlement confus des brebis.  
Pan fait résonner son chalumeau harmonieux,  
Et promène sa lèvre humide sur les roseaux assemblés.  
Autour de lui, de leurs pieds légers, les Nymphes forment  
des chœurs,  
Nymphes des eaux et Nymphes des forêts.

---

*Sur un satyre placé près d'une source, et qui endort  
l'Amour.*

Je suis le satyre de Bromias ; sa main habile m'a sculpté ;  
Son art merveilleux a su animer la pierre insensible.  
Je suis le compagnon des Nymphes. Autrefois  
Je versai le vin vermeil ; maintenant je verse l'eau limpide.  
Marche sans bruit ; tu pourrais éveiller  
L'enfant que charme un doux sommeil.

*Sur un pin.*

Assieds-toi près de ce pin élevé, mélodieux,  
 Qui frémit au souffle des zéphyr.  
 Près de mes sources murmurantes, le chalumeau  
 Fera descendre le sommeil sur tes paupières enchantées

---

*Sur la Vénus de Praxitèle.*

La déesse de Paphos, Cythérée traversa la mer pour  
 aller à Gnide  
 Voir la statue qui la représentait.  
 Placée dans un lieu favorable, elle la regarda attenti-  
 vement  
 Et s'écria : Où Praxitèle a-t-il pu me voir nue ?  
 Praxitèle n'a pas vu ce qu'il n'est pas permis de voir ; mais  
 c'est le fer  
 Qui a sculpté Vénus telle que Mars la voulait

---

*Même sujet.*

Tu n'es pas l'œuvre de Praxitèle, ni du fer ;  
 Tu es telle que tu étais autrefois, attendant le jugement.

---

*Sur l'Amour endormi dans un bois.*

En arrivant dans le bois sombre, nous y trouvâmes  
 Le fils de Cythérée semblable à des fruits vermeils.  
 Il n'avait ni son carquois ni son arc recourbé ;  
 Ils étaient suspendus aux branches verdoyantes.

Enchaîné par le sommeil dans le calice des roses ,  
 Il dormait en souriant; et les abeilles dorées,  
 Construisant leurs rayons dans sa bouche, se promenaient  
 sur ses lèvres charmantes.

---

*Sur le satyre de Diodore , ciselé sur un vase d'argent.*

Ce satyre a été endormi et non sculpté par Diodore ;  
 Si tu le touches , tu l'éveilleras : l'argent est assoupi.

---

*Sur Aristophane.*

Les Grâces cherchant un temple qui ne pût être détruit ,  
 Trouvèrent l'esprit d'Aristophane.

---

*Platon brûlant ses poésies.*

Vulcain , viens ici : Platon a besoin de toi.

---

---

## TESTAMENT DE PLATON.

---

Platon laisse et lègue ce qui suit : La métairie d'Héphæstia <sup>1</sup> qui a au Nord le chemin du temple de Céphisias <sup>2</sup>, au Midi le temple d'Hercule chez les Héphæstiadés, à l'Orient Archestratè de Phréarres <sup>3</sup>, à l'Occident Philippe de Chollidés <sup>4</sup>. Je défends de la vendre ou de l'aliéner ; mais je la donne en toute propriété au fils d'Adimante. Je lui donne de plus la métairie d'Érésidés <sup>5</sup> que j'ai achetée de Callimaque, et qui a au Nord Eurymédon de Myrrhinuse <sup>6</sup>, au Midi Démonstrate de Xipète <sup>7</sup>, à l'Orient le même Eurymédon, et à l'Occident le Céphise ; trois mines en espèces, un vase d'argent qui pèse cent soixante-cinq drachmes, une coupe qui en pèse quarante-cinq, une bague d'or et une paire de pendants d'or pesant ensemble quatre drachmes trois oboles. Euclide, le tailleur de pierres, me doit trois mines. J'affranchis Artémis ; je laisse quatre esclaves, Tychon, Bictas, Apolloniade, Denys ; enfin, le mobilier dont l'inventaire est entre les mains de Démétrius. Je ne dois rien à personne. Curateurs, Sosthène, Speusippe, Démétrius, Hégias, Eurymédon, Callimaque, Thrasippe.

---

<sup>1</sup> Héphæstia, dème de la tribu Acamantide, ainsi appelée du temple de Vulcain (Hephaistos).

<sup>2</sup> Céphisias, une des tribus d'Athènes, ainsi nommée du fleuve Céphise.

<sup>3</sup> Phréarres, dème de la tribu Léontide.

<sup>4</sup> Chollidés, autre dème de la même tribu.

<sup>5</sup> Érésidés, dème de la tribu Acamantide.

<sup>6</sup> Myrrhinuse, dème de la tribu Pandionide.

<sup>7</sup> Xipète, dème de la tribu Cécropide.

1. The first part of the document is a list of names and addresses.

2. The second part is a list of names and addresses.

3. The third part is a list of names and addresses.

4. The fourth part is a list of names and addresses.

5. The fifth part is a list of names and addresses.

6. The sixth part is a list of names and addresses.

7. The seventh part is a list of names and addresses.

8. The eighth part is a list of names and addresses.

9. The ninth part is a list of names and addresses.

10. The tenth part is a list of names and addresses.

11. The eleventh part is a list of names and addresses.

12. The twelfth part is a list of names and addresses.

13. The thirteenth part is a list of names and addresses.

14. The fourteenth part is a list of names and addresses.

15. The fifteenth part is a list of names and addresses.

16. The sixteenth part is a list of names and addresses.

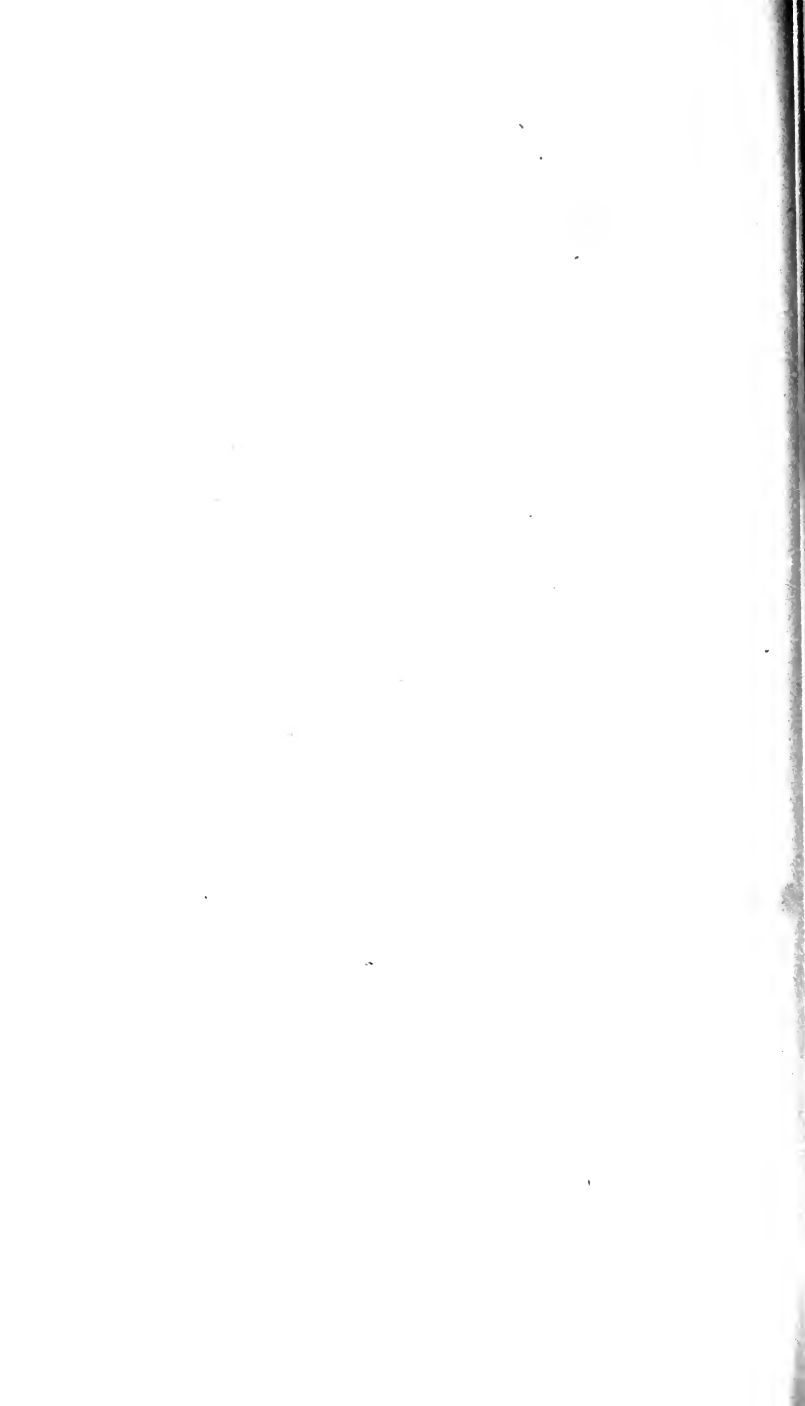
17. The seventeenth part is a list of names and addresses.

18. The eighteenth part is a list of names and addresses.

19. The nineteenth part is a list of names and addresses.

20. The twentieth part is a list of names and addresses.

**NOTES.**





## ÉPINOMIS.

J'ai eu sous les yeux l'édition générale de Bekker et l'édition spéciale d'Ast (*Platonis Leges et Epinomis*; 2 vol., 1814), la traduction latine de Ficin, et la traduction française de Grou, que j'ai reproduite en la modifiant sur quelques points.

PAGE 3-4. — Le premier art est celui qui, si on en croit la tradition, détourna les premiers hommes de se nourrir de la chair les uns des autres, et leur apprit à faire de la chair des animaux un usage légitime. BEKKER, part. III, vol. 3, p. 342, l. II : ἔστω δὴ πρῶτον μὲν ἢ τῆς ἀλλήλοφαγίας τῶν ζώων ἡμᾶς τῶν μὲν, ὡς ὁ μῦθος ἐστὶ, τὸ παράπαν ἀποστήσασα, τῶν δὲ εἰς τὴν νόμιμον ἐδωδὴν καταστήσασα.

Ficin traduit cette phrase fort à son aise : *Prima vero sit quæ ab humanarum carniū esu, qui ferarum ritu quondam inter homines inoleverat, ut fabulæ ferunt, abstinere jussit, et ad victum modestiorem nos revocavit.* Ces mots *ferarum ritu* ont-ils la prétention de traduire τῶν ζώων, comme s'il y avait ὡς ἐγγίγνεται ἐπὶ τῶν ζώων? Mais si contournée que soit la diction de ce dialogue, il est impossible d'y supposer une telle ellipse; il vaut donc mieux prendre, avec Ast, τῶν ζώων dans le sens le plus général, qui est aussi le plus vrai, tous les êtres animés, et par conséquent les hommes aussi bien que les animaux. D'ailleurs, dans le sens de Ficin, il faudrait θηρίων, et non pas ζώων. L'opposition τῶν μὲν, τῶν δὲ, marque celle de l'anthropophagie et de l'habitude de manger la chair des animaux. Mais il faut convenir que ce style est aussi obscur que prétentieux.

PAGE 4. — J'en demande pardon aux hommes de ces

siècles reculés ; mais ceux dont nous venons de parler ne sont point les sages que nous cherchions. BEKKER, p. 342 : Ἰλεω δ' ἡμῖν οἱ πρόσθεν εἴησάν τε καὶ εἰσίν· οἱ τινες μὲν γὰρ οὖν ἐλέγχμεν, πρῶτοι χαιρέτωσαν.

Ficin a fait ici un contre-sens ridicule : *in quo sane prisca homines, quamvis mansuete et humaniter nobis consuluerint*. Ast croit le texte altéré, et propose de lire, à la place de οὖν ἐλέγχμεν, ὧν ἐλέγχμεν, et de sous-entendre αἴτιοι. Changement pour changement, je préfère οὐς ἐλέγχμεν. Οὖν vient ici de l'οὖν de la phrase suivante : ἡ δ' οὖν ἀλφ...

PAGE 8. — A l'égard du juste, du bon, du beau, et des autres choses semblables, quiconque ne les connaît point et ne les a pas saisis par une opinion vraie, n'en saura jamais rendre compte d'une manière satisfaisante pour lui-même et pour autrui. BEKKER, p. 348 : καὶ τὸ γε δὴ δίκαιόν τε καὶ ἀγαθὸν καὶ καλὸν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, οὐδεὶς ποτε μὴ γιγνώσκων, ἀληθοῦς δόξης ἐπιλαβόμενος, διαριθμῆσται πρὸς τὸ ἑαυτὸν τε καὶ ἕτερον πείσαι τὸ παράπαν.

Grou traduit διαριθμῆσται par *n'en fera jamais l'énumération* ; c'est plutôt *n'en saura jamais rendre compte*. Ce sens de διαριθμεῖσθαι est donné par le Scoliaſte de Runkhen et par Hésychius ; διαριθμεῖσθαι est alors pour διαλογίζεσθαι. Il ne faut pas traduire, avec Ast : *nunquam ita res dijudicare et sane quid de his statuere*. Le régime de διαριθμῆσται est τὸ δίκαιον καὶ ἀγαθὸν κ. τ. λ., celui de γιγνώσκων, et non pas un régime sous-entendu. Dans tous les exemples cités par Ast, et tirés de Platon, il y a toujours un régime positif.

PAGE 8. — Allons plus loin, et observons comment nous avons appris à compter. Dites-moi d'où nous vient la connaissance de l'unité et du nombre deux, à nous les seuls de tout l'univers doués naturellement de la capa-

cité de r fl cher ? Car la nature n'a pas donné aux autres animaux les facultés nécessaires pour apprendre du père à compter. BEKKER, p. 348 : Ἰωμεν δ ..... φύσιν ταύτην ἴσχουσιν ἐκ τοῦ παντός..... δυνατοῖς εἶναι παρ  τοῦ πατρὸς ἀριθμεῖν.

J'ai suivi Bekker et tous les manuscrits , qui donnent ἐκ τοῦ παντός et παρ  τοῦ πατρὸς. Cornarius et Ast veulent lire partout παντός. Ils ont tort : πατρὸς est indispensable pour amener à θεός de la phrase suivante. Dans le *Timée*, dont ce passage est une imitation évidente, c'est Dieu , à πατήρ, qui est dit avoir enseigné le nombre par le spectacle des cieux. — Je ne vois pas non plus pourquoi , dans la phrase suivante (BEKKER, p. 349, l. 1), Ast veut lire μῶν τί, au lieu de ὧν τί, que donnent tous les manuscrits.

PAGE 11. — Et après cela , on ne trouvera pas mauvais que le législateur qui a sur les dieux des idées plus élevées et plus justes que ceux qui en ont parlé avant lui, les exprime d'une manière conforme à la belle science qu'il a acquise , etc., etc. BEKKER, p. 351-352 : Τὸ δ  μετ  τοῦτο..... τῶν πρὸτερον εἰρημένων..... οἷον παιδείᾳ καλῆ χρωμένῳ.....

J'ai lu contre Bekker, avec plusieurs manuscrits, Ficin, Henri Étienne, Grou et Ast, εἰρηκόντων au lieu de εἰρημένων, et contre Henri  tienne et Grou, avec plusieurs manuscrits, Ast et Bekker, παιδείᾳ au lieu de παιδίᾳ.

PAGE 13. — Et qu'ils sont inflexibles à l'injustice. BEKKER, p. 353 : καὶ σχεδὸν ἀπαραμύθητοι τῶν περὶ τὰ δίκαιά εἰσι πράγματα.

Avec Ast, je lis ἄδικα, au lieu de δίκαια ; car il doit être ici question des hommes injustes, de l'injustice, que la Providence n'admet sous aucun prétexte. Dans toute hypothèse, la diction est ici bien inutilement tourmentée.

PAGE 19. — Soit par des voix et des prédictions entendues en état de santé ou de maladie. BEKKER, p. 361 :

..... ἢ κατὰ φήμας τε καὶ μαντείας λεχθέν τισιν ἐν ἀχοαῖς ὑγιαίνουσιν ἢ καὶ κάμνουσιν.

Λεχθέν est, il est vrai, dans tous les manuscrits, et il est pris ici absolument, sans se rapporter à quoi que ce soit, par suite de l'affectation qui caractérise le style de ce dialogue. Cornarius et Étienne proposent λεχθεῖσιν, au lieu de λεχθέν τισιν, et cette correction a été adoptée par Grou et par Ast. La meilleure de ces deux leçons est encore bien mauvaise.

PAGE 20. — Comme si quelqu'un ayant vu le soleil ou la lune se lever et nous éclairer tous, n'en disait rien aux autres, quoiqu'il pût, à quelques égards, leur en donner connaissance. BEKKER, p. 362 : Καὶ μὴ ἐφραζεν ἀδύνατος ὧν πη φράζειν.

Avec Grou et Ast, je lis δύνατος, au lieu de ἀδύνατος, que le sens repousse, mais que donnent Bekker et tous les manuscrits.

PAGE 21. — Une troisième dans tous les astres dont nous faisons mention tout à l'heure. BEKKER, p. 363 : μία δὲ τῶν πλανητῶν ἀστρῶν ὧν ἐμνήσθημεν.

Par ces astres errants, faut-il entendre ces démons, ces êtres aériens, dont il a été fait mention tout à l'heure, et qui se portent, avec la plus grande agilité, tantôt vers la terre, tantôt vers le plus haut du ciel? Mais ce ne sont pas des astres. En effet, l'auteur de l'*Epinomis*, après avoir parlé des astres et des autres êtres que nous jugeons par les sens avoir été formés avec eux, dit : « Après eux, et immédiatement au-dessous, sont les démons. » D'ailleurs, les démons sont de nature aérienne, et les astres sont de feu. Il faudrait donc rapporter πλανητῶν à des astres errants dont il aurait été fait mention

peu auparavant. Or, dans toutes les pages qui précèdent, il n'est question que d'un mouvement circulaire qui dure constamment depuis tant d'années tel qu'il est aujourd'hui; et les mouvements de l'espèce ignée, réglés avec un ordre admirable, sont opposés aux mouvements déréglés de l'espèce terrestre. Πλανητῶν ne me paraît donc pouvoir être justifié. Vossius l'avait probablement senti, puisque son manuscrit donne ἀπλανητῶν, d'où Ast a tiré ἀπλανῶν; et je crois pouvoir suivre la leçon πάντων, donnée par toutes les vieilles éditions, et qu'Henri Étienne et Grou ont adoptée.

PAGE 24. — Ce serait la matière d'un long et beau discours, de montrer que les premières idées que les hommes exposèrent sur l'origine des dieux, leur nature et la qualité de leurs actions, ne furent ni raisonnables, ni dignes du sujet, non plus que les systèmes de ceux qui vinrent après, et prétendirent que le feu, l'eau et tous les autres éléments ont existé avant le reste, etc. BEKKER, p. 367 : λόγον δὴ καὶ πολὺν καὶ καλὸν ἔχει, τότε μὲν ὅτε περὶ θεῶν ἦν ἀνθρώποις διανοήματα πρῶτα, ὡς τ' ἐγένοντο οἷοί τ' ἐγίγνοντο καὶ οἷας μετεχειρίζοντο πράξεις, μὴ κατὰ νοῦν τοῖς σώφροσι λέγεσθαι μηδὲ φίλως, μηδ' ὡς οἱ δεῦτεροι, ἐν οἷς.....

Ast fait sur ce passage, d'un style fort contourné, le plus étrange contre-sens. Par exemple, il suppose que οἱ δεῦτεροι se rapporte aux dieux, et que ce membre de phrase veut dire que les premiers hommes n'ont pas même donné aux dieux le second rang dans l'ordre céleste : *homines insipientia et diis ipsis haud accepta de diis statuisset ut qui eos ne pro secundis quidem numinibus habuerint*. Grou seul, sauf quelques erreurs de détail, a saisi le sens de ce morceau. Οἱ δεῦτεροι est opposé à διανοήματα πρῶτα περὶ θεῶν. Les premiers qui parlèrent sur les dieux ne dirent rien qui pût satisfaire les sages; ce sont les poètes, les faiseurs de mythes, etc.; les seconds sont les philosophes, non pas encore les philosophes qui atteignirent à la

vérité, mais des philosophes qui, appartenant au premier âge de la philosophie, ne produisirent que des systèmes imparfaits, mirent les corps à l'origine des choses, et firent venir après l'âme et l'intelligence. — Ast ne se trompe guère moins sur φορὰ τιμιωτέρα, et dans les prétendues lacunes qu'il imagine à plaisir et qu'il comble à l'aide de restitutions arbitraires.

PAGE 25. — Ce qui est aussi très-important, c'est qu'elle joigne à ces qualités de la disposition pour les sciences et une mémoire aisée qui lui fasse trouver du plaisir à l'étude, afin qu'elle s'y porte avec ardeur. BEKKER, p. 369 : καὶ πρὸς τὸ σωφρονεῖν εὐπειθής, καὶ τότε μέγιστον, ἐν ταύταις ταῖς φύσεσι δυναμένη μανθάνειν καὶ μνήμων οὖσα εὖ μάλιστα χαίρειν τούτοις αὐτοῖς δύναιτ' ἂν φιλομαθῆς ἕστ' εἶναι.

Ast propose ici de retrancher δύναιτ' ἂν, qui est dans tous les manuscrits, et de faire dépendre χαίρειν de δυναμένη. Inutile, arbitraire et faux. — Τούτοις αὐτοῖς, c'est l'étude, toutes les choses qu'on apprend.

## MINOS.

Pour ce dialogue, j'ai eu sous les yeux l'édition générale de Bekker, part. 1, vol. 2, la traduction latine de Ficin, la traduction allemande de Schleiermacher, et les excellentes notes de Boeckh (*in Platonis qui vulgo fertur Minoem, etc., commentatur Aug. Boeckhius; Halis Saxonum, 1806*), ainsi que les notes que ce grand critique a jointes à son édition spéciale de plusieurs dialogues socratiques : *Simonis socratici, ut videtur, dialogi quatuor de Lege, de lucri cupidine, de justo ac de virtute.*

*Additi sunt incerti auctoris dialogi Eryxias et Axiochus. Græca recensuit et præfationem criticam præmisit Augustus Boeckhius: Heidelbergæ, 1810.*

J'avoue qu'après Schleiermacher et Boeckh je n'ai pu trouver le moindre épi à glaner dans cet humble champ, d'ailleurs assez stérile. J'ai suivi partout ces deux guides si sûrs, qui sont eux-mêmes toujours d'accord. Toutes mes notes se réduisent à un aveu. Dans le texte, les mots νόμος, νομίζω, νέμω, διανέμω, νομεύς, νόμιμος, ἄνομος, νομοθέτης, νομικός, διανομή, etc., se reproduisent à chaque instant; et, marquant dans leur rapport celui des idées, donnent à la discussion une liaison qu'il m'a été impossible de faire passer dans la traduction, parce qu'en français les mots correspondants à ceux-là ne dérivent pas, comme en grec, d'une racine commune.

C'est la première fois, je crois, que ce dialogue a été traduit en français.

## CLITOPHON.

J'ai eu sous les yeux l'édition générale de Bekker, part. II, vol. 3, la traduction latine de Ficin, et la traduction allemande de Schleiermacher.

C'est la première fois que ce petit dialogue est traduit en français.

Je ne diffère de Schleiermacher que sur un point très-insignifiant. Dans cette phrase, BEKKER, p. 470 : τῆς δὴ δικαιοσύνης ὡσαύτως τὸ μὲν δίκαιός ἐστω ποιεῖν, καθάπερ ἐκεῖ τοὺς τεχνίτας ἐκάστους, ἐκεῖ se rapporte aux arts dont il a été question précédemment, et cette locution est à la fois claire et élégante : tous les manuscrits et toutes les éditions la donnent. Schleiermacher propose καθάπερ ἐκείνων τεχνίτας ἐκάστους. Cette correc-

tion a l'avantage de rendre la phrase plus symétrique : car ἐκείνων, en sous-entendant τεχνῶν, forme un parallélisme plus marqué avec τῆς δικαιοσύνης. Mais, outre que ce parallélisme rigoureux n'est guère dans le génie attique, on trouve un peu plus bas, BEKKER, p. 471, ἐκεῖ employé dans le même sens que le premier, et même s'y rapportant : καὶ ἐκεῖ τὰ γε ὀνόματα ταῦτα ἐστὶν ἐν ἑκάστη τῶν τεχνῶν. Ce second ἐκεῖ ne peut pas être changé, et il autorise et confirme le premier.

---

## LETTRES.

---

J'ai eu sous les yeux l'édition générale de Bekker, la traduction latine de Ficin, la traduction allemande de Schlosser (*Plato's Briefe*; Königsberg, 1795), avec une petite dissertation de Wiegand sur la première lettre (*Epistolarum quæ Platonis nomine vulgo feruntur specimen criticum*; Gissæ, 1828).

J'ai rencontré une traduction française des lettres de Platon, publiée par Dugour, ci-devant professeur au collège de La Flèche; Paris, an v (1797). L'éditeur dit, dans l'avertissement, que cette traduction est l'ouvrage d'un ecclésiastique du Mans, mort en 1752, nommé N. Papin. Cet ecclésiastique avait traduit tout Platon, et M. Dugour déclare qu'il possède cette traduction tout entière. Quant à celle des Lettres, il est difficile de rien voir de plus défectueux, et pour le fond et pour la forme. Un exemple suffira pour en donner une idée. Dans la Lettre XII, ces mots : λέγονται γὰρ δὴ οἱ ἄνδρες οὗτοι μῦθοι εἶναι, sont ainsi traduits : *ils passent pour être originaires de Myra.*

PAGE 59. — Tu n'es pas content, à ce qu'il dit, de l'explication que je t'ai donnée de la nature première. Je



vais la reprendre sous le voile de l'énigme, afin que s'il arrive quelque malheur à cette lettre sur terre ou sur mer, celui qui la lirait ne puisse en saisir le sens. Voici ce qui en est : Tout est autour du roi de tout ; il est la fin de tout, etc. BEKKER, p. 403.

Imitation visible et exagération ridicule du passage du *Timée* sur la nature du premier être (trad. fr., t. XII, p. 117) : « Mais il est difficile de trouver l'auteur et le père de l'univers, et impossible, après l'avoir trouvé, de le faire connaître à tout le monde. » On commence par promettre une énigme et on finit par les choses les plus vulgaires : Tout est autour du roi de tout, etc.

*Ibid.* — Que dire, fils de Denys et de Doris, de la question que tu me fais, quelle est la cause de tous les maux ? BEKKER, p. 403 : ἀλλὰ ποῖόν τι μὴν τοῦτ' ἐστίν, ᾧ παῖ Διονυσίου καὶ Δωρίδος, τὸ ἐρώτημα, ὃ πάντων αἰτίον ἐστι κακῶν.

Le sens littéral est inadmissible : cette question qui est la cause de tous les maux, ὃ πάντ.... Je suis donc forcé de lire τὶ au lieu de ὃ, et j'entends avec Schlosser (p. 89) : cette question, quelle est la cause de tous les maux ?

PAGE 61. — Aie soin surtout de ne rien écrire sur ces matières ; il faut tout confier à la mémoire ; car on n'est jamais sûr que le papier ne nous échappera pas : aussi je n'ai jamais rien écrit, et il n'y a et il n'y aura jamais d'ouvrage de Platon ; ceux qu'on m'attribue sont de Socrate, quand il était jeune, etc.

Nouvelle exagération du passage du *Phèdre* (tome VI, p. 123). « SOCRATE : Celui donc qui prétend laisser l'art consigné dans les pages d'un livre, et celui qui croit l'y puiser, comme s'il pouvait sortir d'un écrit quelque chose de clair et de solide, me paraît d'une grande simplicité ; et vraiment il ignore l'oracle

d'Ammon, s'il croit que des discours écrits soient quelque chose de plus qu'un moyen de réminiscence pour celui qui connaît déjà le sujet qu'ils traitent. »

PAGE 72. — Quand un mal est incurable, les conseils ne peuvent rien ni sur le malade ni sur la maladie.

Au lieu de cette phrase, lisez :

« En effet, si nous avions un mal incurable, on nous abandonnerait, et on ne se mêlerait pas de nous donner des conseils ni sur nous ni sur nos affaires. Sois heureux. » BEKKER, p. 423 : εἰ γὰρ δόξαμεν ἀνιάτως ἔχειν, πολλὰ ἂν χαίρειν ἡμῖν εἰπὼν ἐκτὸς ἂν γίγναιτο τῆς περὶ ἐμὲ καὶ τὰ ἐμὰ ξυμβουλῆς. Εὐτύχει.

Il est impossible de construire cette phrase telle qu'elle est. Εἰπὼν contient le vice auquel je ne vois pas de remède. Schlosser (p. 243) déclare que, ne voyant pas ce que Platon a voulu dire, il a mis ce qu'il a pu dire : *Und fühlten wir vollends dass wir unheilbar sind, so würde man mich ohnehin laufen lassen, und meinen Rath noch überflüssiger finden.* Ficin : *Si enim insanabiles videremur, re dimissa omni de me meisque consilio abstineret.*

PAGE 74. — . . . . Établir une convention, une loi inviolable, et même un serment (c'est la règle), avec un enseignement digne des Muses et des exercices analogues à cet enseignement, en prenant à témoin Dieu, maître de toutes choses présentes et futures, et le souverain père de ce Dieu, de cette cause qu'un jour, si nous devenons de vrais philosophes, nous connaissons tous clairement, autant que cela a été donné au génie de l'homme. BEKKER, p. 426 : καὶ χρῆσθαι συνθήκη καὶ νόμῳ κυρίῳ, ὃ ἐστὶ δίκαιον, ἐπομύνοντας σπουδῇ τε ἅμα μὴ ἀμούσῳ καὶ τῇ τῆς σπουδῆς ἀδελφῇ παιδείᾳ, καὶ τὸν τῶν πάντων θεὸν ἡγεμόνα τῶν τε ὄντων καὶ τῶν μελλόντων τοῦ τε ἡγεμόνος καὶ αἰτίου

πατέρα κύριον ἐπομύνοντας, ὅν, ἂν ὄντως φιλοσοφῶμεν, εἰσόμεθα πάντες σαφῶς εἰς δύναμιν ἀνθρώπων εὐδαιμόνων.

La première partie de cette phrase, depuis καὶ χρῆσθαι jusqu'à τὸν τῶν πάντων θεόν, est une sorte d'invitation à une société secrète avec serment, un retour au pythagorisme qui trahit un imitateur maladroit de Platon. La seconde partie, καὶ τὸν τῶν π. θ., paraît à Tiedemann une interpolation de quelque chrétien platonicien. Pour moi, cette phrase ne me paraît pas être interpolée, mais venir de la même main qui, dans ces lettres, a écrit tant d'autres phrases semblables, plus affectées que profondes, et superficiellement alexandrines.

## PAGE 96.

La Lettre vii<sup>e</sup> est de beaucoup supérieure aux autres. Plutarque, dans la vie de Dion, s'en est servi, et Boeckh la regarde comme seule authentique ; mais il nous est impossible d'admettre que jamais Platon ait écrit les lignes suivantes : « Je n'ai jamais rien écrit et je n'écrirai jamais rien sur ces matières. Cette science ne s'enseigne pas, comme les autres, avec des mots ; mais, après un long commerce, et une vie passée ensemble dans la méditation de ces mêmes choses, elle jaillit tout à coup comme une étincelle, et devient pour l'âme un aliment qui la soutient à lui seul, sans autre secours. Je sais bien que mes écrits ou mes paroles ne seraient pas sans mérite ; s'ils étaient mauvais, j'en aurais un grand chagrin. Si j'avais cru qu'il était bon de livrer cette science au peuple par mes écrits ou par mes paroles, qu'aurais-je pu faire de mieux dans ma vie que d'écrire une chose si utile aux hommes, et de faire connaître à tous les merveilles de la nature ? »

PAGE 98. — C'est cette même insuffisance qui empêchera toujours un homme sensé d'avoir la témérité d'ordonner ici ses pensées en une théorie, et encore en une théorie inflexible, comme cela peut avoir lieu pour des images sensibles.

Au lieu de cela, lisez :

«C'est cette même insuffisance qui empêchera toujours un homme sensé d'avoir la témérité d'ordonner ses pensées en une théorie, et encore en une théorie immuable, comme cela arrive lorsqu'elle est fixée par l'écriture. BEKKER, p. 462 : ὧν ἕνεκα νοῦν ἔχων οὐδείς τολμήσει ποτὲ εἰς αὐτὸ τιθέναι τὰ νενοημένα, καὶ ταῦτα εἰς ἀμετακίνητον, ὃ δὴ πάσχει τὰ γεγραμμένα τύποις.

*Ibid.* — Quand l'âme cherche à connaître l'être, et non les qualités. BEKKER, p. 463 : Οὐ τὸ ποιὸν τι, τὸ δὲ τί ζητούσης εἰδέναι τῆς ψυχῆς.

Tὸ δὲ τί pour l'essence ne se trouve pas dans Platon, et trahit déjà des habitudes de langage péripatéticien qui placent la composition de cette lettre après Aristote.

*Ibid.* — Ce qui, tombant aisément sous les contradictions des sens, des mots et des images, ne remplit l'esprit de tout homme que de doutes et d'obscurités. BEKKER, p. 463 : αἰσθήσεσιν εὐέλεγκτον τό τε λεγόμενον καὶ δεικνύμενον αἰεὶ παρεχόμενον ἕκαστον, ἀπορίας τε καὶ ἀσαφείας ἐμπίπλησι πάσης ὡς ἔπος εἰπεῖν πάντ' ἄνδρα.

Avec Schlosser (p. 190) je soupçonne ici quelque altération dans le texte, et je ne donne ma traduction que comme une conjecture et un premier essai.

PAGE 100. — S'il avait mis par écrit ce qu'il avait de sérieux dans l'âme, c'est alors qu'il faudrait dire : Ce ne sont pas les dieux..... BEKKER, p. 466 : εἰ δὲ ὄντως αὐτῶ ταῦτ' ἐσπουδασμένα ἐν γράμμασιν ἐτέθη, ἐξ ἄρα δὴ εἰ ἔπειτα, θεοὶ μὲν οὐ, βροτοὶ δὲ φρένας ὄλεσαν αὐτοί.

Schlosser soupçonne à tort que ce texte est corrompu. Évidemment il y a ici les débris d'un hexamètre. C'est le vers

d'Homère (*Iliad.*, XII, 234) : Ἐξ ἄρα δὴ τοὶ ἔπειτα θεοὶ φρένας ὄλεσαν αὐτοί.

PAGE 119. — Mais je puis te donner, pour toi et les colonies, des conseils qui paraîtront peut-être frivoles dans ma bouche, comme dit Hésiode, et qui cependant sont difficiles à trouver. BEKKER, p. 496 : συμβουλεύσαι μέντοι ἔχω σοί τε καὶ τοῖς οἰκισταῖς, ὁ εἰπόντος μὲν ἐμοῦ, φησὶν Ἡσίοδος, δοῦναι ἂν εἶναι φαῦλον χαλεπὸν δὲ νοῆσαι.

Il m'a été impossible de retrouver dans Hésiode le passage auquel il est fait ici allusion.

PAGE 121. — C'est dans ce dessein que je vous envoie un homme qui appartient aux pythagoriciens et à cette école, qui pourra, je crois, vous être utile, à toi et à Archytas. BEKKER, p. 498 : καὶ ἐγὼ νῦν τεῦτ' αὐτὸ παρασκευάζων τῶν τε Πυθαγορείων πέμπω σοὶ καὶ τῶν διαίρέσεων, καὶ ἄνδρα.....

D'abord, j'adopte ici la correction de Valois, que Bekker n'a point admise, et qui donne καὶ τῶνδε αἰρέσεων, c'est-à-dire, de cette école, de l'école pythagoricienne. Ensuite, si on lit avec Bekker et tous les manuscrits καὶ ἄνδρα, pour expliquer les génitifs τῶνδε Πυθ. καὶ τῶνδε αἰρέσ., il faut sous-entendre τὸ βιβλίον οὐ τινὰ βιβλία. Schlosser, qui ne connaît pas ou n'admet pas la correction de Valois, traduit (p. 62) : *etwas auch der Schule der Pythagoreer und etwas über die logische Unterschiede*. Mais il ne paraît pas qu'il soit ici question d'un envoi d'ouvrages pythagoriciens, encore moins d'ouvrages sur la logique; du moins n'est-il pas fait la moindre allusion à un pareil envoi dans tout le reste de la lettre. Il semble qu'il s'agit particulièrement d'un ami, d'un conseiller que Platon envoie à Denys. Voilà pourquoi, puisqu'un manuscrit cité par Bekker retranche καὶ avant ἄνδρα, je propose de rapporter ἄνδρα à τῶν τε Πυθαγορείων καὶ τῶνδε αἰρέσεων, sans attacher d'ailleurs grande

importance à cette correction dans un texte si peu digne d'intérêt.

PAGE 122. — Quant aux objets que tu m'as recommandé de t'envoyer, j'ai acheté l'Apollon : c'est l'ouvrage d'un jeune artiste de mérite nommé Léocharès.

Ce passage est, je crois, le seul avec celui de Pausanias, *Att.* III, qui attribue à Léocharès une statue d'Apollon. Pausanias nous apprend que cette statue était placée dans le Céramique. L'auteur de la Lettre XIII ajoute que cet Apollon était l'ouvrage de Léocharès dans sa jeunesse. Sillig, dans son *Catalogue*, à l'article de Léocharès et de l'Apollon du Céramique, ne cite point ce passage, et s'avise de le citer pour les statues de Jupiter et du Peuple qui étaient au Pirée et de la main de Léocharès, comme nous l'apprend Pausanias, *Att.* I. Notre treizième Lettre ne dit pas un mot de ces deux dernières statues.

PAGE 123. — Il t'importerait beaucoup de rembourser le plus tôt possible ce qu'on t'aura avancé ; autrement on n'obtient pas d'avances ; il faut attendre jusqu'à ce qu'il arrive un exprès de ta part, et c'est un inconvénient, et de plus une honte. BEKKER, p. 500 : ἐπεὶ καὶ ἂν τί σοι αὐτῷ διαφέρῃ μέγα, ὥστε ἀναλωθὲν μὲν ἤδη ὄνησαι, μὴ ἀναλωθὲν δὲ ἀλλ' ἐγγρομισθὲν, ἕως ἂν τις παρὰ σου ἔλθῃ, βλάψαι, πρὸς τῷ χαλεπῷ τὸ τοιοῦτον σοὶ ἐστὶ καὶ αἰσχρὸν.

J'avoue que j'ai traduit cette phrase, comme Schlosser avait fait avant moi, plutôt par conjecture que littéralement ; car le texte me paraît altéré. J'incline à penser que le premier ἂν τι est interpolé et vient du second ἂν τις.

PAGE 125. — Quant au signe qui distingue mes lettres sérieuses de celles qui ne le sont pas, je pense que tu ne l'as point oublié, etc. Je commence mes lettres sérieuses par Dieu, et les autres par les dieux.

A ce compte, nous n'aurions de Platon ni lettres sérieuses ni non sérieuses, aucune des Lettres qui sont venues jusqu'à nous sous son nom ne commençant ni par Dieu ni par les Dieux. D'ailleurs, cette distinction est d'une puérité qui ne permet pas de la rapporter à Platon.

---

## AXIOCHUS,

### OU DE LA MORT.

---

J'ai eu sous les yeux l'édition générale de Bekker, une vieille édition grecque et latine d'un traducteur et d'un commentateur anonyme, insérée dans une espèce de compilation morale intitulée : *Doctrina recte vivendi ac moriendi* ; *Basilæ*, 1577 ; l'édition de Fischer (*Æschinis socratici dialogi tres* ; 4<sup>e</sup> édit., 1788) ; enfin l'édition de Boeckh (*Simonis socratici*, etc.).

Je ne connais pas de traduction française de ce dialogue.

PAGE 131. — Je me vois avec horreur gisant sous terre, difforme, privé de sentiment. . . . BEKKER, p. 508 :  
*ἀειδής δὲ καὶ ἄγευστος.*

L'éditeur anonyme, Fischer et Boeckh lisent *ἄπυστος* au lieu d'*ἄγευστος* ; c'est la correction d'Henri Etienne ; mais tous les manuscrits et la seconde édition de Bâle donnent *ἄγευστος*. Ficin : *visu gustuque captus*. J'ai suivi la leçon des manuscrits, qui m'a paru fort admissible.

*Ibid.* — La nature nous a donné cette enveloppe pour notre malheur ; car les plaisirs qui y sont attachés sont superficiels, passagers, et suivis d'un cortège de

maux ; tandis que ses peines sont profondes, durables et sans mélange de plaisir. BEKKER, p. 509 : ὧ τὰ μὲν ἡδοντα μυχιαῖα καὶ πτηνὰ καὶ εἰς πλείους ἐδύνας ἀνακεκραμένα, τὰ δὲ ἀλγεινὰ ἀκραιφνῆ καὶ πολυχρόνια καὶ τῶν ἡδόντων ἄμοιρα.

On voit par les notes de l'auteur anonyme que déjà au seizième siècle les avis étaient très-partagés entre μυχιαῖα et ἀμυχιαῖα. Il me paraît évident qu'il faut ἀμυχιαῖα, en opposition à ἀκραιφνῆ ; c'est l'avis d'Henri Étienne, de Fischer et de Boeckh, et c'est la leçon de l'excellent manuscrit A. Tous les autres manuscrits donnent μυχιαῖα, et Bekker les a suivis. Ficini : *Quæ dulcia sunt adulterina*, comme s'il avait lu μοιχιά.

PAGE 133. — Tout le temps de la jeunesse s'écoule sous des gouverneurs. . . . . BEKKER, p. 510 : καὶ πᾶς ὁ τοῦ μεираκισκοῦ πόνος ἐστὶν ὑπὸ σωφρονιστᾶς, etc.

Πόνος est la leçon de tous les manuscrits ; mais on ne comprendrait pas ce que pourrait vouloir dire : πόνος ἐστὶν ὑπὸ σωφρονιστᾶς, toutes les peines de la jeunesse sont sous des gouverneurs. Il faudrait, ce semble, πόνος γίγνεται ἐκ οὐ παρὰ σωφρονιστῶν, et encore cela ne serait pas vrai : toutes les peines de la jeunesse ne viennent point de ses gouverneurs. La substitution de χρόνος à πόνος satisfait à la fois et la raison et la grammaire, et depuis Henri Étienne cette correction est la leçon adoptée par tous les éditeurs, excepté Bekker.

PAGE 133. — Quand il est inscrit au nombre des adolescents, à l'âge où la contrainte est plus insupportable encore, viennent le Lycée, l'Académie.

Il est clair que Platon n'a pu parler du Lycée ; il est même fort douteux qu'Eschine le socratique ait pu le faire. A entendre l'auteur de l'*Axiochus*, le Lycée et l'Académie devaient être déjà des institutions anciennes, en possession d'attirer la jeunesse, et comme passées en proverbe pour dire les



écoles. Eschine, qui avait entendu Socrate, n'a pu vieillir assez pour parler ainsi de l'école d'Aristote.

*Ibid.* — Il serait trop long de réciter les passages des poètes qui dans leurs chants les plus divins, etc. : BEKKER, p. 511 : οἱ ποιήμασι θειοτέροις, etc.

Tous les manuscrits donnent ποιήμασι. Fischer, comme Bekker, a suivi cette leçon. On ne voit pas pourquoi Boeckh préfère celle de Stobée, στόμασι, sous ce prétexte que le comparatif θειοτέροις irait mal avec ποιήμασι; mais ici le comparatif a la force du superlatif : dans la partie de leurs chants plus divine que les autres.

Cicéron, dans le premier livre des *Tusculanes*, pour prouver que la mort n'est point un mal, s'appuie de plusieurs arguments qui se trouvent dans l'*Axiochus*; il cite même l'exemple d'Agamède et de Trophonius, et celui de la prêtresse d'Argos (1, 47). Toutefois il a pu prendre ces exemples ailleurs; l'*Axiochus* n'est jamais cité dans ce premier livre, et pas une phrase n'y est traduite ni même imitée.

Cette phrase de l'*Axiochus* : La mort n'existe ni pour les morts ni pour les vivants; elle n'est pas pour toi, puisque tu n'es pas mort; et si tu mourais, elle ne serait pas davantage pour toi, puisque tu ne serais plus, » semble bien imitée de la fameuse maxime d'Épicure : O mort, si je suis, tu n'es pas, et si tu es, je ne suis pas (Diog. Laert., x, 125). Il est absolument impossible que l'auteur de l'*Axiochus* n'ait pas eu cette maxime sous les yeux, et s'il en est ainsi, voilà ce petit dialogue enlevé à Eschine.

Enfin l'idée d'un bon démon (p. 138) renferme implicitement la doctrine des bons et des mauvais démons, qui ne se trouve pas dans Platon, pour lequel les démons sont essentiellement bons, en tant que ministres des dieux.

---

## DU JUSTE.

---

J'ai eu sous les yeux l'édition générale de Bekker et l'édition particulière de Boeckh.

Ce dialogue, ainsi que les suivants, n'a jamais été traduit en français.

Nul manuscrit ne donne les interrogations et les réponses proposées par Boeckh ; Bekker les a donc supprimées. Sans les croire indispensables, je les ai admises pour la plus grande aisance du dialogue.

PAGE 143. — Nul n'est volontairement méchant ni involontairement heureux. BEKKER, p. 519 : οὐδαίς ἐκὼν πονηρὸς, οὐδ' ἄκων μάκαρ.

Quel est l'auteur de ce vers ?

---

## DE LA VERTU.

---

J'ai eu sous les yeux l'édition générale de Bekker, et les éditions particulières de Fischer et de Boeckh.

Je n'ai à faire aucune remarque philologique sur ce dialogue, dont le texte n'offre aucune difficulté.

## DÉMODOCUS.

Nous n'avons eu pour ce dialogue que l'édition générale de Bekker.

PAGE 156. — Si, d'un autre côté, un homme sage peut donner des conseils à des gens sans expérience, il serait en état à lui tout seul de vous conseiller, si vous ne savez pas; et quand tous vous sauriez, n'aboutiriez-vous pas au même but? De sorte qu'après avoir une fois entendu celui-là, vous n'auriez plus qu'à vous retirer. BEKKER, p. 529 : *ικανος δὴ πού ἐστι καὶ εἰς συμβουλευσαι τοῖς ἐπισταμένοις ὑμῖν.*

Cette phrase présente une alternative : Si vous ne savez pas, un seul conseiller habile suffit, et il suffit encore si vous savez. Donc il faut *τοῖς μὴ ἐπισταμένοις ὑμῖν*, sans quoi l'alternative n'est pas complète, et la différence entre les deux membres de phrase est mal exprimée. Cependant nul manuscrit ne donne *μή*.

Ce petit dialogue est aussi sophistique dans la forme qu'insignifiant dans le fond. A la diction près, il ressemble à quelques-uns de ces exercices de dialectique et de rhétorique dont Libanius nous a laissé tant d'exemples. Il pourrait être attribué à un des plus mauvais sophistes, bien plus vraisemblablement qu'à aucun élève de Socrate. Ajoutez que le nom de Socrate ne s'y trouve pas, et qu'aucune donnée tirée de cet écrit lui-même ne peut nous en faire conjecturer l'époque.

---

## SISYPHE.

---

Je n'ai eu que l'édition générale de Bekker.

Ce petit dialogue n'a nul intérêt comme aussi nulle difficulté. L'auteur cherche à imiter çà et là quelques formes de la conversation de Socrate sur un fond de la plus absolue insignifiance.

---

## ÉRYXIAS,

### OU DE LA RICHESSE.

---

J'ai eu pour ce dialogue l'édition générale de Bekker, et les éditions particulières de Fischer et de Boeckh.

PAGE 176. — Ici Éryxias prit la parole.

Les manuscrits donnent Érasistrate, et non pas Éryxias ; et Bekker a suivi les manuscrits. En effet, Érasistrate est un des personnages du dialogue. Cependant, avec Fischer et Boeckh, j'ai cru devoir lire Éryxias, parce qu'il paraît convenable de faire intervenir un peu plus tôt Éryxias dans un dialogue qui porte son nom, et qu'ensuite, lorsque Éryxias

interrompt la conversation avec humeur (p. 178), il a bien l'air de ne pas paraître pour la première fois.

Il ne faut pas confondre l'*Éryxias* avec les dialogues précédents, le *Sisyphé*, le *Démodocus*, etc., etc. Il est, ainsi que l'*Axiochus*, un véritable dialogue socratique, sans grandeur ni profondeur, mais ingénieux et gracieux, avec une conclusion honnête.

## DÉFINITIONS.

Je n'ai eu sous les yeux que l'édition générale de Bekker.

Ces définitions, quelquefois empruntées à Platon, le plus souvent sans aucun rapport avec ses principes, sont hérissées d'une multitude de petites difficultés que nous ne nous flattons pas d'avoir toujours bien résolues.

PAGE 196. — La délicatesse consiste à sacrifier un peu de son intérêt et de son droit. BEKKER, p. 567 : *Ἐπιείκεια δικαίων καὶ συμφερόντων ἐλάττωσις.*

Est-ce bien là le véritable sens ?

PAGE 197. — La dignité est une majesté qui résulte d'une raison droite et sérieuse. BEKKER, p. 568 : *Μεγαλοπρέπεια ἀξίωσις κατὰ λογισμὸν ὀρθὸν τὸν σεμνότατον.*

Ἀξίωσις, dans le sens de dignité et de majesté, n'appartient guère au siècle de Platon, ni même aux bons siècles de la grécité, pas plus que *λογισμὸς σεμνότατος*.

PAGE 197.—La convenance est le mélange de la franchise et de la prudence; c'est la régularité des mœurs. BEKKER, p. 568 : χρηστότης..... ἤθους σπουδαιότης.

Σπουδαιότης n'est pas commun; mais σπουδαιότης avec un génitif est unique.

PAGE 198. — L'amour est une preuve absolue d'affection. BEKKER, p. 569 : Ἀγάπησις ἀπόδειξις παντελής.

Je conviens que cette traduction est une simple conjecture. Ἀγάπησις n'est pas un mot de la langue de Platon ni de celle de son siècle; et ἀπόδειξις παντελής, pris absolument, m'est tout à fait inintelligible.

PAGE 200. — Le succès dans la discussion vient du coup d'œil sûr qui domine une question. BEKKER, p. 570 : Εὐπορία εὐκρίνεια κρατητικὴ τοῦ λογιζομένου.

Peut-être vaudrait-il mieux entendre par εὐκρίνεια l'art de faire des distinctions; car c'est avec des distinctions qu'on triomphe dans la discussion.

PAGE 201. — La sensation est. . . . un message de l'âme humaine vers le monde extérieur. BEKKER, p. 571 : Ψυχῆς διὰ σώματος εἰσάγγελσις εἰς ὄρας ἀνθρώπων.

Il faut convenir que ὄρας ἀνθρώπων est une expression bien extraordinaire, et dont il est bien difficile de déterminer le sens.

*Ibid.* — Le nom est une partie simple du discours, qui désigne tout ce à quoi l'on peut attribuer l'existence, excepté l'existence absolue. BEKKER, p. 571 : ὄνομα διὰ λεκτος ἀσύνθετος ἐρμηνευτικὴ τοῦ τε κατὰ τῆς οὐσίας κατηγορουμένου καὶ παντὸς τοῦ μὴ καθ' ἑαυτοῦ λεγομένου.

Si le sens que nous avons adopté a quelque fondement, cette phrase est tout à fait alexandrine ; elle est même plus digne de se trouver dans le traité de Denys l'Aréopagite sur les noms divins, que dans un traité attribué à Platon.

PAGE 202. — L'homme est un animal sans ailes, à deux pieds, et aux ongles plats.

Voyez Diogène de Laërte, à l'article de Diogène le Cynique, l. vi, c. 40.

PAGE 203. — L'art militaire est la connaissance de la guerre. BEKKER, p. 572 : Πολεμική ἐμπειρία πολέμου. — Plus bas : Συμμαχία κοινωνία πολέμου. — Plus bas encore : Νικᾶν κρατεῖν διαφερόμενον. -- Παίδευσις παιδείας παράδοσις. — Σώζειν τὸ περιποιεῖν ἀβλαβῆ.

Pures définitions de mots.

PAGE 205. — La punition est le remède de l'âme, quand elle commet des fautes.

Cette sentence est tirée du *Gorgias*.

PIÈCES DE VERS  
ATTRIBUÉES A PLATON.

---

PAGE 207. *Sur Agathon.* — Anthologia græca palat. (Ed. Jacobs ; Leipsick, 1814), v, 78. — Diog. Laërt., *Plat.* III, 29.

Aulu-Gelle (xix) cite aussi ces deux vers comme très-célèbres dans l'antiquité et attribués à Platon par de bonnes et anciennes autorités : *Neque adeo pauci sunt veteres scriptores qui eos Platonis esse philosophi affirmant, quibus ille adolescens lusserit, quum tragædiis quoque eodem tempore faciendis prælueret.*

Ibid. *A une mattresse qui résistait.* — Anth. gr. pal., v, 79. — Diog. Laërt., III, 31.

L'Anthologie donne pour titre à cette pièce : εἰς ἑταίραν τίνα δυσπιθῆ. = Casaubon et Ménage ont très-bien vu que le distique qui suit, à Xanthippe, Μῆλον ἐγὼ, est différent de cette pièce. L'Anthologie (v. 80) présente ce distique séparé, et Huebner l'a suivie dans sa nouvelle édition de Diogène de Laërte. Cette dernière pièce est ordinairement attribuée à Philodème.

Ibid. *Laïs consacre son miroir à Vénus.* — Anth. gr. pal., VI, 1.



Ausone a traduit les deux derniers vers (Lettre 55) :

At mihi nullus in hoc usus, quia cernere talem  
Qualis sum, nolo; qualis eram, nequeo.

PAGE 208. *Sur une grenouille en bronze* — Anth. gr. pal.,  
VI, 43.

Planude cite aussi cette pièce sans nom d'auteur. Il ne donne pas le huitième vers, qui a été écrit en marge. Brunck propose λιβάδων, au lieu de ναμάτων, qui ne peut entrer dans le vers. Au second vers, Jacobs propose de lire : τὸν βάτραχον κούφοις ἄλμασι τερπόμενον. Κούφοις ἄλμασι présente un sens plus clair que κούφαις λιβάσιν. Nous avons, dans la traduction, adopté la correction de Jacobs.

Ibid. *Sur Pindare*. — Anth. gr. pal., VII, 35.

L'Anthologie attribue à la fois cette pièce à Léonidas et à Platon. Dans Planude, elle est sous le nom de Léonidas. Plutarque la cite sans en nommer l'auteur.

Ibid. *Sur Dion*. — Anth. gr. pal., VII, 99. — Diog. Laërt., III, 29.

Apulée, dans son *Apologie*, cite ces vers à Dion, et traduit ainsi le cinquième :

Civibus ingenti in patria laudate jaces nunc.

*jaces* semblerait indiquer que Dion est mort; mais la traduction latine insérée dans l'édition de Ménage est toute différente :

Te patria ampla fovet, cumulat te civis honore.

et ce sens nous paraît le plus probable, à considérer l'ensemble de la pièce.

PAGE 209. *Sur Alexis*. — Anth. gr. pal., VII, 100. — Diog. Laërt., III, 31.

Nous avons entendu cette petite pièce comme la traduction latine que donne Ménage, et comme paraît l'avoir entendue Jacobs, Anth. gr., VII, note 99. Mais Apulée comprend autrement le premier vers :

Dixerit hic tantum quum nil nisi pulcher Alexis  
Extitit. . . . .

J'avoue ne pas saisir le sens renfermé dans ces mots.

PAGE 209. *Sur Archéanasse*. — Anth. gr. pal., VII, 217. — Diog. Laërt., III, 31.

Dans l'Anthologie, ces vers sur Archéanasse sont attribués à Asclépiade, avec des variantes que Ménage discute avec soin. Athénée (t. VII, p. 181, ed. Schweig.) les attribue à Platon, comme Diogène, et donne à peu près les mêmes leçons.

PAGE 209. *Sur des Érétriens ensevelis à Ecbatane*. — Anth. gr. pal., VII, 256.

Philostrate (Vie d'Apoll. de Thy., I, 1, c. 24, p. 31) cite ces vers sans en nommer l'auteur.

Ibid. *Sur des Érétriens ensevelis à Suze*. — Anth. gr. pal., VII, 259. — Diog. Laërt., III, 216.

Planude donne ces vers sans nom d'auteur.

PAGE 210. *Sur le tombeau d'un naufragé*. — Anth. gr. pal., VII, 265.

Ibid. *Même sujet*. — Anth. gr. pal., VII, 268.

mener à l'ordre. Mais puisque c'est toi qui proposes cette question, et que jusqu'ici la discussion ne l'a pas résolue, que ne dis-tu d'abord ton avis? — Pour moi, dit-il, je crois que la richesse est un bien. — J'allais ajouter quelque chose; mais Critias l'interrompant: tu crois donc, lui dit-il, qu'il est bon d'être riche? — Oui, je le crois, ou il faudrait, par Jupiter, que j'eusse perdu le sens; et je suis persuadé que tout le monde en tombera d'accord. — Et je suis sûr aussi, reprit Critias, que je forcerai tout le monde de convenir avec moi que pour certains hommes la richesse est un mal. Or, si c'était un bien véritable, comment serait-ce évidemment un mal pour quelques-uns? — Alors je pris la parole: si je vous trouvais tous deux discutant sur l'équitation et chacun de vous prétendant savoir le mieux monter à cheval, et que je fusse moi-même un bon écuyer, je tâcherais de mettre fin à votre dispute, et je rougirais de ne pas faire tout ce qui serait en mon pouvoir pour vous mettre d'accord; car, quel que soit le sujet de votre dispute, si vous ne vous accordez point, vous vous séparerez infailliblement avec plus d'aigreur que d'amitié. Mais aujourd'hui que la discussion en est sur un point qui vous occupera toute votre vie, qu'il est du plus haut intérêt de savoir si la recherche de la richesse est une chose utile ou non; et cela, quand les Grecs, loin de la mépriser, l'ont toujours regardée comme du plus grand prix, le premier conseil que les pères donnent à leurs fils, lorsqu'ils pensent qu'ils ont atteint l'âge de la réflexion, étant de chercher à s'enrichir: on l'estimera selon ce que tu auras: si tu n'as rien, tu ne vaudras rien; dans cette ardeur générale à poursuivre la fortune, et quand tous deux, d'accord sur le reste, vous différez de sentiment sur cette importante matière; puisque votre différend sur la richesse n'est pas de savoir si elle

\*

est noire ou blanche, lourde ou légère, mais bien si elle est bonne ou mauvaise; et qu'un différend sur le bien et le mal doit plus que tout autre vous désunir, malgré les liens d'amitié et même de parenté qui vous attachent l'un à l'autre, je ne souffrirai point, tant que cela sera en mon pouvoir, qu'il y ait entre vous de la division sur ce point, et si je pouvais moi-même vous dire la vérité là-dessus, je finirais bientôt votre querelle; mais comme je ne le puis pas, et que chacun de vous croi-  
pouvoir ramener l'autre à son sentiment, je suis prêt à vous aider de toutes mes forces. Commence donc, Critias, à nous prouver ce que tu as promis. — Eh bien, dit-il, pour continuer comme j'ai fait en commençant, je demanderais volontiers à Éryxias s'il y a des hommes justes et des hommes injustes? — Par Jupiter, dit celui-ci, il y en a sans aucun doute. — Eh quoi! crois-tu que celui qui parvient avec de l'argent à séduire les femmes de ses voisins commette une injustice, quand les principes de l'État et les lois le défendent? — Il fait une injustice, je le crois. — Mais s'il est riche, s'il a de l'argent, et qu'il veuille être injuste, il pourra l'être; si, au contraire, il est sans fortune, s'il n'a aucun moyen de satisfaire ses désirs, il ne pourra commettre la faute dont nous parlions: il est donc plus utile pour lui qu'il ne soit pas riche, puisque cela l'empêche d'exécuter ses mauvais desseins. Dis-moi encore: crois-tu que la maladie soit un bien ou un mal? — Un mal. — Eh bien, crois-tu qu'il y ait des hommes intempérants? — Oui, je le crois. — Or, il serait avantageux à la santé de l'homme intempérant de s'abstenir des festins et de tous les autres vains plaisirs; mais son intempérance l'empêche de résister à leur attrait: il vaudrait donc bien mieux pour lui de n'avoir pas de quoi satisfaire à ses désirs que de vivre au milieu de tous les moyens de se livrer à

ces jouissances ; car si ces moyens lui manquaient , il ne commettrait pas de fautes , même quand il le voudrait. — Critias parut avoir parlé avec tant de sens et de raison qu'Éryxias l'aurait volontiers battu , s'il l'avait osé devant tant d'auditeurs , tant il se trouvait humilié quand on lui prouva que son opinion sur la richesse était fautive. Voyant l'état d'Eryxias et craignant que la querelle n'allât bientôt jusqu'aux injures , je pris la parole et leur dis : j'ai entendu dernièrement au lycée le sage Prodicus de Céos nous tenir le même langage ; mais il parut si ridicule à tous les assistants que personne ne voulut le croire. Il arriva même qu'un tout jeune homme s'approcha en babillant , s'assit à côté de lui et le pressa vivement , en se moquant de lui , de donner les raisons de ce qu'il avait avancé. Et je vous assure qu'il réjouit ses auditeurs bien plus que Prodicus. Eh bien , dit Érasistrate , peux-tu nous faire part de ce qu'il a dit ? — Volontiers ; si je m'en souviens , voici à peu près ce qu'on a dit.

Le jeune homme lui demanda quand la richesse lui semblait un bien et quand elle lui semblait un mal. Prodicus lui répondit à peu près ce que tu as dit toi-même , que c'est un bien pour les hommes bous et vertueux et pour ceux qui connaissent l'usage des richesses , mais que , pour les méchants et ceux qui ne connaissent pas cet usage , c'est un mal. C'est comme toutes les autres choses : elles sont ce que sont ceux qui en font usage ; et c'est avec bien de la raison qu'Archiloque a dit :

Le sage est sage dans tout ce qu'il fait\*.

Ainsi donc , reprit le jeune homme , si quelqu'un me rendait sage de cette sagesse qui fait l'homme de bien , toutes choses me deviendraient bonnes , quoiqu'à leur égard il n'eût rien fait pour me rendre habile d'ignorant

\* *Archilochi Fragmenta. Poet. græc. minores*, t. 1, p. 292, ed. Gaisford.

que j'étais. Si on avait fait de moi un grammairien, tout serait pour moi grammatical, et tout musical si on m'avait rendu musicien; de même tout me deviendra bon si on me rend homme de bien. Prodicus ne convint pas de toutes ces propositions, mais seulement de la dernière. Crois-tu, continua le jeune homme, que les bonnes actions sont l'ouvrage de l'homme comme la maison qu'il construit? Ou bien faut-il que, si dans le principe elles ont été bonnes ou mauvaises, elles restent telles jusqu'à la fin? Prodicus sentant, je crois, le but de ce raisonnement, pour n'être pas vaincu devant tout le monde par un jeune homme (car en particulier cela lui eût été indifférent), répondit, avec beaucoup de finesse, qu'il croyait que les bonnes actions sont l'œuvre de l'homme. Crois-tu, reprit le jeune homme, que la vertu s'enseigne ou qu'elle soit innée?—Je crois qu'elle s'enseigne. — Mais, continua-t-il, ne regarderais-tu pas comme un imbécile celui qui voudrait devenir habile dans la grammaire, la musique, ou dans tel art que ce soit, en se contentant d'adresser des prières aux dieux, si, pour acquérir cette supériorité, il faut absolument être instruit par un autre ou s'instruire soi-même? — Prodicus en convint. — Ainsi, dit le jeune homme, quand tu pries les dieux de te rendre heureux et de te procurer des biens, tu ne leur demandes pas autre chose que de devenir bon et vertueux, puisque tout est bon pour les bons et mauvais pour les méchants : et si la vertu s'enseigne, il est évident que tu ne demandes autre chose aux dieux que de t'apprendre ce que tu ignores. Là-dessus je dis à Prodicus qu'il devait se féliciter d'avoir appris une chose si importante, s'il pensait que les dieux nous accordent à l'instant ce que nous leur demandons dans nos prières. Quand tu parcours la ville en priant les dieux de t'accorder des biens, tu ne sais

PAGE 210. *Même sujet.* — Anth. gr. pal., VII, 269.

Ibid. *Sur Aster.* — Anth. gr. pal., VII, 669-670. — Diog. Laërt., III, 29.

Apulée, dans son *Apologie*, cite et traduit ces deux distiques sur Aster. Il ne semble pas qu'ils fassent une même pièce. Voyez l'Antholog. græc., VII, note 669. Ausone a traduit le second distique.

PAGE 211. *Sur un noyer.* — Anth. gr. pal., IX, 3.

L'Anthologie attribue ces vers à Antipater ou à Platon. D'anciennes éditions les attribuent même à Straton. Ovide, dans son élégie intitulée *le Noyer*, traduit ainsi les derniers vers :

Fructus obest, peperisse nocet : nocet esse feracem,  
Quæque fuit multis, et mihi præda malo est.

Ibid. *Sur l'Amour.* — Anth. gr. pal., IX, 39. — Diog. Laërt., III, 33.

L'Anthologie de Planude attribue cette pièce à Musicius, en avertissant que quelques-uns l'attribuent également à Platon. La seule difficulté de texte est de savoir si ἄρει vient d'ἄρειω ou d'ἄρης. Ménage traduit : *Marti hæc dicenda nugamenta*, ce qui présente un sens plausible. Ambrosius et Aldobrandinus lisent ἄρει; mais la mesure s'oppose à cette leçon.

Ibid. *Sur un trésor.* — Anth. gr. pal., IX, 45. — Diog. Laërt. III, 33.

L'Anthologie et Diogène de Laërte donnent cette pièce sous deux formes différentes, qu'Ausone a traduites toutes deux. Telle que la donne Diogène de Laërte, elle est attribuée par Planude à Statyllius Flaccus.

PAGE 211. *Sur le temps.* — Anth. gr. pal., ix, 51.

PAGE 212. *Sur Sappho.* — Anth. gr. pal., ix, 506. Ibid

Ibid. *Sur une pierre de jaspé gravée.* — Anth. gr. pal.,  
ix, 747.

Cette pièce ressemble beaucoup à celle qui la précède dans l'Anthologie, et qui est attribuée à Polemon (ix, 746).

Ibid. *Sur une statue de Pan.* — Anth. gr. pal., ix, 823.

Ibid. *Sur un satyre.* — Anth. gr. pal., ix, 826.

Planude attribue aussi à Platon cette pièce, qui se trouve sans nom d'auteur dans le manuscrit du Vatican. Au second vers, Brunck, malgré Planude et le manuscrit déjà cité, propose de lire  $\chi\omega\phi\bar{\omega}$ , au lieu de  $\mu\acute{o}\nu\eta$ . Nous avons traduit d'après cette correction.

PAGE 213. *Sur un pin.* — Anth. gr. Planud. 13.

Au second vers, nous adoptons, au lieu de  $\chi\acute{\omega}\mu\omicron\nu$ , la leçon  $\chi\acute{\omega}\nu\omicron\nu$ , proposée par Scaliger et suivie par Brunck.

Ibid. *Sur la Vénus de Praxitèle.* — Anth. gr., Plan., 160.

Jacobs soupçonne le troisième vers de ne pas appartenir à Platon, parce qu'il manque dans la traduction qu'Ausone a donnée de cette pièce :

Vera Venus Cnidiam quum vidit Cyprida dixit :  
Vidisti nudam me, puto, Praxitele.  
Non vidi, nec fas. . . . .

Ibid. *Même sujet.* — Anth. Plan., 161.



Cette pièce est sans nom d'auteur dans l'édition de Florence. Jacobs la trouve indigne de Platon, et la regarde comme un jeu d'esprit de quelque grammairien.

Ibid. *Sur l'Amour endormi dans un bois.* — Anth., Plan., 210.

PAGE 214. *Sur le satyre de Diodore.* — Anth. Plan. 248.

Ibid. *Sur Aristophane.* — Anth., Appendix, 63.

Ce charmant distique est cité par Olympiodore (Vie de Platon, publiée par Ménage à la fin de l'édition de Diogène). Olympiodore donne τὸ περ οὔτι πεσεῖται Ζηλοῦσαι. Ménage croit qu'il faut lire ὅπερ οὔχι πεσεῖται Σητοῦσαι.

Ibid. *Platon brûlant ses poésies.* — Olympiodore (*ibid.*).

Olympiodore dit que Platon, dès qu'il eut connu Socrate, brûla ses tragédies, ses dithyrambes, et ses autres poésies, en prononçant ce vers.

---

## TESTAMENT DE PLATON.

---

Ce testament a tous les caractères d'authenticité. Toutefois, il est surprenant qu'on en trouve un autre dans Apulée (*De dogmate Platonis*, 1) : « Patrimonium in hortulo qui Academia junctus fuit, et in duobus ministris, et in patera, qua diis supplicabat, reliquit; auri tantum, quantum puer nobilitatis insigne in auricula gestavit. »

FIN.

---

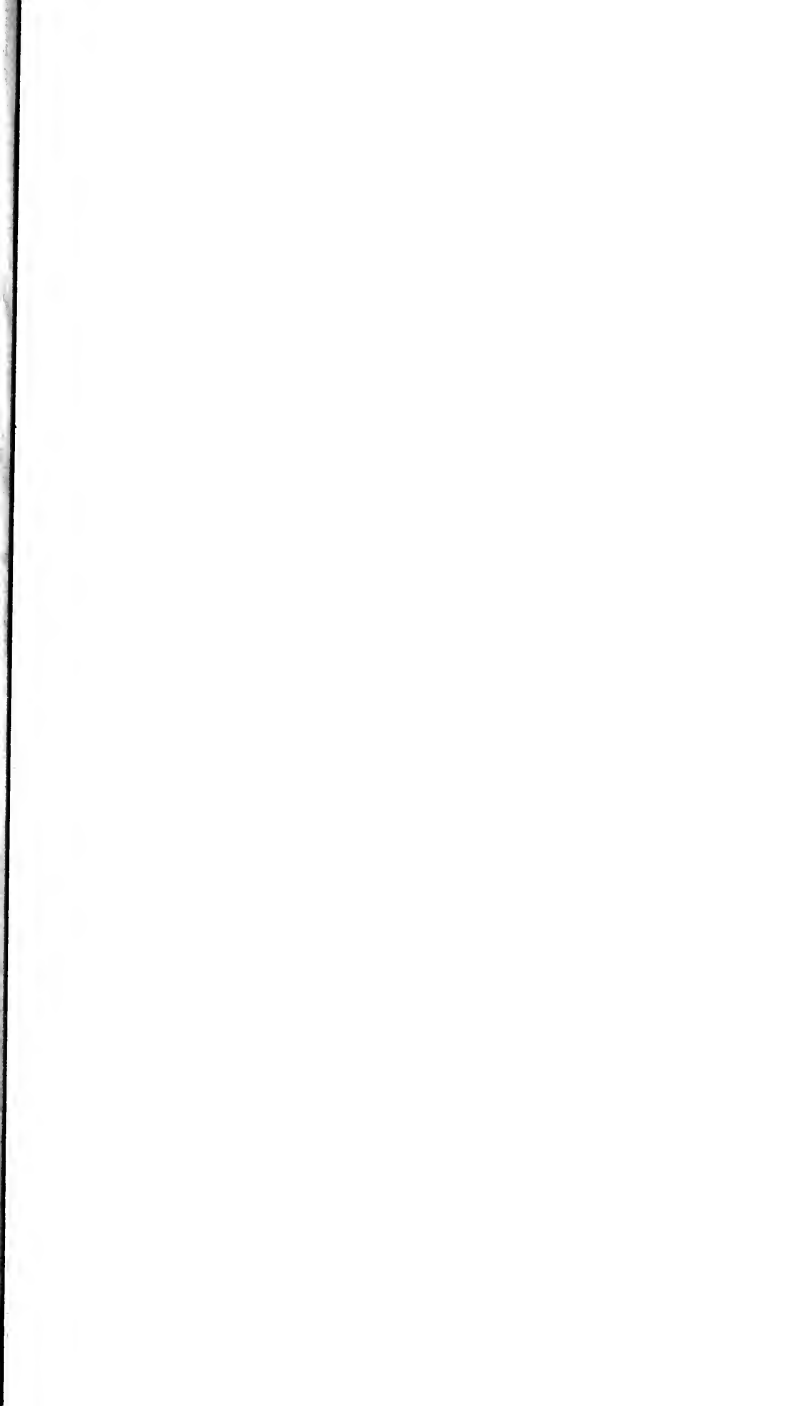
# TABLE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS CE VOLUME.

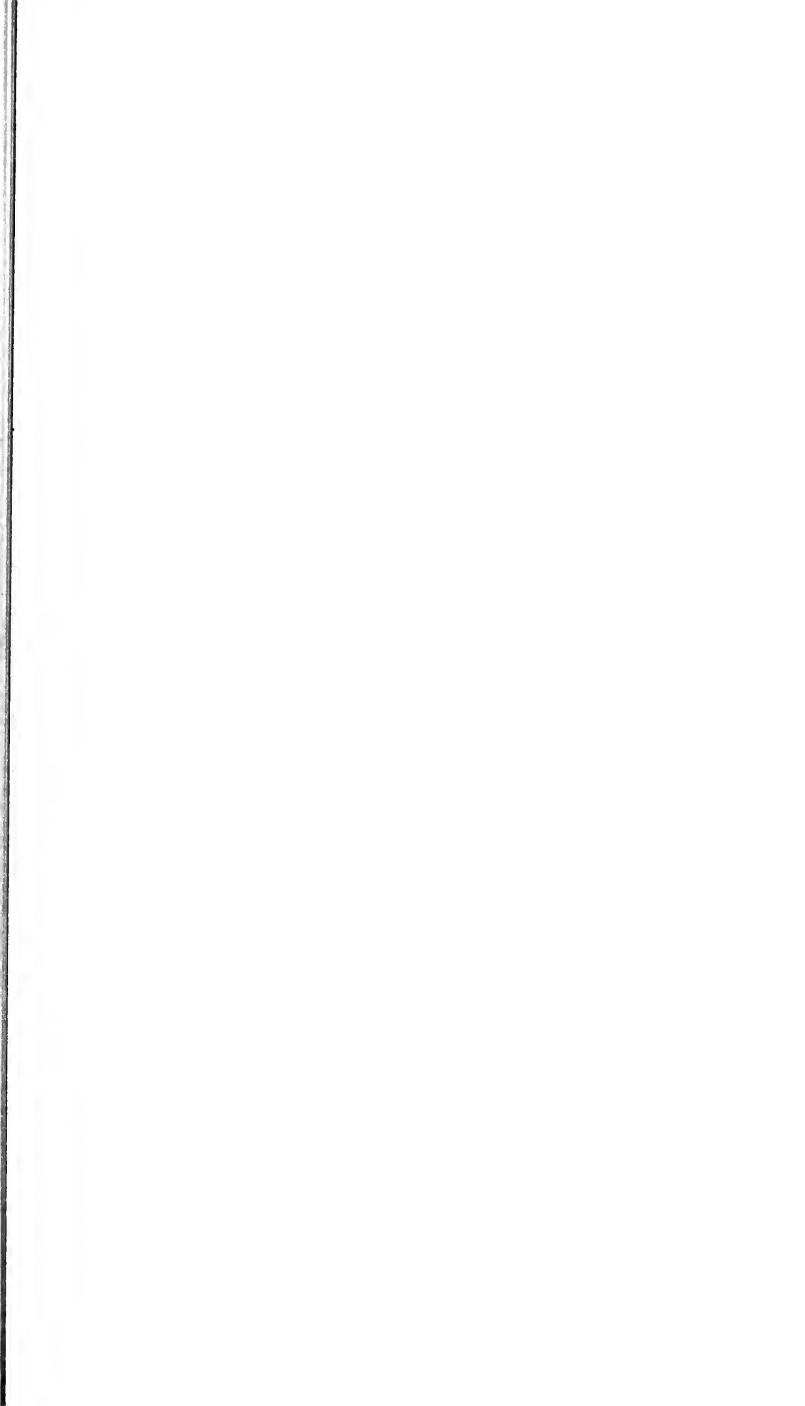
---

	Pages.
EPINOMIS.	1
MINOS.	31
CLITOPHON.	47
LETTRES.	54
AXIOCHUS.	129
DU JUSTE.	140
DE LA VERTU.	149
DÉMODOCUS.	156
SISYPHE.	166
ÉRYXIAS.	174
DÉFINITIONS.	194
PIÈCES DE VERS.	207
TESTAMENT.	215
Notes.	217













PLEASE DO NOT REMOVE  
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

---

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

---

B            Plato  
359            [Works. French. 1846,]  
C6            Œuvres de Platon  
t.11-12

