PLATON

ŒUVRES COMPLÈTES

TOME XIII — 2e PARTIE

Il a été tiré de cet ouvrage :

200 exemplaires sur papier pur fil Lafuma numérotés à la presse de 1 à 200.

COLLECTION DES UNIVERSITÉS DE FRANCE
publiée sous le patronage de l'ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ

PLATON

ŒUVRES COMPLÈTES

TOME XIII — 2e PARTIE

DIALOGUES SUSPECTS

SECOND ALCIBIADE — HIPPARQUE — MINOS — LES RIVAUX
THÉAGÈS — CLITOPHON

TEXTE ÉTABLI ET TRADUIT

PAR

JOSEPH SOUILHÉ
Docteur ès lettres.

[Maurice croiset et autres]

PARIS
SOCIÉTÉ D'ÉDITION « *LES BELLES LETTRES* »
95, BOULEVARD RASPAIL
1930

Conformément aux statuts de l'Association Guillaume Budé, ce volume a été soumis à l'approbation de la commission technique, qui a chargé M. A. Diès d'en faire la revision et d'en surveiller la correction en collaboration avec M. J. Souilhé.

INTRODUCTION

Les dialogues apocryphes.

A l'époque où les premiers éditeurs commencèrent à recueillir les œuvres de Platon, circulaient, sous le nom du philosophe, un bon nombre de dialogues dont personne n'admettait alors l'authenticité. Diogène-Laërce, à la suite du catalogue de Thrasylle, en cite une douzaine : la plupart d'entre eux nous sont inconnus. « Parmi les dialogues, écrit-il, on rejette unanimement *Midon* ou l'*éleveur de chevaux*, *Eryxias* ou *Erasistrate*, *Alcyon*, les *Akephaloi*[1] ou *Sisyphe*, *Axiochos*, *les Phéaciens*, *Démodocos*, *l'Hirondelle*, *la Semaine*, *Épiménide*. De ce nombre, l'*Alcyon* paraît être l'œuvre d'un certain Léon, comme le prétend Favorinus au chapitre v de ses *Commentaires*[2] ». D'autres

1. Le terme Ἀκέφαλοι est assez malaisé à comprendre. Signifie-t-il : les ouvrages dont l'auteur est incertain ? Mais on ne voit pas alors pourquoi les dialogues qui précèdent, *Midon*, *Eryxias*, *Alcyon* ne sont pas rangés dans la même catégorie que *Sisyphe* et les suivants. Faut-il entendre : des dialogues qui n'ont pas de préambule ? Mais ce sens ne conviendrait pas à l'*Axiochos*, par exemple. Peut-être faudrait-il lire, comme le conjecture Hermann, non pas ἀκέφαλοι ἢ, mais ἀκέφαλοι η'. Diogène signalerait, après *Alcyon*, 8 dialogues sans préambule dont il n'indique pas les titres. On pourrait compter parmi eux le περὶ δικαίου et le περὶ ἀρετῆς. Plusieurs critiques cependant n'admettent pas la lecture de Hermann et préfèrent conserver le texte de la vulgate. Cf. Pavlu, *Wiener Studien* I, p. 63-66, 1912; Alline, *Histoire du texte de Platon*, p. 36, note 1 ; H. Krauss, *Aeschinis Socratici reliquiae*, Leipzig, Teubner, 1911, p. 27, note 35.

2. Diog. L. III, 62.

titres nous ont encore été transmis par les anciens. Athénée signale un *Cimon* ; Doxopater, un *Thémistocle* ; enfin, une liste arabe qui remonterait à Théon de Smyrne fournirait également des indications nouvelles[1]. Peu de ces dialogues ont survécu à la ruine des grandes bibliothèques. A peu près seuls, les ouvrages rangés par Olympiodore dans la catégorie des νόθοι nous restent encore : *Sisyphe, Démodocos, Alcyon, Eryxias* et les *Définitions*[2]. Il faut ajouter *Axiochos,* mentionné par Diogène, et les deux petits écrits περὶ δικαίου et περὶ ἀρετῆς dont ne parlent ni Diogène ni Olympiodore. Ces quelques œuvres, presque toutes assez courtes et d'assez mince importance, figurent dans les manuscrits médiévaux. Au temps de Thrasylle, elles devaient être insérées en appendice dans le *corpus platonicum*[3]. On essayait cependant de déterminer leurs auteurs. Les *Définitions* étaient attribuées à Speusippe. Nous avons vu que Favorinus restituait l'*Alcyon* à un certain Léon, peut-être l'académicien Léon de Byzance, et tel était aussi l'avis d'Athénée[4]. Enfin, on a aussi songé à Eschine et on a mis à son compte quelques-unes de ces compositions. Suidas nous a conservé la liste non seulement des dialogues d'Eschine reconnus authentiques par Diogène-Laërce[5], mais encore d'une série d'écrits désignés par le terme Akephaloi (οἱ καλούμενοι Ἀκέφαλοι) et qui, très probablement, correspondent aux apocryphes mentionnés, sans indication de titres, par Diogène[6]. Ce sont : *Phédon, Polyaenos, Dracon, Eryxias, sur la Vertu, Érasistrate,*

1. Cf. Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* II[5], 1, p. 437, note 1.
2. *Prolégomènes,* ch. XXVI.
3. Alline, *op. cit.*, p. 37.
4. XI, 506 c, cf. Alline, p. 43.
5. II, 61.
6. II, 60.

les Skutikoi. Si l'on en croit Diogène, qui se réfère à Persée[1], une partie de ces *Akephaloi* serait l'œuvre de Pasiphonte d'Erétrie, mais une partie seulement. Les autres ne doivent pas être distingués, semble-t-il, des apocryphes platoniciens. Une confusion a dû se produire à cause, sans doute, de l'incertitude de l'auteur : les titres περὶ ἀρετῆς, *Erasistrate,* que l'on a séparé d'*Eryxias,* mais qui est en réalité une dénomination différente d'un même dialogue[2], ont été transportés indûment de la collection platonicienne à celle des ouvrages d'Eschine[3]. Quant à l'*Axiochos,* inscrit au catalogue d'Eschine parmi les dialogues authentiques, il est bien distinct de l'*Axiochos* pseudo-platonicien, comme en témoignent les fragments qui nous restent.

Les dialogues suspects.

Si certains dialogues accueillis dans le *corpus platonicum* étaient regardés sans aucun doute comme apocryphes, tous ceux qui avaient été classés en trilogies ou en tétralogies n'étaient pas pour cela considérés comme nécessairement authentiques. On en tenait plusieurs pour suspects déjà dans l'antiquité. Athénée, par exemple, nous rapporte que des critiques attribuaient à Xénophon le *Second Alcibiade* ; Élien n'acceptait pas en toute confiance l'*Hipparque* ; Thrasylle hésitait à désigner Platon comme l'auteur des *Rivaux* ; Proclus rejetait résolument l'*Epinomis.*

Les érudits modernes ne s'en sont pas tenus aux doutes des anciens. A l'examen, d'autres dialogues, comparés à ceux pour lesquels la question d'origine ne se pose pas, tellement elle est évidente, leur ont paru porter

1. II, 60, 61. Cf. l'explication du texte dans Krauss, *op. cit.*, p. 27, note 35.
2. Diog. L. III, 62.
3. Cf. Krauss, *op. cit.*, p. 7, note 1, p. 30.

des traces assez claires d'inauthenticité. La doctrine, la langue, la médiocrité littéraire, voilà des indices qui, maniés sagement, peuvent faire la lumière. Au cours du XIXe siècle, l'athétèse a été exagérée jusqu'à l'absurdité. Cependant, de l'aveu à peu près unanime des critiques les plus modérés, on note légitimement comme suspects et on ajoute à la liste des anciens : *Minos, Théagès, Clitophon.*

Origine de ces dialogues. Comment expliquer la présence de ces apocryphes au milieu des œuvres authentiques ? On sait que la collection des écrits composés par les chefs d'école nous est généralement parvenue, grossie de l'apport des disciples ou des imitateurs. Le *corpus* édité sous le nom d'Hippocrate contient une multitude de traités dont il est impossible d'identifier l'auteur, et qui reflètent la mentalité d'époques assez diverses et même d'écoles médicales opposées entre elles. L'édition de Démocrite comprenait non seulement les ouvrages de Leucippe et de Démocrite, mais encore ceux de l'école d'Abdère, mélangés aux premiers, sans qu'il fût possible de distinguer les uns des autres. De même, aux traités aristotéliciens se sont joints, au cours des années, de nombreuses dissertations qui se rattachaient aux doctrines du Lycée et ont fini par être englobées dans l'édition définitive d'Aristote. La collection platonicienne a subi un sort semblable. Il nous paraît très probable que les dialogues dits suspects, inscrits dans les catalogues d'érudits comme Aristophane de Byzance et Thrasylle, sont l'œuvre d'académiciens, désireux d'essayer leurs talents et de rivaliser avec leur maître. Placer ses travaux sous l'égide de celui qui les avait inspirés, c'était, en quelque sorte, un hommage naïf de reconnaissance, mais aussi une satisfaction

d'amour-propre, si la copie parvenait à donner l'illusion de l'original.

On ne peut, croyons-nous, assigner la même origine aux dialogues reconnus de bonne heure comme apocryphes. Ces derniers s'échelonnent entre le IVe et le Ier siècle. Leurs auteurs, des sophistes, peut-être, ou quelques sectateurs d'écoles socratiques, ne se contentent pas de plagier tel ou tel écrit célèbre de Platon, mais, pour achalander leurs productions, ou même pour mieux en assurer la vente, ils s'éclipsent derrière le nom du Maître. Les témoignages anciens nous certifient, en effet, que la cupidité ne fut pas un des moindres stimulants de la fraude. Surtout après la fondation des grandes bibliothèques d'Alexandrie et de Pergame, les bibliothécaires, avides d'augmenter leurs richesses intellectuelles, acceptaient facilement tout ce qu'on leur offrait comme provenant d'un écrivain en renom et payaient largement. Une telle accueillance et une telle libéralité étaient fort dangereuses et ne manquèrent pas de favoriser l'industrie des faussaires[1]. Plusieurs de nos dialogues apocryphes sortent, sans doute, de ces officines frauduleuses. On les vendait comme de Platon, et les conservateurs des bibliothèques les prenaient, au moins sous bénéfice d'inventaire. Mais on ne tarda pas à découvrir et à proclamer leur inauthenticité. Probablement l'édition d'Atticus, qui rangeait les dialogues suivant l'ordre tétralogique établi par Dercyllidès reproduit par Thrasylle, rejetait déjà en appendice les νοθευόμενοι[2].

Valeur de ces dialogues.

La valeur philosophique ou littéraire de ces compositions est généralement assez médiocre. Quelques-unes d'entre elles cependant ne

1. Cf. le témoignage de Galien, *De Nat. hom.* I, 42, de Diogène Laërce, à propos des ouvrages attribués à Ménippe, VI, 100, d'Ammonios, au sujet des livres d'Aristote, *Schol. in Arist.*, 28 a, 43...

2. Cf. Alline, *op. cit.*, p. 112-121.

manquent pas d'élégance, et le pastiche des *Rivaux*, par exemple, est assez heureux. Mais c'est du point de vue historique que ces œuvres présentent un réel intérêt. Elles font revivre en partie sous nos yeux l'activité intellectuelle de l'Académie et des milieux plus ou moins apparentés à l'école platonicienne. Nous savons par les témoignages anciens qu'il existait une multitude d'écrits provenant des cercles socratiques ou des cercles de rhéteurs et de sophistes. Quelques rares fragments sont seuls arrivés jusqu'à nous. Les dialogues pseudo-platoniciens peuvent nous donner une idée d'un genre de littérature qui gravita pendant des siècles autour des noms de Socrate et de Platon. Ils nous apprennent combien fut répandue la mode du dialogue inaugurée en Grèce au IVe siècle et qui visait probablement à reproduire les pittoresques conversations du vieux maître légendaire dont l'empreinte sur toute une génération avait été si puissante. Ils nous font connaître les thèmes en vogue ; ils nous révèlent naïvement, parfois maladroitement, les procédés, j'allais dire les trucs, en usage dans ces sortes de compositions, procédés que l'art de Platon estompe soigneusement. Aussi, par là, sont-ils fort instructifs pour la critique littéraire. A ces titres, les dialogues apocryphes méritent de figurer en appendice dans une édition complète des œuvres de Platon.

Notre édition comprend tous les dialogues reconnus généralement comme suspects, c'est-à-dire, le *Second Alcibiade, Hipparque, Minos, les Rivaux, Théagès, Clitophon*. Nous faisons exception pour l'*Epinomis* qui ne sera pas publié ici. Ce dialogue, en effet, nous semble devoir être séparé des précédents. Il pourrait être authentique, et la tradition contraire s'est établie sur un texte douteux de Diogène-Laërce et sur une appréciation très

personnelle et très peu sûre de Proclus. De plus en plus, les critiques modernes sont portés à restituer cet ouvrage à Platon. En tout cas, l'*Epinomis* a des rapports tellement étroits avec les *Lois* qu'il est préférable, pour le comprendre, de ne pas le dissocier de ce dernier écrit. Aussi la direction de l'Association Guillaume Budé a décidé de l'éditer en appendice aux *Lois*.

Pour les apocryphes, nous les reproduisons dans la 3e partie de ce volume, tels que les manuscrits nous les ont transmis, sauf l'*Alcyon* que l'on trouve également parmi les manuscrits de Lucien. Nous nous conformons ainsi à l'usage de plusieurs éditeurs modernes. L'*Alcyon* sera publié avec les œuvres de Lucien [1].

1. Je tiens à exprimer toute ma reconnaissance à M. A. Diès pour ses conseils si utiles et ses précieuses suggestions. Je remercie aussi ceux de mes élèves qui ont bien voulu me prêter leur concours pour la correction des épreuves.

CONSPECTUS SIGLORUM

A = Cod. Parisinus graecus 1807 (saec. IX).
P 1809 = Cod. Parisinus graecus 1809 (saec. XV).
P 1812 = Cod. Parisinus graecus 1812 (saec. XIV).
P 1813 = Cod. Parisinus graecus 1813 (saec. XV).
K = Cod. Parisinus graecus 1642 (saec. XV).
Z = Cod. Parisinus graecus 3009 (saec. XVI).
B = Cod. Bodleianus 39 (saec. IX).
O = Cod. Vaticanus graecus 1 (saec. X).
V = Cod. Vaticanus graecus 1029 B (saec. XII).
T = Cod. Venetus T (append. class. 4 nº 1, saec. XII).
E = Cod. Venetus 184 (saec. XV).
D = Cod. Venetus 185 (saec. XII).
S = Cod. Venetus 189 (saec. XIV ?).
W = Cod. Vindobonensis 54 (suppl. philos. graec. 7, saec. XII).
F = Cod. Vindobonensis 55 (suppl. philos. graec. 39, saec. XIII uel XIV).
Y = Cod. Vindobonensis 21 (saec. XIV ?).
L = Cod. Laurentianus 80.17 (saec. XV).
b = Cod. Laurentianus plut. 85.7 (saec. XIII uel XIV).
c = Cod. Laurentianus plut. 85.9 (saec. XIV).
z = Cod. Laurentianus plut. 59.1 (saec. XIV).
L 85.14 = Cod. Laurentianus plut. 85.14 (saec. XV).

L 85.6 = Cod. Laurentianus plut. 85.6 (saec. XII).

C 155 = Cod. Coislinianus 155 (saec. XIV uel XV).

w = Cod angelicus c 1.9 (saec. XVI).

Ang. C 1.4 = Cod. angelicus c 1.4 (saec. XII).

P = Cod. Palatinus Vaticanus 173 (saec. XI).

f = Cod. Palatinus Vaticanus 177 (saec. XV).

U 32 = Cod. Vaticanus urbinas 32.

Clem. Strom. = Clementis *Stromata*, ed. Otto Stählin, II, 1906.

Hippol. W. = Hippolyti *Refutatio omnium haeresium*, III. ed. P. Wendland, 1916.

Stob. W. H. = Joannis Stobaei *Anthologium*, ed. Wachsmuth-Hense, 5 vol. 1884-1923.

L Stobaei = Laurentianus Florentinus plutei VIII n. 22 (saec. XIV).

S Stobaei = Vindobonensis Sambuci (saec. XI).

M Stobaei = Escurialensis Mendozae (saec. XII).

A Stobaei = Parisinus (saec. XIV).

γρ(άφεται) = Variantes mises en marge dans le manuscrit.

i. m. = in margine.

s. l. = supra lineam.

exp. = expunxit.

XIV

SECOND ALCIBIADE

NOTICE

I

LE SUJET

Introduction, 138 a-d.

Sans autre préambule, sans description de lieu ou des personnages, la conversation s'engage *ex abrupto* entre Socrate et Alcibiade qui va prier la divinité (πρὸς τὸν θεόν, la personnalité du dieu n'est pas davantage précisée). La démarche du jeune homme semble, en effet, particulièrement grave. Alcibiade a-t-il réfléchi à la manière dont il fallait prier? Ignore-t-il que les dieux sont dans la disposition d'accorder à chacun ce qu'il demande? L'exemple d'Œdipe atteste que les prières des mortels peuvent être la source de maux immenses. Sans doute, mais Socrate, à son tour, oublie-t-il qu'Œdipe était un insensé? Un homme raisonnable n'aurait jamais formulé des demandes semblables à celles du héros de la légende. Cet exemple que Socrate vient d'introduire et qu'Alcibiade récuse, servira de point de départ à toute la discussion.

Première partie, 138 d-139 c.

Œdipe était un insensé, soit, mais la folie (μαίνεσθαι) est le contraire du bon sens (φρονεῖν). Nous savons aussi par ailleurs qu'on oppose aux gens de bon sens (φρόνιμοι) ceux à qui ce bon sens fait défaut (ἄφρονες). Or, contraint d'avouer que, pour une même réalité, il ne peut y avoir deux contraires et que, d'autre part, il n'y a pas d'intermédiaire entre φρόνιμος et ἄφρων, Alcibiade doit aboutir à cette conclusion : la folie (μανία) est identique au manque de bon sens (ἀφροσύνη).

Conclusion étrange, car il y a de par le monde si peu de gens qui jouissent pleinement du bon sens ! Les regarderons-nous tous comme des fous? Ce serait fort désagréable de songer qu'il nous faut vivre avec tant de fous ici-bas. Les faits obligent donc à reviser le raisonnement.

Deuxième partie, 139 c-143 c.

L'induction nous permettra de corriger notre affirmation précédente. La maladie est le contraire de la santé. Mais la maladie est un genre qui se subdivise en espèces : tous ceux qui sont malades ne sont pas sujets au même mal. — Nous en dirons autant de l'ἀφροσύνη. Elle est également un genre qui comprend bien des espèces et bien des degrés : il y a la μανία, mais il y a aussi la μεγαλοψυχία, et d'autres... Voilà donc mise au point la proposition énoncée plus haut de façon incomplète. Cependant, nous devons retrouver dans les espèces l'élément commun, constitutif du genre. Quelle est la caractéristique de l'ἀφροσύνη? Pour la découvrir, déterminons celle de son contraire. Le propre du φρόνιμος est de *savoir ce qu'il faut dire et faire.* Celui de l'ἄφρων sera donc *d'ignorer l'un et l'autre.* Un ignorant, au fond, tel était Œdipe, — et tels sont encore ceux qui, sans être fous comme lui, ne savent pas et demandent des maux, croyant que ce sont des biens. Alcibiade lui-même, si un dieu venait lui promettre la tyrannie, ne se possèderait plus de joie. Sait-il pourtant si elle lui serait ou non profitable? Donc, il est imprudent d'accepter ainsi au petit bonheur une offre ou de solliciter quoi que ce soit. De nombreux exemples pourraient illustrer cette thèse : exemples de tyrans qui ont trouvé dans le pouvoir, objet de leurs désirs, la cause de leurs malheurs, exemples de parents qui avaient souhaité la naissance d'enfants, sans prévoir l'avenir... Il est donc plus sage de prier suivant la formule très générale inspirée par un poète : ô Dieu, accorde-nous *les biens*; écarte de nous *le mal.*

Troisième partie, 143 c-150 b.

C'est donc l'ignorance du bien qui vicie la prière. Dans certains cas pourtant, l'ignorance est préférable. C'est lorsqu'on s'imagine que l'on connaît ce qui est bien, et qu'en fait on ne le sait pas. La fausse science est ce qu'il y a de pire. Elle rend dangereuse toute érudition, et mieux vaut ignorer que

d'avoir l'esprit meublé de techniques qui seront nécessairement néfastes pour les individus et les sociétés. Cette considération nous amène à conclure comme tout à l'heure : dans la prière, il faut user de beaucoup de prudence, ne pas se laisser guider inconsidérément dans ses requêtes par de fausses lumières et s'en tenir aux formules du poète énoncées plus haut, ou encore à la pratique des Lacédémoniens. Ces derniers priaient à peu près dans ces mêmes termes. Leurs offrandes étaient médiocres, mais ils furent pourtant mieux accueillis que les Athéniens dont les sacrifices abondants et somptueux ne corrigèrent pas les prières maladroites : ceux-ci s'imaginaient à tort que les dieux regardent plus aux dons et aux témoignages extérieurs qu'à la justice et à la sagesse de l'âme.

Conclusion, 150 b-fin.

La conclusion pratique sera qu'Alcibiade se tienne en repos pour l'instant. Sa μεγαλοψυχία l'empêchera, sans doute, de prier à la manière lacédémonienne. Qu'il attende donc d'être instruit par le maître dont les enseignements ne lui feront pas défaut. Ce maître, Alcibiade le couronne déjà, en présage de la victoire qu'il remportera certainement sur l'âme de son disciple.

II

LE THÈME « ALCIBIADE » ET LES DIALOGUES SOCRATIQUES

Les fragments qui nous ont été conservés, ainsi que la doxographie, témoignent que les rapports de Socrate et d'Alcibiade furent un thème largement exploité par la littérature philosophique ou sophistique. Parmi les œuvres de ceux que l'on appelle les petits socratiques, se trouvent un certain nombre de dialogues qui portent le nom d'*Alcibiade*. De quelques-uns, il ne reste que le titre[1], mais plusieurs extraits des compositions d'Antisthène ou d'Eschine sont parvenus jusqu'à nous. Enfin, nous possédons deux dialogues complets attribués à Platon.

1. Phédon d'Elis et Euclide de Mégare ont tous deux composé un *Alcibiade*. Cf. Diogène Laërce, II, 105 et 108.

Pourquoi ce sujet jouit-il si longtemps d'une telle faveur? La figure d'Alcibiade restait, sans doute, populaire : le jeune aristocrate représentait pour tous le type du bel animal humain, spontané dans ses réactions et incapable de se plier à la moindre discipline. Sa vigoureuse personnalité se prêtait, mieux que toute autre, aux développements dramatiques ou pittoresques. Mais un motif plus pressant inspirait les cercles socratiques. Le maître avait été condamné comme corrupteur de la jeunesse et le peuple désignait ceux qui avaient subi l'influence de son enseignement sophistique. En premier lieu, évidemment, on citait Alcibiade. Le rhéteur Polycrate, dans un pamphlet fameux, avait vulgarisé l'accusation[1]. Ne fallait-il pas répondre aux calomnies qui continuaient à courir après la mort de Socrate et, pour cela, exposer la vraie nature des relations qui avaient uni les deux hommes? Des procédés très divers furent mis en œuvre par ces apologistes. Xénophon, dans l'unique passage des *Mémorables* où il est question des rapports de Socrate et d'Alcibiade (I, 2), s'efforce de démontrer : 1° que les intentions d'Alcibiade, en se mettant à l'école de Socrate, étaient surtout ambitieuses; 2° qu'Alcibiade sut se contenir tant qu'il resta attaché à son maître, mais 3° qu'il eut aussi d'autres guides et que Socrate, par conséquent, ne peut être tenu pour responsable de ses folies.

Les dialogistes, eux, dramatisent les enseignements que le maître donnait à son disciple et font ressortir ainsi la pureté de vues et la sagesse des leçons socratiques. Les fragments qui subsistent permettent-ils d'établir la filiation des différents ouvrages d'Eschine, d'Antisthène, de Xénophon et des deux dialogues platoniciens? Dittmar a tenté l'épreuve[2], mais ses résultats restent bien fragiles. Les fragments d'Eschine ou d'Antisthène sont par trop rares pour justifier la thèse du critique allemand. Il ne suffit pas de rapprocher quelques bouts de textes ou quelques mots, ou encore de reconnaître une analogie entre les thèmes développés. D'autant plus que tous ces écrits devaient s'appuyer sur une tradition vivante : on se racontait, sans doute, des conversations de Socrate et d'Alcibiade. Certains thèmes très généraux,

1. Cf. Isocrate, *Busiris*, XI, 5.
2. H. Dittmar, *Aischines von Sphettos*, Berlin, Weidmann, 1912.

comme ceux que l'on croit deviner en juxtaposant des séries de textes d'Eschine et d'Antisthène, et qui reviennent constamment dans les œuvres socratiques, circulaient probablement dans le milieu des écoles, par exemple le lieu commun suivant : Alcibiade se croit heureux parce qu'il possède les biens extérieurs, mais, en fait, il est malheureux, et cela parce qu'il est ignorant de la seule science qu'il importe d'avoir, la connaissance de soi-même.

Une comparaison concluante nous paraît seulement possible entre les deux dialogues platoniciens et permet d'inférer que le *second Alcibiade* est postérieur au *premier* et dépend de celui-ci.

L'étude de la langue nous fixe déjà sur l'époque tardive de la composition. Des expressions comme εἰς τὸ παρῆκον τοῦ χρόνου (148 c), ἀν' ἕκαστον ἔτος (148 e), εἰπεῖν au sens de demander, 143 e... ne sont certainement pas attiques et dénotent une période relativement récente.

Mais le parallélisme d'idées que l'on constate entre les deux dialogues, les procédés d'imitation mis en œuvre, décèlent sans difficulté, d'une part le modèle, de l'autre, le plagiat. Un passage surtout nous semble caractéristique. Dans le *premier Alcibiade* (105 a et suiv.), Socrate veut aider son disciple à prendre conscience de son âme et lui dévoile ses propres sentiments : « Voici mon idée : si quelque dieu te disait : « Que préfères-tu, Alcibiade ? continuer à vivre « avec ce que tu as maintenant, ou mourir sur l'heure, ne « pouvant rien acquérir de plus? » oh! je crois bien que tu préférerais mourir. Quel est donc l'espoir qui te fait vivre? Je vais te le dire. Tu penses que si, un de ces jours, tu prends la parole devant le peuple — et tu comptes bien le faire prochainement — tu convaincras les Athéniens, du premier coup, que tu mérites bien plus de considération que Périclès ou tout autre avant lui, et tu te dis que, dès lors, tu seras tout puissant dans cette ville. Et si tu es puissant chez nous, tu le seras aussi chez les autres Grecs; que dis-je? non seulement chez les Grecs, mais encore chez les barbares qui habitent le même continent que nous. Seulement, si le même dieu te disait ensuite que tu dois te contenter de régner ici, en Europe, mais qu'il ne te sera pas donné de passer en Asie ni de rien entreprendre là-bas, j'imagine qu'à

ces conditions-là même tu ne voudrais pas vivre, ne pouvant remplir presque toute la terre de ton nom et de ta puissance[1] ».

Or, voici la réplique dans le *second Alcibiade*. Socrate, ici également, veut aider son imprudent disciple à prendre conscience de la portée de ses prières : « Et j'imagine, toi tout le premier, que le dieu auprès duquel tu te rends vienne à t'apparaître et te demande, avant que tu formules quelque prière, s'il te plairait de devenir tyran d'Athènes : au cas où tu jugerais la chose insignifiante et vraiment trop peu importante qu'il ajoute : et de toute la Grèce ; mais s'apercevant que tu crois encore avoir trop peu, à moins d'ajouter : de toute l'Europe, qu'il te fasse également cette promesse, puis se contente alors, sur ton désir, d'y joindre celle-ci : aujourd'hui même, tout le monde saura qu'Alcibiade, fils de Clinias est tyran, — tu t'en retournerais, j'en suis sûr, comblé de joie, comme venant d'obtenir les plus grands biens[2] ».

Les deux textes ne sont pas indépendants, malgré la différence des conclusions. Dans le dialogue sur la prière on saisit aisément le procédé d'imitation. L'auteur a certainement cherché à utiliser un développement pittoresque du *premier Alcibiade*, et cela au détriment de la logique. Socrate exposait, en effet, le thème suivant : il y a des gens qui, dans leurs prières, sollicitent pour eux des maux, s'imaginant demander des biens. La suite des pensées exigerait que, dans l'exemple choisi en confirmation du fait général, ce fût Alcibiade qui formulât sa demande. Or, il n'en est rien. Socrate continue : « si quelque dieu t'apparaissait et *t'offrait* la tyrannie ». Une telle saute d'idées ne s'expliquerait-elle pas par une attention trop exclusive apportée au modèle ?

Ailleurs, on constate encore la ressemblance des deux écrits. On retrouve non seulement un parallélisme entre les développements, mais encore des transferts de formules ou d'expressions. Ainsi les deux dialogues traitent presque dans les mêmes termes et au moyen d'exemples analogues le

1. *Premier Alcibiade*, 105 a, b, c (Traduct. M. Croiset, Platon, *Œuvres complètes*, t. I. Collect. Guillaume Budé).

2. *Second Alcibiade*, 141 a, b.

thème de la compétence dans les arts qui consiste à savoir reconnaître en chacun d'eux « le meilleur » selon toutes les conditions de personnes, de temps, de lieu[1]. Pour tous les arts, on peut s'adresser à des maîtres, apprendre d'eux ce βέλτιον qui se résume dans la pleine et entière conformité à toutes les règles de l'art[2]. Enfin le *second Alcibiade* insiste sur une doctrine socratique que le premier *Alcibiade* n'avait certes pas négligée : la pire des ignorances est celle qui s'ignore elle-même. On croit savoir et on néglige de chercher. Cette ignorance est la cause de toute action mauvaise ou répréhensible[3]. Le dialogue de la prière aime à amplifier cette thèse et expose longuement qu'il vaut mieux ne rien savoir que de s'illusionner sur ses propres connaissances.

Nous pouvons donc conclure à la dépendance d'*Alcibiade II* vis-à-vis d'*Alcibiade I*.

III

L'AUTEUR ET SON ÉPOQUE

Bien que le *second Alcibiade* soit mentionné dans la quatrième tétralogie de Thrasylle et que Diogène Laërce le range parmi les cinquante-six écrits reconnus authentiques (III, 57), il n'est pas possible cependant de l'attribuer à Platon. La langue seule, comme nous l'avons remarqué plus haut, dénote une origine plus tardive. L'antiquité, du reste, ne devait pas être tellement fixée sur l'auteur, puisque Athénée, rapportant le témoignage de Nikias de Nikaie, prétend que plusieurs regardaient ce dialogue comme une œuvre de Xénophon[4].

S'il n'y a pas moyen de restituer l'ouvrage à son véritable auteur, pourrions-nous déterminer du moins à quel milieu et à quelle époque il se rattache?

1. Comparer *Alcibiade I*, 107 d, 108 e et *Alcibiade II*, 145 b-e.
2. Comparer *Alcibiade I*, 108 b et *Alcibiade II*, 145 d.
3. *Alcibiade I*, 118 a.
4. Athénée XI, 506 c : ὁ γὰρ δεύτερος ὑπό τινων Ξενοφῶντος εἶναι λέγεται.

Le second Alcibiade et le stoïcisme.

Quelques critiques ont cru discerner dans le dialogue des tendances cyniques ou stoïciennes. Telle est, par exemple, l'opinion de Andreatta, de Karl Joël et de Raeder[1]. L'esprit qui anime ce petit écrit, affirment-ils, est, en somme, peu platonicien et rappelle davantage Zénon. Les développements des premières pages, où l'auteur relie à la notion de folie (μανία) celle d'ἀφροσύνη, ne sont-ils pas une paraphrase du fameux thème cynico-stoïcien ὅτι πᾶς ἄφρων μαίνεται? De plus, le mode de prière recommandé dans le *second Alcibiade* est celui même que prônait le Socrate des *Mémorables*, et que Diogène le Cynique conseillait également[2].

Ces raisons me paraissent insuffisantes à prouver la thèse qu'on se propose d'établir. Une étude attentive des textes montre combien le sens des formules auxquelles on se réfère s'écarte des conceptions stoïciennes. Loin d'admettre, comme les Stoïciens, que l'ἀφροσύνη puisse se ramener à la μανία, l'auteur du *second Alcibiade* rejette, au contraire, une pareille assimilation. Il fait de l'ἀφροσύνη un genre très général qui comprend bien des espèces, dont l'une est la μανία. Mais ce genre passe par toute sorte de degrés et va s'atténuant jusqu'à ne plus signifier que la simple sottise ou l'imprudence[3].

Quant à la forme de prière suggérée par Socrate, si on la trouve chez les Cyniques, elle était de même employée par les Pythagoriciens, comme en témoigne Diodore (X, 7). Or, c'est plutôt à ces derniers que l'emprunte le pseudo-Platon. Les deux vers cités dans le dialogue à l'appui de la recommandation, nous ont été précisément conservés, avec quelques modifications, par le grammairien Orion, comme provenant d'ouvrages pythagoriciens[4].

Ajoutons encore que plusieurs autres indices contredisent

1. B. Andreatta, *De libro qui Alcibiadis secundi nomen in fronte gerit Platoni abiudicando*, disput. Trient, 1870, Pr. ; Karl Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, Bd. I, p. 554 ; H. Raeder, *Platons philosophische Entwickelung*, p. 23.

2. Xénophon, *Mémorables* I, 3, 2 ; Diogène apud Iul. *in or.* VI, 199 b ; Diogène-Laërce VI, 42. — Cf. K. Joël, *l. c.*

3. 139 c-140 d.

4. *Alcibiade II*, 143 a et Stob. *Floril.* IV, 257.

formellement l'hypothèse de l'origine stoïcienne du *second Alcibiade*. Tandis que, par exemple, pour les Stoïciens, comme pour les Cyniques, la μεγαλοψυχία est la vertu par excellence, l'auteur du dialogue, au contraire, la considère comme un vice, une des manifestations de l'ἀφροσύνη (140 c). Il est également curieux, remarque justement Bickel[1], que la fameuse prière des Lacédémoniens, présentée comme la prière modèle par le Socrate du *second Alcibiade*, ait été amputée de l'addition signalée par Plutarque qui confirme le renseignement, mais le complète : les Lacédémoniens, nous dit-il, ajoutent à leurs demandes celle de pouvoir supporter les injustices[2]. Or, cette addition pourrait bien être d'inspiration stoïcienne. L'éthique post-aristotélicienne aime, en effet, à insister sur une attitude d'âme qui dénote la force de caractère et distingue le μεγαλόψυχος[3].

Le second Alcibiade et l'école d'Arcésilas

L'opposition aux doctrines cynico-stoïciennes paraît donc manifeste. Faut-il dès lors rattacher le dialogue aux courants philosophiques qui réagirent contre une interprétation nouvelle du stoïcisme? L'école d'Arcésilas, héritière des tendances platoniciennes, s'est toujours déclarée hostile aux doctrines du Portique, et la lutte entre les chefs des deux écoles fut parfois très vive[4]. Le *second Alcibiade* ne serait-il pas un écho de ces polémiques? Bickel l'a pensé[5]. Il interprète comme une attitude volontairement agressive cette opposition d'idées qui se manifeste de façon si nette dans le dialogue. Il croit aussi trouver un argument positif en faveur de sa thèse dans un passage où il reconnaît l'enseignement d'Arcésilas. « Ne te semble-t-il pas nécessaire, demande Socrate à son disciple, quand nous devons agir ou parler, que, d'abord, nous nous imaginions savoir, ou que nous

1. *Ein Dialog aus der Akademie des Arkesilas*, dans *Archiv für Gesch. der Phil.* XVII, 4, 1904, p. 471, 472.

2. *Alcibiade* II, 148 c et Plutarque, *Inst. Laced.*, 26, 239 a.

3. Cf. le traité du pseudo-Aristote περὶ ἀρετῶν... 5, 1250 b, 38 ; voir aussi le développement du paradoxe stoïcien : le sage ne subit pas d'injustice, dans Von Arnim, *Stoicorum Ueterum fragmenta*, III, nos 578, 579, 580.

4. Eusèbe, *Praep. euangelica*, 14, 733 b.

5. *Artic. cit.*

sachions en réalité, cela même que nous sommes prêts à dire ou à faire? » (144 d). Et plus loin : « Il est dès lors avantageux à la plupart des gens de ne rien savoir ni croire savoir, sinon ils auront plus à cœur d'agir comme ils savent ou croient savoir, et ce faisant, il leur arrivera le plus souvent plus de perte que de profit » (146 d). Ces textes ne visent-ils pas à établir une équivalence entre la science réelle et une illusion du savoir, entre εἰδέναι et οἴεσθαι εἰδέναι, ce qui est évidemment antiplatonicien? D'Arcésilas, au contraire, il nous est expressément rapporté par Cicéron (*Acad.* I, 45), qu'il ne mettait aucune différence entre les états psychologiques du *savoir* et du *croire savoir*, et Sextus Empiricus nous apprend que, sans préjudice de son scepticisme scientifique, il acceptait dans les questions de la vie pratique un seul critérium, la vraisemblance (*Adv. dogm.* I, 158).

A notre avis, l'argumentation de Bickel ne résout pas pleinement le problème. Pour saisir le vrai sens des textes allégués, il faut les replacer dans leur cadre : là seulement ils prennent toute leur valeur. On se rend compte alors que l'auteur du dialogue n'a pas songé à soutenir cette parité entre la science et l'apparence de la science, bien au contraire. Il insiste sur ce fait que l'ignorance est préférable à une fausse science : c'est quand on s'imagine savoir ce qu'on ne sait pas, qu'on s'attire les plus grands maux. Il veut démontrer que n'importe quelle connaissance perd son utilité si elle ne s'accompagne de la science du Bien. L'érudition, séparée de la direction morale, est funeste. Et le dialogiste développe sa pensée au moyen d'exemples : toutes les fois que nous agissons, nous savons, ou du moins nous croyons savoir comment il faut agir. Vérité d'expérience ne supposant nullement que l'on mette sur le même plan science et apparence de science. C'est tout simplement l'affirmation d'une réalité psychologique : on n'agit point si on ne croit pas, au moins, pouvoir agir en connaissance de cause. Du reste, ce développement n'est encore qu'une imitation du *premier Alcibiade*, où Platon enseigne que les erreurs de conduite proviennent précisément « de ce genre d'ignorance qui consiste à croire que l'on sait ce que l'on ne sait pas », argumentation qui conclut par une formule semblable à celle du *second Alcibiade* : Τότε που ἐπιχειροῦμεν πράττειν, ὅταν οἰώμεθα εἰδέναι ὅ τι πράττομεν ; — Ναί (117 d).

Le second Alcibiade et les dialogues de Platon.

Si rien ne prouve que le dialogue provienne du milieu de la nouvelle Académie, il est cependant incontestable qu'il se rattache à l'école platonicienne. L'auteur, comme nous l'avons montré, s'est inspiré surtout du *premier Alcibiade* et lui emprunte, avec le titre, quelques développements importants. D'autres écrits du Maître ont été mis à contribution. La discussion, réfutée du reste dans la suite, qui tend à identifier sottise (ἀφροσύνη) et folie (μανία), repose sur le principe qu'à un contraire un seul contraire peut s'opposer (138 c, 139 b). Il est difficile de ne pas reconnaître là une réminiscence de *Protagoras*, où une thèse analogue est discutée à partir du même principe (332). Comment ne pas songer aussi à l'exégèse des vers de Simonide (*Protagoras*, surtout 343 b-344 b), en lisant celle qu'entreprend le pseudo-Platon à propos des vers homériques (147 b et suiv.)?

D'ailleurs, la structure même du petit dialogue où se succèdent toutes les variétés de composition, discours suivis, commentaires de poètes, discussion dialectique d'allure capricieuse et parfois paradoxale, rappelle assez la manière des premiers écrits platoniciens. On y retrouve aussi la doctrine socratique telle que Platon l'exposait dans sa jeunesse. Mais l'art, la souplesse, la richesse d'imagination et de vocabulaire, l'habile mise en scène de *Protagoras*, de *Lachès* ou de *Charmide*, manquent ici presque totalement. Aucun souci de l'intérêt dramatique, aucune description de lieu ou de personnages, aucune de ces finesses malicieuses qui animent d'une vie si intense les dialogues authentiques. L'auteur apocryphe n'a guère emprunté à son modèle que ses idées et certains procédés, sans lui dérober le secret de son charme littéraire [1].

La conception de la prière.

La doctrine religieuse du *second Alcibiade* ne diffère pas tellement de celle de Platon, quoi qu'en dise Bickel [2]. Est-il exact que l'argumentation du dialogue apocryphe se fonde

1. On remarquera la fréquente répétition des mêmes formules et le peu de variété du style : v. g. 138 c et 140 b ; 139 a, e ; 144 d, 145 d, 146 b ; voir encore les nombreuses formules commençant par ὁρᾷς ou ὁρᾷ, 141 c, 144 c, 145 a, 146 d, 150 c.

2. *Art. cit.* p. 466, et du même, *Platonisches Gebetsleben*, dans *Archiv für Gesch. der Phil.*, 1908, p. 538.

sur le principe que les dieux sont méchants, parce qu'ils sont censés exaucer toutes les prières qu'on leur adresse, viendraient-elles de gens sans raison? L'exemple d'Œdipe en serait une preuve. Mais, comme l'a bien montré Brünnecke dans son étude sur le *second Alcibiade*[1], ce présupposé n'existe pas. Le but de Socrate est, en effet, de mettre les hommes en garde contre les prières téméraires, faites sans réflexion et sans sagesse et qui attirent sur ceux qui les formulent la légitime colère des dieux. De semblables vœux seront exaucés et ce sera leur châtiment. Aux hommes, par conséquent, d'être prudents dans leurs demandes et de ne pas se laisser guider par leurs caprices ou leurs sentiments, mais par la seule raison. — Telle est exactement aussi la doctrine des *Lois*. L'Athénien, porte-parole de Platon, légifère, au livre VII, au sujet des chants qui conviennent à la jeunesse ; il veut que ces chants soient en même temps des prières. Mais « les poètes doivent bien savoir, déclare-t-il, que les prières sont des demandes adressées aux dieux. Qu'ils apportent donc la plus grande attention à ne pas solliciter, à leur insu, du mal, le prenant pour du bien : le résultat d'une pareille prière serait, en effet, ridicule pour qui l'aurait faite... » Les poètes prendront bien garde de ne pas induire leurs concitoyens en erreur, en pareille matière, car nulle faute ne serait plus grave (801 a, c). Des formules comme celles que l'on rencontre à diverses reprises dans le *second Alcibiade*, telle celle-ci : Ἀλλὰ μέγα ἔργον τί μοι δοκεῖ εἶναι, καὶ ὡς ἀληθῶς πολλῆς φυλακῆς, ὅπως μὴ λήσει τις αὑτὸν εὐχόμενος μὲν κακά, δοκῶν δὲ τἀγαθά... (148 a), ne sont-elles pas l'écho de celle que nous citions à l'instant : « ...δεῖ δὴ τὸν νοῦν αὐτοὺς σφόδρα προσέχειν μή ποτε λάθωσιν κακὸν ὡς ἀγαθὸν αἰτούμενοι... » (*Lois*, 801 a, b)?

Il est dangereux de faire des vœux que la raison n'inspire pas, affirme encore le livre III des *Lois*. Que de fois il arrive à un père d'adjurer les dieux de ne point écouter les prières d'un fils, ou à un fils celles d'un père ! « ... il ne faut ni demander aux dieux, ni désirer ardemment que les événements suivent notre volonté, mais plutôt que notre volonté elle-même suive notre raison... la sagesse est la seule chose que les États, comme les individus, doivent implorer des

1. *De Alcibiade II qui fertur Platonis*, dissert. Gottingae, 1912.

dieux et chercher à acquérir » (687 d-688 c). Dans le même esprit, le dialogue apocryphe recommande de ne pas solliciter les biens particuliers, car on ignore si, pour nous, ils sont effectivement des biens ou des maux, mais on s'en tiendra à la formule pythagoricienne ou lacédémonienne avec toute sa généralité.

Platon a souvent protesté contre une conception indigne de la prière qui assimile nos relations avec les dieux à un véritable marchandage : *do ut des*. Ainsi comprise, disait Socrate à Euthyphron, « la piété me fait l'effet d'une technique commerciale réglant les échanges entre dieux et hommes » (*Euthyphron*, 14 e). Les poètes racontent que les dieux se laissent facilement fléchir par les invocations et les sacrifices et que les dons extérieurs suffisent à purifier des plus grands crimes. Tels sont les enseignements d'Homère, de Musée, d'Orphée... Et ces doctrines se répandent dans le peuple au risque de favoriser les débordements de la passion [1]. Le livre X des *Lois* s'efforce de réagir contre pareille opinion et l'une des thèses qu'il se propose d'établir est précisément que les dieux ne se laissent pas fléchir par des présents ni engager dans des sentiers contraires à la justice (...ἢ παρὰ τὸ δίκαιον ὑπό τινων δώρων παρατρέπεσθαι κηλούμενοι 885 d). Penser différemment serait une impiété. Il faut donc que les jeunes gens se persuadent de ces vérités concernant les dieux ; ils ne doivent pas juger à la légère, mais attendre, en cherchant et en s'instruisant auprès des hommes compétents : ...ἂν ἐμοὶ πείθῃ περιμενεῖς, ἀνασκοπῶν εἴτε οὕτως εἴτε ἄλλως ἔχει, πυνθανόμενος παρά τε τῶν ἄλλων καὶ δὴ καὶ μάλιστα καὶ παρὰ τοῦ νομοθέτου· ἐν δὲ δὴ τούτῳ τῷ χρόνῳ μὴ τολμήσῃς περὶ θεοὺς μηδὲν ἀσεβῆσαι (888 c, d). Le *second Alcibiade* ne dit pas autre chose. Là aussi, on trouve la même protestation contre ceux qui traitent les dieux comme de méchants usuriers facilement séduits par des présents : οὐ γὰρ οἶμαι τοιοῦτόν ἐστι τὸ τῶν θεῶν ὥστε ὑπὸ δώρων παράγεσθαι οἷον κακὸν τοκιστήν (149 e). Et la recommandation de prudence faite aux jeunes gens par l'Athénien des *Lois*, le Socrate du dialogue apocryphe, la prenant à son compte, l'adresse au jeune Alcibiade : celui-ci devra également se garder de toute témérité à l'égard des dieux, mais attendre

1. Cf. *République* II, 364 d, e.

jusqu'à ce qu'il soit instruit de l'attitude qui convient (150 c, d).

Du reste, la piété est avant tout intérieure. Elle consiste moins dans des manifestations externes, processions, sacrifices, offrandes, que dans la sagesse et la justice de l'âme. Les dieux n'accueillent point les hommages des hommes pervers, mais ils se plaisent à recevoir ceux des hommes raisonnables qui savent conserver la rectitude morale dans leurs relations avec les dieux ou les hommes (149 e, 150 a, b). Cette conception éthico-religieuse de la piété à laquelle aboutit la discussion entre Socrate et Alcibiade ne s'écarte nullement des voies tracées par Platon. Ce dernier n'avait-il pas insisté aussi pour inculquer à tous les citoyens cette maxime « la plus belle et la plus vraie : de la part de l'homme vertueux, c'est une action louable, excellente, qui contribue infiniment au bonheur de sa vie et qui est tout à fait dans l'ordre, d'offrir aux dieux des sacrifices et de communiquer avec eux par des prières et des offrandes et un culte assidu ; mais à l'égard du méchant, c'est tout le contraire, parce que l'âme de celui-ci est impure, tandis que celle du juste est pure. Or, il ne convient pas à un homme de bien, à plus forte raison à un dieu, d'accueillir les dons présentés par une main souillée de crimes. Tous les soins que prennent les méchants pour gagner la bienveillance des dieux sont donc inutiles. Le juste, lui, y travaille avec succès » (*Lois*, IV, 716 c, d, e). Le *second Alcibiade* illustre ce principe en apportant l'exemple des Athéniens et des Lacédémoniens traités de façon si différente par le dieu qu'ils invoquaient (148 d et suiv.).

En somme, c'est, de part et d'autre, la même attitude religieuse, attitude hostile à toute forme de piété qui n'est pas l'expression d'une vie droite et honnête et qui ne s'édifie pas d'abord sur une vertu éclairée. La prière du Socrate pseudo-platonicien, d'inspiration pythagoricienne, n'est qu'une variété de la prière que le Socrate platonicien enseignait à Phèdre sur les bords de l'Ilissos : « O cher Pan, et vous, divinités de ces lieux, donnez-moi la beauté intérieure, et faites que tout ce que j'ai d'extérieur soit en harmonie avec mon intérieur. Que riche me paraisse le sage, et je souhaite pour moi l'abondance de richesse que seul un sage peut porter et conduire avec soi » (*Phèdre*, 279 b, c).

L'auteur est un académicien.

Le dialogue se rattache donc pour les idées de façon assez étroite aux dialogues authentiques. L'auteur fut certainement un adepte de l'Académie dont il accueille les doctrines, et son œuvre est principalement constituée par des réminiscences du *premier Alcibiade* ou d'autres écrits platoniciens.

Pourrions-nous déterminer avec plus de précision l'époque où fut composé ce pastiche ? D'après quelques allusions plus ou moins voilées, Brünnecke [1] croit reconnaître la marque du temps où florissait l'école d'Aristote et où déjà se manifestaient plus ouvertement, parmi les Athéniens, des sentiments d'hostilité contre la Macédoine. L'allusion la plus suggestive se trouverait dans le passage où Socrate fait avouer à son disciple qu'il recevrait avec joie la faveur d'exercer la tyrannie sur la Grèce entière et même sur toute l'Europe. Et pourtant, continue Socrate, « tu ne voudrais pas échanger ta vie contre le pays et le gouvernement des Grecs et des barbares... ni user de ton pouvoir pour ton malheur ». Puis il conclut : « Il est donc dangereux d'accueillir au petit bonheur ce qu'on vous offre, ou de prier soi-même pour en obtenir la réalisation, si on doit en subir des conséquences fâcheuses ou même perdre la vie » (141 a, b, c). Tel n'avait-il pas été le cas d'Alexandre qui, lui aussi, avait consulté le dieu Ammon (la seule divinité qui soit également nommée dans le *second Alcibiade*, 148 e) ? Or, il avait reçu, presque dans les mêmes termes, des promesses analogues à celles que Socrate imagine en faveur d'Alcibiade [2]. Il n'est pas impossible que l'auteur du dialogue ait eu présent à l'esprit le cas du jeune souverain de Macédoine enivré de succès jusqu'à perdre la notion de la sagesse et de la mesure. Si le nom d'Alexandre n'est pas prononcé, c'est peut-être que les événements sont encore trop proches, mais le souvenir de la Macédoine est rappelé dans ce même passage par le récit de la mort tragique d'Archélaos (141 d, e).

Peut-on, avec Brünnecke, préciser davantage les circonstances dans lesquelles fut composé cet écrit ? D'après le critique allemand, les textes qui condamnent l'érudition, la

1. *Op. cit.*

2. Cf. Arr. 7, 29 ; 3, 4. — Diodore, XVII, 51. — Plutarque, *Alex.* 27.

πολυμαθία et la πολυτεχνία, c'est-à-dire la science qui ne s'accompagne pas de la connaissance du Bien, viseraient l'école aristotélicienne et témoigneraient des ardentes controverses qui mettaient alors aux prises platoniciens et péripatéticiens. Aristote avait donné une très grande impulsion aux recherches scientifiques naturelles et ses disciples le suivaient dans cette voie. N'est-ce donc pas contre une telle déviation de l'esprit philosophique que proteste un des adeptes du platonisme pythagorisant? Tandis qu'à cette époque, les préoccupations morales tendent à prendre à l'Académie une place prépondérante, c'est l'érudition, au contraire, qui, après la mort d'Aristote, prédomine au Lycée[1].

Quelque séduisante que soit l'hypothèse, elle ne me paraît pas nécessaire pour expliquer les textes. Ici encore, l'auteur du dialogue pouvait fort bien paraphraser ou même simplement reproduire une doctrine qu'il avait trouvée dans les œuvres de Platon. L'Athénien des *Lois*, par exemple, blâme les poètes qui veulent surcharger la mémoire et l'esprit des enfants, s'imaginant que l'érudition communique la vertu et la sagesse (VII, 811 a)[2]. Plus loin, tout comme dans le *second Alcibiade,* il préfère l'ignorance à cette masse de connaissances mal digérées : οὐδαμοῦ γὰρ δεινὸν οὐδὲ σφοδρὸν ἀπειρία τῶν πάντων οὐδὲ μέγιστον κακόν, ἀλλ' ἡ πολυπειρία καὶ πολυμαθία μετὰ κακῆς ἀγωγῆς γίγνεται πολὺ τούτων μείζων ζημία (VII, 819 a). D'ailleurs, ce thème est courant chez les rhéteurs grecs depuis Héraclite, et ceux-ci ont dénoncé plus d'une fois les abus d'une science qui nuit au développement moral de la vie[3].

Nous ne croyons donc pas qu'on puisse reçonnaître avec certitude dans le *second Alcibiade* une attitude d'hostilité vis-à-vis de quelque école. L'auteur est un socratique et un platonicien fidèle aux enseignements de ses deux maîtres. Il dut probablement écrire vers la fin du IVe siècle ou dans le courant du IIIe. Il chercha surtout à répandre autour de lui les idées de religion intérieure fondées sur la justice et la sagesse de l'âme, idées qui prédominaient alors dans le milieu de l'Académie.

1. Brünnecke, *op. cit.*, p. 97.
2. Cf. également *Théétète*, 176 c.
3. Voir Isocrate, *Discours Panathénaïque*, X et XI.

IV

LE TEXTE

Le texte de l'édition présente est établi sur la base des manuscrits suivants :

1. Le *Bodleianus* 39 ou *Clarkianus* (B). Ce manuscrit porte la date de 895 et se trouve à Oxford dans la bibliothèque Bodléienne.

2. Le *Venetus* T (append. class. 4, n° 1, de la Bibliothèque Saint-Marc à Venise). Ce manuscrit représente pour nous la tradition du *Parisinus* 1807 (A). De ce dernier codex, la partie qui comprenait les six premières tétralogies est aujourd'hui perdue. Mais vers 1100, le *Venetus* T fut copié sur le *Parisinus* 1807 et peut y suppléer.

3. Le *Vindobonensis* Y (21), manuscrit de Vienne qui date au plus tôt du XIVe siècle. Mais probablement la tradition Y nous offre un texte recensé au IXe ou au Xe siècle et se rattache à la tradition AT[1].

La collation donnée par Burnet dans son édition (t. II) a été utilisée pour B et T. Mais il nous a été possible de vérifier les leçons de B sur la phototypie publiée par M. Allen. Nous désignerons simplement par le sigle B^2 les diverses corrections du *Bodleianus* 39, sans distinguer les différentes mains, ce qui est bien souvent impossible.

Pour Y, la collation a été faite directement sur la photographie qui est la propriété de l'Association Guillaume Budé.

Quelques autres manuscrits ont été occasionnellement utilisés. On en trouvera la liste dans la table générale des sigles.

La tradition indirecte nous a peu servi. Quelques citations de Stobée nous ont permis rarement d'améliorer le texte. Les citations ont été délimitées avec précision pour éviter les répétitions inutiles.

1. H. Alline, *Histoire du texte de Platon*, p. 233.

SECOND ALCIBIADE

[ou *Sur la prière*, maieutique.]

SOCRATE ALCIBIADE

138 a *Introduction. La prière imprudente d'Œdipe.*

SOCRATE. — Eh bien, Alcibiade, tu vas prier le dieu?

ALCIBIADE. — Mais certainement, Socrate.

SOCRATE. — Tu as l'air bien sombre et tu regardes à terre comme si quelque chose te préoccupait.

ALCIBIADE. — Et de quoi serait-on préoccupé, Socrate?

SOCRATE. — De la plus sérieuse des préoccupations, Alci-
b biade, à mon avis, du moins. Car, dis-moi par Zeus, ne crois-tu pas que les dieux parfois nous accordent ce que nous leur demandons dans nos prières soit privées, soit publiques, parfois aussi nous le refusent; que certains sont exaucés et d'autres ne le sont pas?

ALCIBIADE. — Absolument.

SOCRATE. — Ne te semble-t-il pas dès lors que beaucoup de prudence est nécessaire pour ne pas demander à son insu de grands maux, en les prenant pour des biens, et que de leur côté, les dieux sont dans la disposition d'accorder à chacun ce qu'il demande? Ainsi, par exemple, Œdipe, comme on le rapporte, pria les dieux de laisser ses fils trancher
c par l'épée la question de l'héritage paternel[1]. Alors qu'il

1. Les malédictions d'Œdipe sont rapportées dans le poème de la *Thébaïde* dont on ignore l'auteur. Il reste seulement quelques vers (cf. *Cycli reliquiae*, Didot, p. 587). — Eschyle, dans les *Sept contre Thèbes* rappelle ces imprécations et, comme l'auteur du dialogue, les attribue à la démence du prince (v. 725 et suiv.). — L'attitude

ΑΛΚΙΒΙΑΔΗΣ ΔΕΥΤΕΡΟΣ

[ἢ περὶ προσευχῆς, μαιευτικός.]

ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΑΛΚΙΒΙΑΔΗΣ

ΣΩ. Ὦ Ἀλκιβιάδη, ἆρά γε πρὸς τὸν θεὸν προσευξό- 138 a
μενος πορεύῃ;

ΑΛ. Πάνυ μὲν οὖν, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Φαίνῃ γέ τοι ἐσκυθρωπακέναι τε καὶ εἰς γῆν βλέπειν, ὥς τι συννοούμενος.

ΑΛ. Καὶ τί ἄν τις συννοοῖτο, ὦ Σώκρατες;

ΣΩ. Τὴν μεγίστην, ὦ Ἀλκιβιάδη, σύννοιαν, ὥς γ' ἐμοὶ δοκεῖ. Ἐπεὶ φέρε πρὸς Διός, οὐκ οἴει τοὺς θεούς, ἃ b
τυγχάνομεν εὐχόμενοι καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ, ἐνίοτε τούτων τὰ μὲν διδόναι, τὰ δ' οὔ, καὶ ἔστιν οἷς μὲν αὐτῶν, ἔστι δ' οἷς οὔ;

ΑΛ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΣΩ. Οὐκοῦν δοκεῖ σοι πολλῆς προμηθείας γε προσδεῖσθαι, ὅπως μὴ λήσει τις αὑτὸν εὐχόμενος μεγάλα κακά, δοκῶν δ' ἀγαθά, οἱ δὲ θεοὶ τύχωσιν ἐν ταύτῃ ὄντες τῇ ἕξει, ἐν ᾗ διδόασιν αὐτοὶ ἅ τις εὐχόμενος τυγχάνει; ὥσπερ τὸν Οἰδίπουν αὐτίκα φασὶν εὔξασθαι χαλκῷ c
διελέσθαι τὰ πατρῷα τοὺς υἱεῖς· ἐξὸν αὐτῷ τῶν παρόντων

138 a 1 προσευξόμενος πορεύῃ T et (πορεύει) B² : προσευχόμενος πορεύῃ Y πορευόμενος προσεύξει B || 4 φαίνῃ : -νει B || 6 τις : τι B || b 7 λήσει τις Bekker : λήσεται codd. || c 2 τοὺς υἱεῖς τὰ πατρῷα TY.

pouvait solliciter par ses prières l'éloignement des maux présents, il obtint par ses imprécations des maux nouveaux qui s'ajoutaient aux précédents, et quand ils furent accomplis, à ceux-là d'autres encore succédèrent, nombreux et terribles... est-il besoin de les énumérer en détail?

ALCIBIADE. — Mais, Socrate, c'est d'un fou que tu parles. Penses-tu donc qu'un homme sain d'esprit eût jamais formulé pareilles prières?

La folie identifiée au manque de bon sens.

SOCRATE. — Est-ce que la folie te paraît le contraire du bon sens?

ALCIBIADE. — Tout à fait.

SOCRATE. — Il y a, d'après toi, n'est-
d ce pas, des hommes sensés et des hommes qui manquent de bon sens?

ALCIBIADE. — Oui, il y en a.

SOCRATE. — Voyons, examinons quels sont ceux-là. Nous avons donc reconnu qu'il y a des gens sensés et des gens qui manquent de bon sens et qu'il y a aussi des fous.

ALCIBIADE. — Oui, nous l'avons reconnu.

SOCRATE. — Y a-t-il encore des gens en bonne santé?

ALCIBIADE. — Il y en a.

SOCRATE. — Et aussi des malades?

139 a ALCIBIADE. — Absolument.

SOCRATE. — Est-ce que ce sont les mêmes?

ALCIBIADE. — Non, certes.

SOCRATE. — Et y en aurait-il d'autres qui ne se trouvent dans aucun de ces deux états?

ALCIBIADE. — Non, évidemment.

SOCRATE. — Il est, en effet, inévitable que tout homme existant soit malade ou ne le soit pas.

ALCIBIADE. — Il me le semble.

SOCRATE. — Mais quoi! S'il s'agit de bon sens et de manque de bon sens, es-tu bien du même avis?

d'Œdipe est également interprétée de la même manière par Euripide dans les *Phéniciennes*. Certaines expressions du dialogue pseudo-platonicien paraissent même être comme un écho de la tragédie grecque :

ζῶν δ' ἔστ' ἐν οἴκοις πρὸς δὲ τῆς τύχης νοσῶν,
ἀρὰς ἀρᾶται παισὶν ἀνοσιωτάτας
θηκτῷ σιδήρῳ δῶμα διαλαχεῖν τόδε (v. 64-67).

αὐτῷ κακῶν ἀποτροπήν τινα εὕξασθαι, ἕτερα πρὸς τοῖς ὑπάρχουσιν κατηρᾶτο· τοιγαροῦν ταῦτά τε ἐξετελέσθη, καὶ ἐκ τούτων ἄλλα πολλὰ καὶ δεινά, ἃ τί δεῖ καθ' ἕκαστα λέγειν;

ΑΛ. Ἀλλὰ σὺ μέν, ὦ Σώκρατες, μαινόμενον ἄνθρωπον εἴρηκας· ἐπεὶ τίς ἄν σοι δοκεῖ τολμῆσαι ὑγιαίνων τοιαῦτ' εὔξασθαι;

ΣΩ. Τὸ μαίνεσθαι ἆρά γε ὑπεναντίον σοι δοκεῖ τῷ φρονεῖν;

ΑΛ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΣΩ. Ἄφρονες δὲ καὶ φρόνιμοι δοκοῦσιν ἄνθρωποι εἶναί d
τινές σοι;

ΑΛ. Εἶναι μέντοι.

ΣΩ. Φέρε δή, ἐπισκεψώμεθα τίνες ποτ' εἰσὶν οὗτοι. Ὅτι μὲν γάρ εἰσί τινες, ὡμολόγηται, ἄφρονές τε καὶ φρόνιμοι, καὶ μαινόμενοι ἕτεροι.

ΑΛ. Ὡμολόγηται γάρ.

ΣΩ. Ἔτι δὲ ὑγιαίνοντές εἰσί τινες;

ΑΛ. Εἰσίν.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ ἀσθενοῦντες ἕτεροι;

ΑΛ. Πάνυ γε. 139 a

ΣΩ. Οὐκοῦν οὐχ οἱ αὐτοί;

ΑΛ. Οὐ γάρ.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν καὶ ἕτεροί τινές εἰσιν, οἳ μηδέτερα τούτων πεπόνθασιν;

ΑΛ. Οὐ δῆτα.

ΣΩ. Ἀνάγκη γάρ ἐστιν ἄνθρωπον ὄντα ἢ νοσεῖν ἢ μὴ νοσεῖν.

ΑΛ. Ἔμοιγε δοκεῖ.

ΣΩ. Τί δέ; Περὶ φρονήσεως καὶ ἀφροσύνης ἆρά γε τὴν αὐτὴν ἔχεις σὺ γνώμην;

c 3 αὐτῷ om. TY || 4 om. τε B || 8 δοκεῖ : δοκῇ Y || 10 γε om. B || 139 a 7 γάρ : ἄρ' B || 11 ἔχεις σὺ γνώμην Burnet : ἔχει συγγνώμην B ἔχεις γνώμην B²TY.

ALCIBIADE. — Que veux-tu dire?

SOCRATE. — Crois-tu que nécessairement l'on soit sensé ou dépourvu de bon sens, ou y a-t-il un troisième état inter-
b médiaire où l'homme ne serait ni l'un ni l'autre?

ALCIBIADE. — Pas du tout.

SOCRATE. — Il faut donc nécessairement être l'un ou l'autre.

ALCIBIADE. — A ce qu'il me paraît.

SOCRATE. — Te souviens-tu d'avoir accordé que la folie était le contraire du bon sens?

ALCIBIADE. — Oui.

SOCRATE. — Et aussi, n'est-ce pas, qu'il n'y a pas de troisième état intermédiaire qui fasse que l'homme ne soit ni sensé ni insensé?

ALCIBIADE. — Je l'ai accordé, en effet.

SOCRATE. — Or, serait-ce possible qu'il y ait deux contraires pour un même objet[1] ?

ALCIBIADE. — En aucune manière.

c SOCRATE. — Donc manque de bon sens et folie ont toute chance d'être une seule et même chose.

ALCIBIADE. — Il le paraît.

SOCRATE. — Par conséquent, Alcibiade, en disant que les gens privés de bon sens sont tous des fous, nous nous exprimerions correctement. Tels sont, par exemple, ceux de tes compagnons, s'il y en a qui manquent de bon sens, et il y en a, et de même des gens plus âgés. Car, par Zeus, ne crois-tu pas que, dans la ville, ils sont peu nombreux ceux qui ont du bon sens et que les plus nombreux sont bien ceux qui en manquent et qui sont ainsi, d'après toi, des fous?

ALCIBIADE. — Mais oui.

SOCRATE. — T'imagines-tu que ce serait gai pour nous de vivre en société avec tant de fous, et ne penses-tu pas que
d battus, frappés, traités comme savent traiter les fous, nous en serions punis depuis longtemps? Vois donc, mon cher, si la chose est possible.

1. Ce principe est énoncé dans le dialogue *Protagoras* : à chacun des contraires s'oppose un contraire unique, et jamais plusieurs (332 c). L'application sophistique qui en découle (i. e. l'identité de l'ἀφροσύνη et de la μανία), est propre au dialogue pseudo-platonicien, mais l'auteur ne l'accepte pas, et on ne doit pas voir ici le développement du thème stoïcien : ὅτι πᾶς ἄφρων μαίνεται. Cf. la notice, p. 10.

ΑΛ. Πῶς λέγεις;

ΣΩ. Εἰ δοκεῖ σοι ἀναγκαῖον εἶναι ἢ φρόνιμον ἢ ἄφρονα, ἢ ἔστι τι διὰ μέσου τρίτον πάθος, ὃ ποιεῖ τὸν ἄνθρωπον μήτε φρόνιμον μήτε ἄφρονα; b

ΑΛ. Οὐ δῆτα.

ΣΩ. Ἀνάγκη ἄρ' ἐστὶ τὸ ἕτερον τούτων πεπονθέναι.

ΑΛ. Ἔμοιγε δοκεῖ.

ΣΩ. Οὐκοῦν μέμνησαι ὁμολογήσας ὑπεναντίον εἶναι μανίαν φρονήσει;

ΑΛ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ μηδὲν εἶναι διὰ μέσου τρίτον πάθος, ὃ ποιεῖ τὸν ἄνθρωπον μήτε φρόνιμον μήτε ἄφρονα εἶναι;

ΑΛ. Ὡμολόγησα γάρ.

ΣΩ. Καὶ μὴν δύο γε ὑπεναντία ἑνὶ πράγματι πῶς ἂν εἴη;

ΑΛ. Οὐδαμῶς.

ΣΩ. Ἀφροσύνη ἄρα καὶ μανία κινδυνεύει ταὐτὸν εἶναι. c

ΑΛ. Φαίνεται.

ΣΩ. Πάντας οὖν ἂν φάντες, ὦ Ἀλκιβιάδη, τοὺς ἄφρονας μαίνεσθαι ὀρθῶς ἂν φαίημεν· αὐτίκα τῶν σῶν ἡλικιωτῶν εἴ τινες τυγχάνουσιν ἄφρονες ὄντες, ὥσπερ εἰσί, καὶ τῶν ἔτι πρεσβυτέρων. Ἐπεί φέρε, πρὸς Διός, οὐκ οἴει τῶν ἐν τῇ πόλει ὀλίγους μὲν εἶναι τοὺς φρονίμους, ἄφρονας δὲ δὴ τοὺς πολλούς, οὓς δὴ σὺ μαινομένους καλεῖς;

ΑΛ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Οἴει ἂν οὖν χαίροντας ἡμᾶς εἶναι μετὰ τοσούτων μαινομένων πολιτευομένους, καὶ οὐκ ἂν παιομένους καὶ d βαλλομένους, καὶ ἅπερ εἰώθασιν οἱ μαινόμενοι διαπράττεσθαι, πάλαι δὴ δίκην δεδωκέναι; Ἀλλ' ὅρα, ὦ μακάριε, μὴ οὐχ οὕτως ταῦτ' ἔχει.

a 13 δοκεῖ σοι ἀναγκαῖον Ast cf. 139 e 1, 144 d 7, 145 d 9 : δοκεῖς οἷόν τε B δοκεῖ σοι οἷόν τε TY om. τε Hermann δοκεῖ σοι μόνον τινα Stallbaum οὐχ οἷόν τε μὴ Sauppe || 14 ποιεῖ : ἐποίει TY || c 3 πάντας : -τες B || 8 prius δὴ om. TY || d 3 πάλαι : παλιν Y || δὴ om. TY || ἀλλ' ὅρα Y : ἀλλὰ ὅρα B ἀλλ' ὥρα T.

ALCIBIADE. — Comment le serait-elle, Socrate? Car j'ai bien peur de m'être trompé tout à l'heure.

SOCRATE. — C'est aussi mon avis. Mais voici peut-être une autre façon d'envisager la question.

ALCIBIADE. — Par où?

Degrés dans le manque de bon sens.

SOCRATE. — Je vais te l'expliquer. Nous admettons qu'il y a des gens malades, n'est-ce pas?

e ALCIBIADE. — Très certainement.

SOCRATE. — Te paraît-il nécessaire que tout malade soit ou podagre ou fiévreux ou atteint d'ophtalmie? Ne penses-tu pas qu'il puisse, sans souffrir d'aucune de ces affections, avoir pourtant une autre maladie? Car il y en a beaucoup d'autres certes, et celles-là ne sont pas les seules.

ALCIBIADE. — C'est bien mon avis.

SOCRATE. — Toute ophtalmie te semble-t-elle être une maladie?

ALCIBIADE. — Oui.

SOCRATE. — Toute maladie est-elle donc aussi une ophtalmie?

ALCIBIADE. — Pas du tout, à mon sens. Je ne vois pourtant pas très bien ce que j'affirme.

140 a SOCRATE. — Prête-moi ton attention et en cherchant à deux, peut-être trouverons-nous[1].

ALCIBIADE. — C'est ce que je fais, Socrate, autant que je puis.

SOCRATE. — Ne sommes-nous pas convenus que toute ophtalmie est une maladie et que cependant toute maladie n'est pas ophtalmie?

ALCIBIADE. — Nous en sommes convenus.

SOCRATE. — Nous avons eu bien raison d'en convenir, à mon avis. Car s'il est bien vrai que tous ceux qui ont la fièvre sont malades, pourtant ceux qui sont malades n'ont pas tous la fièvre, ni tous la goutte, ni tous une ophtalmie,
b je suppose. Sans doute, toutes ces choses-là sont de la maladie, mais leurs effets sont différents, au dire de ceux que nous appelons médecins. Elles ne sont pas toutes semblables et n'agissent pas de la même manière, mais chacune suivant sa

1. Parodie d'un vers d'Homère, *Iliade*, X, 224.

ΑΛ. Πῶς ἂν οὖν ποτ' ἔχοι, ὦ Σώκρατες; κινδυνεύει γὰρ οὐχ οὕτως ἔχειν ὥσπερ ᾠήθην.

ΣΩ. Οὐδ' ἐμοὶ δοκεῖ. Ἀλλὰ τῇδέ πῃ ἀθρητέον.

ΑΛ. Πῇ ποτε λέγεις;

ΣΩ. Ἐγὼ δή σοί γε ἐρῶ. Ὑπολαμβάνομέν γέ τινας εἶναι νοσοῦντας· ἢ οὔ;

ΑΛ. Πάνυ μὲν οὖν. e

ΣΩ. Ἆρ' οὖν δοκεῖ σοι ἀναγκαῖον εἶναι τὸν νοσοῦντα ποδαγρᾶν ἢ πυρέττειν ἢ ὀφθαλμιᾶν, ἢ οὐκ ἂν δοκεῖ σοι καὶ μηδὲν τούτων πεπονθὼς ἑτέραν νόσον νοσεῖν; πολλαὶ γὰρ δήπου γέ εἰσι, καὶ οὐχ αὗται μόναι.

ΑΛ. Ἔμοιγε δοκοῦσιν.

ΣΩ. Ὀφθαλμία σοι οὖν δοκεῖ πᾶσα νόσος εἶναι;

ΑΛ. Ναί.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν καὶ πᾶσα νόσος ὀφθαλμία;

ΑΛ. Οὐ δῆτα ἔμοιγε· ἀπορῶ μέντοι γε πῶς λέγω.

ΣΩ. Ἀλλ' ἐὰν ἔμοιγε προσέχῃς τὸν νοῦν, σύν τε δύο 140 a
σκεπτομένω τυχὸν εὑρήσομεν.

ΑΛ. Ἀλλὰ προσέχω, ὦ Σώκρατες, εἰς δύναμιν τὴν ἐμήν.

ΣΩ. Οὐκοῦν ὡμολογήθη ἡμῖν ὀφθαλμία μὲν πᾶσα νόσος εἶναι, νόσος μέντοι οὐκ εἶναι πᾶσα ὀφθαλμία;

ΑΛ. Ὡμολογήθη.

ΣΩ. Καὶ ὀρθῶς γέ μοι δοκεῖ ὁμολογηθῆναι. Καὶ γὰρ οἱ πυρέττοντες πάντες νοσοῦσιν, οὐ μέντοι οἱ νοσοῦντες πάντες πυρέττουσιν οὐδὲ ποδαγρῶσιν οὐδέ γε ὀφθαλμιῶσιν, οἶμαι· ἀλλὰ νόσος μὲν πᾶν τὸ τοιοῦτόν ἐστι, διαφέρειν b
δέ φασιν οὓς δὴ καλοῦμεν ἰατροὺς τὴν ἀπεργασίαν αὐτῶν. Οὐ γὰρ πᾶσαι οὔτε ὅμοιαι οὔτε ὁμοίως διαπράττονται, ἀλλὰ κατὰ τὴν αὐτῆς δύναμιν ἑκάστη· νόσοι μέντοι πᾶσαί

d 9 alterum γέ om. B || e 3 δοκεῖ : δοκῇ ex em. Y || 5 γέ : τέ B || 7 οὖν σοι TY || 10 μέντοι γε : μέντοι B || 140 a 2 τυχόν : σχέδον TY || 10 ποδαγρῶσιν : -γριῶσιν TY || b 2 δέ edd. : δὴ codd. || 3 πᾶσαι TY : πᾶσιν B ὅμοιαι : -ιοι B -ια J.-G. Schneider.

propriété. Toutes pourtant sont des maladies. De même, nous admettons qu'il y a des artisans, n'est-ce pas?

ALCIBIADE. — Très certainement.

SOCRATE. — Tels sont les cordonniers, les charpentiers, les sculpteurs et mille autres qu'il est inutile d'énumérer en détail? Ils se sont partagé les divers métiers et tous sont
c artisans, sans être pour cela tous charpentiers ou cordonniers ou sculpteurs, eux qui constituent le corps des artisans.

ALCIBIADE. — Non certes.

SOCRATE. — C'est ainsi que les hommes se partagent la déraison. Ceux qui ont la part la plus forte, nous les appelons des fous; ceux qui en ont un peu moins, des sots et des timbrés; si on veut user d'euphémisme, on appellera les uns des exaltés, les autres des simples, et d'autres, des gens sans
d malice, sans expérience, des nigauds. Tu trouveras encore, en cherchant, bien d'autres noms. Tout cela, c'est de la déraison, mais elle diffère comme un métier nous a paru différer d'un autre métier et une maladie d'une autre maladie. Que t'en semble-t-il?

ALCIBIADE. — C'est mon avis.

SOCRATE. — Revenons donc à notre point de départ. Notre dessein, au début de la discussion, était d'examiner quels sont les gens qui manquaient de bon sens et quels sont les gens sensés. Car nous avons reconnu qu'il y en a, n'est-ce pas?

ALCIBIADE. — Oui, nous l'avons reconnu.

e SOCRATE. — Considères-tu comme sensés ceux qui savent ce qu'il faut faire et dire?

ALCIBIADE. — Oui.

Le manque de bon sens est une ignorance.

SOCRATE. — Et ceux qui manquent de bon sens, quels sont-ils? Ne seraient-ils point ceux qui ne savent ni l'un ni l'autre?

ALCIBIADE. — Ceux-là même.

1. Pour l'auteur du dialogue, comme pour Platon dans les dialogues socratiques, le φρόνιμος est l'homme qui, dans la vie pratique, *sait* comment il faut agir pour que son action soit raisonnable et utile. Tout ce passage est imité de *Protagoras*, 332 a, b, c. On pourra aussi se reporter aux développements de la *République*, I, 349 e-350 b.

εἶσιν. Ὥσπερ δημιουργούς τινας ὑπολαμβάνομεν· ἢ οὔ ;

ΑΛ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΣΩ. Οὐκοῦν τοὺς σκυτοτόμους καὶ τέκτονας καὶ ἀνδριαντοποιοὺς καὶ ἑτέρους παμπληθεῖς, οὓς τί δεῖ καθ' ἕκαστα λέγειν ; ἔχουσι δ' οὖν διειληφότες δημιουργίας μέρη, καὶ πάντες οὗτοί εἰσι δημιουργοί, οὐ μέντοι εἰσὶ c τέκτονές γε οὐδὲ σκυτοτόμοι οὐδ' ἀνδριαντοποιοί, οἳ σύμπαντές εἰσι δημιουργοί.

ΑΛ. Οὐ δῆτα.

ΣΩ. Οὕτως μὲν τοίνυν καὶ τὴν ἀφροσύνην διειληφότες εἰσί, καὶ τοὺς μὲν πλεῖστον αὐτῆς μέρος ἔχοντας μαινομένους καλοῦμεν, τοὺς δ' ὀλίγον ἔλαττον ἠλιθίους τε καὶ ἐμβροντήτους· οἳ δὲ ἐν εὐφημοτάτοις ὀνόμασι βουλόμενοι κατονομάζειν οἳ μὲν μεγαλοψύχους, οἳ δὲ εὐήθεις, ἕτεροι δὲ ἀκάκους καὶ ἀπείρους καὶ ἐνεούς· εὑρήσεις δὲ καὶ d ἕτερα πολλὰ ἀναζητῶν ὀνόματα. Πάντα δὲ ταῦτα ἀφροσύνη ἐστί διαφέρει δέ, ὥσπερ τέχνη τέχνης ἡμῖν κατεφαίνετο καὶ νόσος νόσου· ἢ πῶς σοι δοκεῖ ;

ΑΛ. Ἐμοὶ μὲν οὕτως.

ΣΩ. Οὐκοῦν ἀπ' ἐκείνου πάλιν ἐπανέλθωμεν. Ἦν γὰρ δήπου καὶ ἐν ἀρχῇ τοῦ λόγου, σκεπτέον εἶναι τοὺς ἄφρονάς τε καὶ φρονίμους, τίνες ποτ' εἰσίν. Ὡμολόγητο γὰρ εἶναί τινας· ἢ γὰρ οὔ ;

ΑΛ. Ναί, ὡμολόγηται.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν τούτους φρονίμους ὑπολαμβάνεις, οἳ ἂν e εἰδῶσιν ἅττα δεῖ πράττειν καὶ λέγειν ;

ΑΛ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Ἄφρονας δὲ ποτέρους ; ἆρά γε τοὺς μηδέτερα τούτων εἰδότας ;

ΑΛ. Τούτους.

b 7 τοὺς om. Y || c 2 οὐδὲ : καὶ B || οἳ om. B || 6 μέρος αὐτῆς Y || d 7 καὶ om. TY || 9 οὔ del. Hirschig || 10 ὡμολόγηται : -γητο Estienne || e 1 ἆρ' — 9 φαίνεται habet Stob. W. H. III, 250 || 2 καὶ : ἢ Stob.

Socrate. — Mais ceux qui ne savent ni l'un ni l'autre, n'est-ce point à leur insu qu'ils disent et font ce qu'il ne faut pas ?

Alcibiade. — Il le paraît.

Socrate. — C'est précisément parmi ces gens-là, Alcibiade,
141 a que je comptais Œdipe. Et tu en trouveras encore aujourd'hui beaucoup qui, sans être en délire comme lui, ne croient pas demander pour eux dans leurs prières des maux, mais des biens. Lui, il ne demandait pas des biens, mais il ne croyait pas non plus en demander. Il y en a d'autres à qui tout le contraire arrive. Et, j'imagine, toi tout le premier, que le dieu auprès duquel tu te rends[1] vienne à t'apparaître et te demande, avant que tu formules quelque prière, s'il te suffirait de devenir tyran d'Athènes : au cas où tu jugerais la chose insignifiante et vraiment trop peu importante, qu'il
b ajoute : et de toute la Grèce; mais s'apercevant que tu crois encore avoir trop peu, à moins d'ajouter : de toute l'Europe, qu'il te fasse également cette promesse, puis se contente alors, sur ton désir, d'y joindre celle-ci : aujourd'hui même, tout le monde saura qu'Alcibiade, fils de Clinias, est tyran, — tu t'en retournerais, j'en suis sûr, comblé de joie, comme venant d'obtenir les plus grands biens[2].

Alcibiade. — Mais, Socrate, je pense qu'il en serait de même pour n'importe qui, si pareille aubaine lui arrivait.

c Socrate. — Et pourtant, tu ne donnerais pas ta vie pour devenir maître de la terre et du pouvoir sur tous les Grecs et les barbares[3].

Alcibiade. — Non, sans doute. Car à quoi bon, si je ne devais pas en jouir ?

Socrate. — Et si tu devais en jouir mal ou de façon nuisible, tu n'accepterais pas non plus dans ce cas ?

Alcibiade. — Non plus.

1. Cf. 138 a.

2. Cf. *Alcibiade I*, 105 a et suiv. Sur le procédé d'imitation suivi par l'auteur de notre dialogue, voir la notice p. 7.

3. On remarquera ici une différence entre le modèle et la copie. Tandis que, dans *Alcibiade I*, Socrate exaltait l'ambition de son disciple au point que, d'après lui, ce dernier n'accepterait pas de vivre, s'il ne pouvait remplir la terre entière de ses exploits et de son nom, ici il fait avouer au jeune homme que la vie vaut encore mieux qu'un empire. Faut-il voir, dans cette remarque, une allusion à la mort prématurée d'Alexandre, arrêté au milieu de ses conquêtes ?

ΣΩ. Οὐκοῦν οἵ γε μὴ εἰδότες μηδέτερα τούτων λήσουσιν αὐτοὺς καὶ λέγοντες καὶ πράττοντες ἅττα μὴ δεῖ;

ΑΛ. Φαίνεται.

ΣΩ. Τούτων μέντοι ἔλεγον, ὦ Ἀλκιβιάδη, καὶ τὸν Οἰδίπουν εἶναι τῶν ἀνθρώπων· εὑρήσεις δ' ἔτι καὶ τῶν νῦν 141 a πολλοὺς οὐκ ὀργῇ κεχρημένους, ὥσπερ ἐκεῖνον, οὐδ' οἰομένους κακά σφισιν εὔχεσθαι, ἀλλ' ἀγαθά. Ἐκεῖνος μὲν ὥσπερ οὐδ' ηὔχετο, οὐδ' ᾤετο· ἕτεροι δέ τινές εἰσιν οἳ τἀναντία τούτων πεπόνθασιν. Ἐγὼ μὲν γὰρ οἶμαί σε πρῶτον, εἴ σοι ἐμφανὴς γενόμενος ὁ θεὸς πρὸς ὃν τυγχάνεις πορευόμενος, ἐρωτήσειεν, πρὶν ὁτιοῦν εὔξασθαί σε, εἰ ἐξαρκέσει σοι τύραννον γενέσθαι τῆς Ἀθηναίων πόλεως· εἰ δὲ τοῦτο φαῦλον ἡγήσαιο καὶ μὴ μέγα τι, προσθείη καὶ πάντων τῶν Ἑλλήνων· εἰ δέ σε ὀρῴη ἔτι b ἔλαττον δοκοῦντα ἔχειν, εἰ μὴ καὶ πάσης Εὐρώπης, ὑποσταίη σοι, καὶ τοῦτο μόνον ὑποσταίη, αὐθημερόν σου βουλομένου ὡς πάντας αἰσθήσεσθαι ὅτι Ἀλκιβιάδης ὁ Κλεινίου τύραννός ἐστιν· αὐτὸν οἶμαι ἄν σε ἀπιέναι περιχαρῆ γενόμενον, ὡς τῶν μεγίστων ἀγαθῶν κεκυρηκότα.

ΑΛ. Ἐγὼ μὲν οἶμαι, ὦ Σώκρατες, κἂν ἄλλον ὁντινοῦν, εἴπερ τοιαῦτα συμβαίη αὐτῷ.

ΣΩ. Ἀλλὰ μέντοι ἀντί γε τῆς σῆς ψυχῆς οὐδ' ἂν τὴν c πάντων Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων χώραν τε καὶ τυραννίδα βουληθείης σοι γένεσθαι.

ΑΛ. Οὐκ οἶμαι ἔγωγε. Πῶς γὰρ ἄν, μηθέν γέ τι μέλλων αὐτοῖς χρήσεσθαι;

ΣΩ. Τί δ' εἰ μέλλοις κακῶς τε καὶ βλαβερῶς χρῆσθαι; Οὐδ' ἂν οὕτως;

ΑΛ. Οὐ δῆτα.

e 8 λέγοντες καὶ πράττοντες Stob. : -τας καὶ -τας codd. || 141 a 1 δ' ἔτι καὶ τῶν νῦν : δὲ καὶ τῶν νῦν ἔτι TY || 2 ἐκεῖνον : κεῖνον B || b 1 ὁρῴη : ἐρῴη T || 3 καὶ τοῦτο bis scripsit Sauppe || μόνον Y : μὴ μόνον BT || post ὑποσταίη ἀλλ' add. Dobree || 4 αἰσθήσεσθαι : -θέσθαι TY || c 2 prius τε om. TY || 4 οἶμαι : οἴομαι Y || 5 χρήσεσθαι : χρῆσθαι TY || 6 μέλλοις : -λεις TY.

La prière imprudente.

Socrate. — Tu vois donc qu'il n'est pas sûr d'accepter sans réflexion ce qu'on vous offre, ni d'en souhaiter la réalisation, si on s'expose à en recueillir des dommages ou même
d à perdre la vie. Que j'en pourrais citer qui avaient soupiré après la tyrannie et avaient travaillé à l'obtenir, comme un bien à réaliser, et qui, grâce à la tyrannie, périrent au milieu des embûches ! Tu n'ignores sans doute pas certains événements *d'hier et d'avant-hier*[1] : le favori d'Archélaos[2], tyran de Macédoine, non moins amoureux de la tyrannie qu'Archélaos ne l'était de lui, tua son amant pour acquérir la
e tyrannie et le bonheur ; il s'y maintint trois ou quatre jours, mais victime, à son tour, de machinations tramées par d'autres, il succomba. Tu vois aussi, parmi nos concitoyens, (car ces faits, nous ne les avons pas appris par ouï-dire,
142 a mais nous en fûmes témoins), tous ceux qui avaient désiré si ardemment la charge de stratège et qui l'obtinrent : les uns encore aujourd'hui se trouvent exilés, d'autres ont péri. Quant à ceux qui paraissent avoir le mieux réussi, ce fut au milieu de dangers et de périls sans nombre, et pas seulement dans l'exercice de leur charge à l'armée, mais chez eux, à leur retour : ils eurent continuellement à subir de la part des sycophantes un siège en règle, tout autant que de la part des ennemis. Aussi plusieurs eussent souhaité n'avoir jamais
b exercé le commandement plutôt que d'avoir commandé. Si, du moins, ces périls et ces efforts apportaient quelque avantage, cela aurait quelque raison, mais il en est aujourd'hui tout autrement. Tu trouveras qu'il en est de même au sujet des enfants : il y a des gens qui font des vœux pour en avoir, et quand ils en ont, les calamités et les pires malheurs fondent sur eux : pour les uns, ce sont des enfants qui, vicieux jusqu'au bout, leur ont procuré une vie entière de chagrin ; d'autres

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

2. Voir comment, dans *Gorgias*, 470 d, le sophiste Polos vante chez Archélaos l'absence de scrupules. Archélaos, fils naturel de Perdiccas II, s'empara, en effet, du pouvoir, au moyen d'une série de crimes. Il régna de 413 à 399 et travailla avec succès au développement de la puisssance macédonienne. Comme fondateur de villes, constructeur de routes et organisateur d'armées, il fit plus, au dire de Thucydide, que les huit rois ses prédécesseurs (II, 100, 2). Sa mort est racontée d'une façon un peu différente par les historiens.

ΣΩ. Ὁρᾷς οὖν ὡς οὐκ ἀσφαλὲς οὔτε τὰ διδόμενα εἰκῇ δέχεσθαί τε οὔτε αὐτὸν εὔχεσθαι γενέσθαι, εἴ γέ τις βλάπτεσθαι μέλλοι διὰ ταῦτα ἢ τὸ παράπαν τοῦ βίου ἀπαλλαγῆναι. Πολλοὺς δ' ἂν ἔχοιμεν εἰπεῖν, ὅσοι τυραν- d
νίδος ἐπιθυμήσαντες ἤδη καὶ σπουδάσαντες τοῦτ' αὐτοῖς παραγενέσθαι, ὡς ἀγαθόν τι πράξοντες, διὰ τὴν τυραννίδα ἐπιβουλευθέντες τὸν βίον ἀφῃρέθησαν. Οἶμαι δέ σε οὐκ ἀνήκοον εἶναι ἔνιά γε χθιζά τε καὶ πρωϊζὰ γεγενημένα, ὅτε Ἀρχέλαον τὸν Μακεδόνων τύραννον τὰ παιδικά, ἐρασθέντα τῆς τυραννίδος οὐθὲν ἧττον ἤπερ ἐκεῖνος τῶν παιδικῶν, ἀπέκτεινε τὸν ἐραστὴν ὡς τύραννός τε καὶ εὐδαίμων ἀνὴρ ἐσόμενος· κατασχὼν δὲ τρεῖς ἢ τέτταρας e
ἡμέρας τὴν τυραννίδα πάλιν αὐτὸς ἐπιβουλευθεὶς ὑφ' ἑτέρων τινῶν ἐτελεύτησεν. Ὁρᾷς δὴ καὶ τῶν ἡμετέρων πολιτῶν — ταῦτα γὰρ οὐκ ἄλλων ἀκηκόαμεν, ἀλλ' αὐτοὶ παρόντες οἴδαμεν — ὅσοι στρατηγίας ἐπιθυμήσαντες ἤδη 142 a
καὶ τυχόντες αὐτῆς οἱ μὲν ἔτι καὶ νῦν φυγάδες τῆσδε τῆς πόλεως εἰσιν, οἱ δὲ τὸν βίον ἐτελεύτησαν· οἱ δὲ ἄριστα δοκοῦντες αὐτῶν πράττειν, διὰ πολλῶν κινδύνων ἐλθόντες καὶ φόβων οὐ μόνον ἐν ταύτῃ τῇ στρατηγίᾳ, ἀλλ' ἐπεὶ εἰς τὴν ἑαυτῶν κατῆλθον, ὑπὸ τῶν συκοφαντῶν πολιορκούμενοι πολιορκίαν οὐδὲν ἐλάττω τῆς ὑπὸ τῶν πολεμίων διετέλεσαν, ὥστε ἐνίους αὐτῶν εὔχεσθαι ἀστρατηγήτους εἶναι μᾶλλον ἢ ἐστρατηγηκέναι. Εἰ μὲν οὖν ἦσαν οἱ κίνδυνοί τε καὶ b
πόνοι φέροντες εἰς ὠφέλειαν, εἶχεν ἄν τινα λόγον· νῦν δὲ καὶ πολὺ τοὐναντίον. Εὑρήσεις δὲ καὶ περὶ τέκνων τὸν αὐτὸν τρόπον, εὐξαμένους τινὰς ἤδη γενέσθαι καὶ γενομένων εἰς συμφοράς τε καὶ λύπας τὰς μεγίστας καταστάντας. Οἱ μὲν γὰρ μοχθηρῶν διὰ τέλους ὄντων τῶν τέκνων ὅλον τὸν βίον λυπούμενοι διήγαγον· τοὺς δὲ

c 10 τε οὔτε : τε οὔδε B γε οὔτε Coisl. οὔτε J.-G. Schneider || d 3 πράξοντες Y : -ξαντες BT || 142 a 1 οἴδαμεν : εἴδομεν Hirschig || 5 ταύτῃ : αὐτῇ Dobree (Ficin) || 7 πολιορκίαν edd. : -κίᾳ codd. || b 2 εἶχεν : -γον Cobet.

en avaient de bons, mais un malheur les en priva, et placés
c dans une situation non moins infortunée que les précédents, ils préféreraient que ces enfants ne fussent jamais venus au monde[1]. Mais pourtant, malgré l'évidence aveuglante de ces exemples et de bien d'autres semblables, on trouverait difficilement quelqu'un pour refuser ces dons, ou s'il devait les obtenir par la prière, pour s'abstenir de les demander. La
d plupart ne refuseraient ni la tyrannie qu'on leur offrirait, ni la charge de stratège, ni tous ces autres honneurs dont la possession est plus funeste qu'utile. Bien plus, ils feraient même des supplications pour les avoir, quand ils en sont dépourvus. Mais ils attendent parfois peu de temps pour chanter la palinodie et rétracter leurs prières anciennes. Aussi, je me demande si vraiment ce n'est pas à tort que les hommes accusent les dieux quand ils leur imputent l'origine de leurs maux. C'est eux-mêmes qui par leur « propre sottise » ou stupidité, quel que soit le nom qu'il faille lui donner,

aggravent les malheurs assignés par le sort[2].

e Il m'a tout l'air, Alcibiade, d'être un homme sensé, ce poète qui affligé, sans doute, d'amis déraisonnables, leur voyant faire et souhaiter des choses qui ne convenaient nullement, bien qu'ils fussent persuadés du contraire, composa une prière identique pour tous, dont voici à peu près les termes :

143 a Zeus roi, les biens que nous demandons ou que nous dédaignons,
Donne-les nous : les maux, même demandés, écarte-les[3].

Sa formule est, me semble-t-il, excellente et sûre. Mais toi, si tu as quelque idée contraire, ne reste pas muet.

Alcibiade. — Il est difficile, Socrate, de contredire ce qui est bien dit. Mais ce qui me vient à l'esprit, c'est que l'igno-

D'après Aristote, Crataios, fatigué des assiduités du tyran résolut de le supprimer et conspira avec Hellanocratès de Larisse (*Polit.* E, 10, 1311 b, 8-20). Diodore prétend que le tyran fut tué accidentellement et involontairement, dans une partie de chasse, par son « favori » Cratéros (XIV, 37, 5).

1. Thème fréquemment développé par les poètes et les rhéteurs. Cf. Euripide, *Médée*, 1094-1115 ; Antiphon, fg. 49 (Diels, II, 80 B).

2. *Odyssée*, I, 32-35.

3. Diodore rapporte que Pythagore prescrivait de demander aux dieux, dans ses prières, *les* biens d'une façon générale, et de ne

χρηστῶν μὲν γενομένων, συμφοραῖς δὲ χρησαμένων ὥστε
στερηθῆναι, καὶ τούτους οὐδὲν εἰς ἐλάττονας δυστυχίας c
καθεστηκότας ἤπερ ἐκείνους καὶ βουλομένους ἂν ἀγένητα
μᾶλλον εἶναι ἢ γενέσθαι. Ἀλλ' ὅμως τούτων τε καὶ ἑτέρων
πολλῶν ὁμοιοτρόπων τούτοις οὕτω σφόδρα καταδήλων
ὄντων, σπάνιον εὑρεῖν ὅστις ἂν ἢ διδομένων ἀπόσχοιτο ἢ
μέλλων δι' εὐχῆς τεύξεσθαι παύσαιτο ἂν εὐχόμενος· οἱ δὲ
πολλοὶ οὔτε ἂν τυραννίδος διδομένης ἀπόσχοιντο ἂν οὔτε
στρατηγίας οὐδ' ἑτέρων πολλῶν, ἃ παρόντα βλάπτει d
μᾶλλον ἢ ὠφελεῖ, ἀλλὰ κἂν εὔξαιντο ἂν γενέσθαι, εἴ τῳ
μὴ παρόντα τυγχάνει· ὀλίγον δὲ ἐπισχόντες ἐνίοτε παλι-
νῳδοῦσιν, ἀνευχόμενοι ἅττ' ἂν τὸ πρῶτον εὔξωνται. Ἐγὼ
μὲν οὖν ἀπορῶ μὴ ὡς ἀληθῶς μάτην θεοὺς ἄνθρωποι
αἰτιῶνται, ἐξ ἐκείνων φάμενοι κακά σφισιν εἶναι· οἱ δὲ
καὶ αὐτοὶ σφῇσιν εἴτε ἀτασθαλίαισιν εἴτε ἀφρο-
σύναις χρὴ εἰπεῖν, ὑπὲρ μόρον ἄλγε' ἔχουσι. Κιν- e
δυνεύει γοῦν, ὦ Ἀλκιβιάδη, φρόνιμός τις εἶναι ἐκεῖνος ὁ
ποιητής, ὃς δοκεῖ μοι φίλοις ἀνοήτοις τισὶ χρησάμενος,
ὁρῶν αὐτοὺς καὶ πράττοντας καὶ εὐχομένους ἅπερ οὐ
βέλτιον ἦν, ἐκείνοις δὲ ἐδόκει, κοινῇ ὑπὲρ ἁπάντων αὐτῶν
εὐχὴν ποιήσασθαι· λέγει δέ πως ὧδί —

Ζεῦ βασιλεῦ, τὰ μὲν ἐσθλά, φησί, καὶ εὐχομένοις καὶ 143 a
ἀνεύκτοις
ἄμμι δίδου, τὰ δὲ δεινὰ καὶ εὐχομένοις ἀπαλέξειν

κελεύει. Ἐμοὶ μὲν οὖν καλῶς δοκεῖ καὶ ἀσφαλῶς λέγειν
ὁ ποιητής· σὺ δ' εἴ τι ἐν νῷ ἔχεις πρὸς ταῦτα, μὴ
σιώπα.

ΑΛ. Χαλεπόν, ὦ Σώκρατες, ἐστὶν ἀντιλέγειν πρὸς τὰ

c 2 καὶ om. B || ἀγένητα : ἀγέννητα B || 6 μέλλων Y : -λον BT || d 1 οὐδ' : οὔθ' Bekker || 3 παλινῳδοῦσιν : πάλιν ὀδοῦσιν (ῳδ- fecit B²) B || 4 ἀνευχόμενοι : ἂν εὐχόμενοι B || 7 αὐτοὶ σφῇσιν T² : αὐτοῖς φησὶν B αὐτοὶ σφίσιν TY || ἀφροσύναις : ἀφρονίαισιν B ἀφραδίαισιν Hermann ex Hesiod. *Opp.* 134 || e 2 γοῦν : γὰρ TY || τις : τι Y || 143 a 2 ἀνεύκτοις : ἀνεύκτ' B || 3 δεινὰ : δειλὰ Buttmann λυγρὰ Proclus || 4 κελεύει secl. Köppen.

rance est cause, pour les hommes, de bien des maux, puisque,
b selon toute apparence, c'est à notre insu que, par elle, nous agissons mal nous-mêmes et que, pour comble de misère, nous nous souhaitons à nous-mêmes les pires choses. Voilà ce que personne ne croirait, mais chacun se jugerait capable de souhaiter pour soi le bien et non le mal. Car, en vérité, cela ressemblerait plutôt à une imprécation qu'à une prière.

Cas où l'ignorance est préférable.

Socrate. — Peut-être, excellent ami, quelqu'un plus avisé que toi et moi, dirait que nous ne parlons pas correctement en blâmant ainsi à la légère l'ignorance, — à moins
c d'ajouter : l'ignorance de certaines choses, pour certaines gens et dans certains cas est un bien, comme elle est un mal pour d'autres.

Alcibiade. — Que dis-tu? Peut-il y avoir une chose que, dans n'importe quelle situation, il soit meilleur d'ignorer que de connaître?

Socrate. — Il me le semble ; pas à toi?

Alcibiade. — Non certes, par Zeus.

Socrate. — En vérité, je ne t'imputerai pas ce crime de vouloir tramer contre ta propre mère ces machinations que l'on rapporte d'Oreste, d'Alcméon [1] et de tous ceux, s'il en fut
d quelque autre, qui ont accompli semblables actions.

Alcibiade. — De grâce, parle mieux, Socrate.

Socrate. — Ce n'est pas à celui qui dit que tu ne voudrais pas avoir accompli cette action qu'il faut demander de mieux parler, Alcibiade, mais bien plutôt à celui qui affirmerait le contraire, puisque cet acte te paraît si horrible qu'il ne faut même pas en prononcer le nom à la légère. Crois-tu qu'Oreste, s'il avait été dans son bon sens et s'il eût connu ce qu'il lui était meilleur de faire, aurait osé commettre un pareil crime?

Alcibiade. — Non, certes.

e Socrate. — Ni personne autre, je suppose.

spécifier aucun bien particulier, comme la puissance, la beauté, la richesse... (Diod. X, 9, 8). — Une formule semblable est attribuée à Socrate par Xénophon : καὶ εὔχετο δὲ πρὸς τοὺς θεοὺς ἁπλῶς τἀγαθὰ διδόναι. Les dieux, ajoutait le philosophe, savent assez quels sont les biens (*Mémor.* I, 3, 2).

1. Oreste, fils d'Agamemnon et de Clytemnestre, vengea la mort

καλῶς εἰρημένα· ἐκεῖνο δ' οὖν ἐννοῶ, ὅσων κακῶν αἰτία ἡ
ἄγνοια τοῖς ἀνθρώποις, ὁπότε, ὡς ἔοικε, λελήθαμεν ἡμᾶς b
αὐτοὺς διὰ ταύτην καὶ πράττοντες καὶ τό γε ἔσχατον
εὐχόμενοι ἡμῖν αὐτοῖς τὰ κάκιστα. Ὅπερ οὖν οὐδεὶς ἂν
οἰηθείη, ἀλλὰ τοῦτό γε πᾶς ἂν οἴοιτο ἱκανὸς εἶναι, αὐτὸς
αὑτῷ τὰ βέλτιστα εὔξασθαι, ἀλλ' οὐ τὰ κάκιστα. Τοῦτο μὲν
γὰρ ὡς ἀληθῶς κατάρᾳ τινὶ ἀλλ' οὐκ εὐχῇ ὅμοιον ἂν εἴη.

ΣΩ. Ἀλλ' ἴσως, ὦ βέλτιστε, φαίη ἄν τις ἀνήρ, ὃς
ἐμοῦ τε καὶ σοῦ σοφώτερος ὢν τυγχάνοι, οὐκ ὀρθῶς ἡμᾶς
λέγειν, οὕτως εἰκῇ ψέγοντας ἄγνοιαν, εἴ γε μὴ προσ- c
θείημεν τὴν ἔστιν ὧν τε ἄγνοιαν καὶ ἔστιν οἷς καὶ
ἔχουσί πως ἀγαθόν, ὥσπερ ἐκείνοις κακόν.

ΑΛ. Πῶς λέγεις; ἔστι γὰρ ὁτιοῦν πρᾶγμα ὅτῳ δὴ
ὁπωσοῦν ἔχοντι ἄμεινον ἀγνοεῖν ἢ γιγνώσκειν;

ΣΩ. Ἔμοιγε δοκεῖ· σοὶ δ' οὔ;

ΑΛ. Οὐ μέντοι μὰ Δία.

ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἐκεῖνό σου καταγνώσομαι, ἐθέλειν
ἄν σε πρὸς τὴν ἑαυτοῦ μητέρα διαπεπρᾶχθαι ἅπερ
Ὀρέστην φασὶ καὶ τὸν Ἀλκμέωνα καὶ εἴ δή τινες ἄλλοι
ἐκείνοις τυγχάνουσι ταὐτὰ διαπεπραγμένοι. d

ΑΛ. Εὐφήμει πρὸς Διός, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Οὗτοι τὸν λέγοντα, ὦ Ἀλκιβιάδη, ὡς οὐκ ἂν
ἐθέλοις σοι ταῦτα πεπρᾶχθαι, εὐφημεῖν δεῖ σε κελεύειν,
ἀλλὰ μᾶλλον πολύ, εἴ τις τὰ ἐναντία λέγοι, ἐπειδὴ οὕτω
σοι δοκεῖ σφόδρα δεινὸν εἶναι τὸ πρᾶγμα, ὥστ' οὐδὲ
ῥητέον εἶναι οὕτως εἰκῇ. Δοκεῖς δ' ἂν τὸν Ὀρέστην, εἰ
ἐτύγχανε φρόνιμος ὢν καὶ εἰδὼς ὅτι βέλτιστον ἦν αὑτῷ
πράττειν, τολμῆσαι ἄν τι τούτων διαπράξασθαι;

ΑΛ. Οὐ δῆτα.

ΣΩ. Οὐδέ γε ἄλλον οἶμαι οὐδένα. e

a 8 ὅσων κακῶν Y : ὅσον κακὸν BT || b 3 ἂν Priscianus : om. codd. || 4 ἱκανὸς : -νῶς TY || 8 τυγχάνοι Estienne : -νει codd. || c 4 δὴ T² : δεῖ BTY || 9 ἂν T² : ἐάν BTY || σε : σοι Cobet || d 4 ἐθέλοις T : -λοι BY || 7 δ' ἂν : δἂν Schanz.

ALCIBIADE. — Non plus.

SOCRATE. — C'est donc un mal, comme il le paraît, pour l'homme de bien, d'ignorer — et d'ignorer le bien.

ALCIBIADE. — Il me le semble.

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

ALCIBIADE. — Je l'avoue.

SOCRATE. — Considérons encore ceci : s'il te prenait tout à coup fantaisie, jugeant que c'est bien, d'aller chez Périclès[1], ton tuteur et ton ami, avec un poignard, et arrivé à la porte
144 a de t'informer s'il est chez lui, dans l'intention de le tuer, lui et personne autre. On te dirait qu'il y est (je ne prétends pas que tu aies jamais pareil dessein, mais je suppose que tu en aies l'idée, — et rien n'empêche qu'on l'ait quand on ignore ce qu'est le bien, de sorte que l'on prend pour le bien ce qui est précisément le mal. N'est-ce pas ton avis?)

ALCIBIADE. — Tout à fait.

SOCRATE. — Si donc, entrant dans la maison, tu le voyais
b sans le reconnaître et le prenais pour un autre, oserais-tu encore le tuer?

ALCIBIADE. — Par Zeus, non, je ne le pense pas.

SOCRATE. — Car, ce n'est pas à n'importe qui, mais à Périclès en personne que tu en voudrais, n'est-ce pas?

ALCIBIADE. — Oui.

SOCRATE. — Et si renouvelant fréquemment ton entreprise, il t'arrivait toujours de ne pas le reconnaître au moment d'accomplir ton acte, tu ne t'attaquerais jamais à lui.

ALCIBIADE. — Non, certes.

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

de son père, assassiné par Clytemnestre, en tuant sa propre mère. — Alcméon, fils du devin Amphiaraüs et d'Eriphyle (Hom. *Odyssée*, XV, 248), prit part à l'expédition des Epigones contre Thèbes, et, sur l'ordre de son père qui était mort dans cette guerre, à son retour, tua sa mère qui s'était laissé séduire par le présent d'un riche collier et avait déterminé son époux à participer au combat (Cf. Apollod. *Bibl.* II, 6 et 7).

1. A la mort de son père Clinias, tué en 446 à la bataille de Coronée, Alcibiade, alors âgé de 4 ans, fut confié à la tutelle de Périclès qui était son proche parent (voir *Alc. I*, 104 b).

ΑΛ. Οὐ μέντοι.

ΣΩ. Κακὸν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ἐστὶν ἡ τοῦ βελτίστου ἄγνοια καὶ τὸ ἀγνοεῖν τὸ βέλτιστον.

ΑΛ. Ἔμοιγε δοκεῖ.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ ἐκείνῳ καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν;

ΑΛ. Φημί.

ΣΩ. Ἔτι τοίνυν καὶ τόδε ἐπισκεψώμεθα· εἴ σοι αὐτίκα μάλα παρεσταίη, οἰηθέντι βέλτιον εἶναι, Περικλέα τὸν σεαυτοῦ ἐπίτροπόν τε καὶ φίλον, ἐγχειρίδιον λαβόντα, ἐλθόντα ἐπὶ τὰς θύρας, εἰπεῖν εἰ ἔνδον ἐστί, βουλόμενον 144 a ἀποκτεῖναι αὐτὸν ἐκεῖνον, ἄλλον δὲ μηδένα· οἱ δὲ φαῖεν ἔνδον εἶναι — καὶ οὐ λέγω ἐθέλειν ἄν σε τούτων τι πράττειν· ἀλλ' εἶ, οἶμαι, δόξει σοι, ὅπερ οὐθὲν κωλύει δήπου τῷ γε ἀγνοοῦντι τὸ βέλτιστον παραστῆναί ποτε δόξαν, ὥστε οἰηθῆναι καὶ τὸ κάκιστόν ποτε βέλτιστον εἶναι· ἢ οὐκ ἂν δοκεῖ σοι;

ΑΛ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΣΩ. Εἰ οὖν παρελθὼν εἴσω καὶ ἰδὼν αὐτὸν ἐκεῖνον ἀγνοήσαις τε καὶ οἰηθείης ἂν ἄλλον εἶναί τινα, ἆρ' ἔτι ἂν b αὐτὸν τολμήσαις ἀποκτεῖναι;

ΑΛ. Οὐ μὰ τὸν Δία, οὐκ ἄν μοι δοκῶ.

ΣΩ. Οὐ γὰρ δήπου τὸν ἐντυχόντα, ἀλλ' αὐτὸν ἐκεῖνον ὃν ἠβούλου. Ἦ γάρ;

ΑΛ. Ναί.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ εἰ πολλάκις ἐγχειροῖς, αἰεὶ δὲ ἀγνοοῖς τὸν Περικλέα, ὁπότε μέλλοις τοῦτο πράττειν, οὔποτε ἂν ἐπίθοιο αὐτῷ.

ΑΛ. Οὐ δῆτα.

ΣΩ. Τί δέ; τὸν Ὀρέστην δοκεῖς ἄν ποτε τῇ μητρὶ ἐπιθέσθαι, εἴ γε ὡσαύτως ἠγνόησεν;

e 8 ἐπισκεψώμεθα Y : -ψόμεθα BT || 9 παρεσταίη : παρα- T²Y || 144 a 3 ἄν secl. Sauppe || 4 δόξει : -ξειέ Buttmann || b 3 οὐκ ἄν μοι δοκῶ om. B || 5 ὃν secl. Schleiermacher || 7 ἀγνοοῖς : -εῖς Y || 12 γε : δὲ B.

c ALCIBIADE. — Je ne le crois pas.

SOCRATE. — Car lui non plus n'avait pas l'intention de tuer la première femme venue ou la mère de n'importe qui, mais la sienne propre.

ALCIBIADE. — C'est bien cela.

SOCRATE. — Cette sorte d'ignorance, du moins, est donc un bien pour ceux qui se trouvent ainsi disposés et ont de semblables idées.

ALCIBIADE. — Il le paraît.

SOCRATE. — Tu vois, par conséquent, que l'ignorance de certaines choses, pour certaines gens et dans de certaines conditions, est un bien, non un mal, comme il te le semblait tout à l'heure?

ALCIBIADE. — Apparemment.

d SOCRATE. — Si tu veux maintenant examiner ce qui va suivre, tu le trouveras peut-être étrange.

ALCIBIADE. — Mais quoi donc, Socrate?

Bon sens et Science du Bien.

SOCRATE. — C'est que, à vrai dire, la possession des autres sciences, si avec elles on n'a aussi celle du Bien, risque d'être rarement utile et d'être, au contraire, le plus souvent nuisible à qui en jouit. Fais attention à ceci : ne te semble-t-il pas nécessaire, quand nous devons agir ou parler, que d'abord nous nous imaginions savoir, ou que nous sachions en réalité cela même que nous sommes prêts à dire ou à faire[1]?

ALCIBIADE. — Il me le semble.

SOCRATE. — Aussi les orateurs, par exemple, ou bien sont des conseillers compétents, ou s'imaginent l'être quand ils nous prodiguent leurs conseils, les uns sur la guerre et la paix, les autres sur les fortifications à élever ou les ports à
145 a construire; bref, tout ce qu'une ville entreprend contre une autre ou pour elle-même, elle le fait sur le conseil des orateurs.

1. Comparer avec l'argument d'*Alcibiade* I, 117 d. Socrate démontre que les erreurs de conduite proviennent de ce genre d'ignorance consistant à croire que l'on sait ce qu'en fait on ne sait pas. Or, nous nous imaginons avoir de la compétence pour tout ce que nous entreprenons, sans quoi nous nous en remettrions à d'autres. Quand donc nous nous prononçons sur le beau, le juste, ou l'utile,

ΑΛ. Οὐκ οἶμαι ἔγωγε. c

ΣΩ. Οὐ γὰρ δήπου οὐδ' ἐκεῖνος τὴν προστυχοῦσαν γυναῖκα οὐδὲ τὴν ὁτουοῦν μητέρα διενοεῖτο ἀποκτεῖναι, ἀλλὰ τὴν αὐτὸς αὑτοῦ.

ΑΛ. Ἔστι ταῦτα.

ΣΩ. Ἀγνοεῖν ἄρα τά γε τοιαῦτα βέλτιον τοῖς οὕτω διακειμένοις καὶ τοιαύτας δόξας ἔχουσιν.

ΑΛ. Φαίνεται.

ΣΩ. Ὁρᾷς οὖν ὅτι ἡ ἔστιν ὧν τε ἄγνοια καὶ ἔστιν οἷς καὶ ἔχουσί πως ἀγαθόν, ἀλλ' οὐ κακόν, ὥσπερ ἄρτι σοι ἐδόκει;

ΑΛ. Ἔοικεν.

ΣΩ. Ἔτι τοίνυν εἰ βούλει τὸ μετὰ τοῦτο ἐπισκοπεῖν, d ἄτοπον ἂν ἴσως ἄν σοι δόξειεν εἶναι.

ΑΛ. Τί μάλιστα, ὦ Σώκρατες;

ΣΩ. Ὅτι, ὡς ἔπος εἰπεῖν, κινδυνεύει τό γε τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν κτῆμα, ἐάν τις ἄνευ τοῦ βελτίστου κεκτημένος ᾖ, ὀλιγάκις μὲν ὠφελεῖν, βλάπτειν δὲ τὰ πλείω τὸν ἔχοντα αὐτό. Σκόπει δὲ ὧδε. Ἆρ' οὐκ ἀναγκαῖόν σοι δοκεῖ εἶναι, ὅταν τι μέλλωμεν ἤτοι πράττειν ἢ λέγειν, οἰηθῆναι δεῖν πρῶτον ἡμᾶς εἰδέναι ἢ τῷ ὄντι εἰδέναι τοῦθ' ὃ ἂν προχειροτέρως μέλλωμεν ἢ λέγειν ἢ πράττειν; e

ΑΛ. Ἔμοιγε δοκεῖ.

ΣΩ. Οὐκοῦν οἱ ῥήτορες αὐτίκα ἤτοι εἰδότες συμβουλεύειν ἢ οἰηθέντες εἰδέναι συμβουλεύουσιν ἡμῖν ἑκάστοτε, οἱ μὲν περὶ πολέμου τε καὶ εἰρήνης, οἱ δὲ περὶ τειχῶν οἰκοδομίας ἢ καὶ λιμένων κατασκευῆς· ἑνὶ δὲ λόγῳ, ὅσα δή ποτε ἡ πόλις πράττει πρὸς ἄλλην πόλιν ἢ αὐτὴ 145 a καθ' αὑτήν, ἀπὸ τῆς τῶν ῥητόρων συμβουλῆς πάντα γίγνεται.

c 9 τε : γε T || d 2 prius ἂν B : ὂν TY δὴ Schanz || 5 τοῦ : τῆς τοῦ Dobree || 6 ᾖ : ἦν T¹ || 7 αὐτό Schneider : αὐτά codd. || 8 μέλλωμεν : μέλλων μὲν B || 9 ante οἰηθῆναι pon. ἢ TY || δεῖν : δὴ Dobree || e 1 προχειροτέρως : -χείρως Sauppe || μέλλωμεν B : μέλλωμέν τι TY || 3 συμβουλεύειν : ξυμβουλεύουσιν B || 4 ἢ om. B || 6 καὶ om. B || 145 a 2 πάντα : ἅπαντα B.

ALCIBIADE. — Tu dis vrai.

SOCRATE. — Vois encore ce qui suit.

ALCIBIADE. — Autant que j'en serai capable.

SOCRATE. — Tu parles, n'est-ce pas, de gens sensés et de gens qui manquent de bon sens ?

ALCIBIADE. — Oui.

SOCRATE. — C'est le plus grand nombre qui manque de bon sens et le plus petit nombre qui est sensé ?

ALCIBIADE. — Il en est ainsi.

SOCRATE. — N'as-tu pas un critère pour distinguer ces deux sortes de gens ?

ALCIBIADE. — Si.

b SOCRATE. — Est-ce donc l'homme qui sait donner des conseils, mais ignore ce qui est bien et quand cela est bien, est-ce lui que tu appelles sensé ?

ALCIBIADE. — Non, certes.

SOCRATE. — Ni, je pense, celui qui connaît l'art de la guerre en lui-même, mais ignore quand il est bon de l'entreprendre, ou combien elle doit durer pour qu'elle soit bonne, n'est-ce pas ?

ALCIBIADE. — Non plus.

SOCRATE. — Ni encore celui qui sait infliger la mort, la spoliation, l'exil, mais ignore quand ou contre qui cela est bien ?

ALCIBIADE. — Evidemment non.

c SOCRATE. — Mais celui qui unit à ses connaissances la science du Bien, — science qui n'est pas autre, je suppose, que celle de l'utile, n'est-ce pas ?

ALCIBIADE. — Oui.

SOCRATE. — Donc, nous le dirons sensé, celui-là, et conseiller efficace pour la ville et pour lui-même. Mais celui qui n'est pas tel, nous l'appellerons tout le contraire. Que t'en semble ?

ALCIBIADE. — A moi, de même.

SOCRATE. — Et s'il s'agit de l'homme habile à monter à cheval, ou à tirer de l'arc, ou à lutter soit au pugilat, soit

nous pensons que notre jugement est bon. L'auteur d'*Alcibiade* II a combiné avec ce passage le thème développé quelques pages plus haut dans le modèle (107 d et suiv.). Socrate, au moyen d'exemples, dont plusieurs ont été repris par le plagiaire, explique que pour agir, il faut tenir compte de toutes les circonstances favorables.

ΑΛ. Ἀληθῆ λέγεις.

ΣΩ. Ὅρα τοίνυν καὶ τὰ ἐπὶ τούτοις.

ΑΛ. Ἂν δυνηθῶ.

ΣΩ. Καλεῖς γὰρ δήπου φρονίμους τε καὶ ἄφρονας;

ΑΛ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Οὐκοῦν τοὺς μὲν πολλοὺς ἄφρονας, τοὺς δ' ὀλίγους φρονίμους;

ΑΛ. Οὕτως.

ΣΩ. Οὐκοῦν πρός τι ἀποβλέπων ἀμφοτέρους;

ΑΛ. Ναί.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν τὸν τοιοῦτον συμβουλεύειν εἰδότα, χωρὶς b
τοῦ πότερον βέλτιον καὶ ὅτε βέλτιον, φρόνιμον καλεῖς;

ΑΛ. Οὐ δῆτα.

ΣΩ. Οὐδέ γε οἶμαι ὅστις τὸ πολεμεῖν αὐτὸ οἶδε χωρὶς τοῦ ὁπότε βέλτιον καὶ τοσοῦτον χρόνον ὅσον βέλτιον. Ἦ γάρ;

ΑΛ. Ναί.

ΣΩ. Οὐκοῦν οὐδὲ εἴ τίς τινα ἀποκτεινύναι οἶδεν οὐδὲ χρήματα ἀφαιρεῖσθαι καὶ φυγάδα ποιεῖν τῆς πατρίδος, χωρὶς τοῦ ὁπότε βέλτιον καὶ ὄντινα βέλτιον;

ΑΛ. Οὐ μέντοι.

ΣΩ. Ὅστις ἄρα τι τῶν τοιούτων οἶδεν, ἐὰν μὲν c
παρέπηται αὐτῷ ἡ τοῦ βελτίστου ἐπιστήμη — αὕτη δ' ἦν ἡ αὐτὴ δήπου ἥπερ καὶ ἡ τοῦ ὠφελίμου· ἦ γάρ; —

ΑΛ. Ναί.

ΣΩ. Φρόνιμον δέ γε αὐτὸν φήσομεν καὶ ἀποχρῶντα σύμβουλον καὶ τῇ πόλει καὶ αὐτὸν αὑτῷ· τὸν δὲ μὴ τοιοῦτον τἀναντία τούτων. Ἦ πῶς δοκεῖ;

ΑΛ. Ἐμοὶ μὲν οὕτως.

ΣΩ. Τί δ' εἴ τις ἱππεύειν ἢ τοξεύειν οἶδεν, ἢ αὖ πυκτεύειν ἢ παλαίειν ἤ τι τῆς ἄλλης ἀγωνίας ἢ καὶ ἄλλο

b 1 τοιοῦτον T : τοιοῦτο BY || 2 ὅτε corr. Ven. 184 : ὅ γε T² ὅ BTY ὁπότε Baiter || 7 alterum οὐδὲ : οὐδ' εἰ Richards || c 2 αὑτῷ om. TY || 5 δέ γε : τέ γε Sauppe γε om. Y || 6 καὶ αὐτὸν αὑτῷ καὶ τῇ πόλει TY || 7 τοιοῦτον J.-G. Schneider : ποιοῦντα codd. || 10 παλαίειν ἢ πυκτεύειν TY.

dans tout autre genre de combat, ou encore à n'importe
d lequel de ces exercices que l'art nous enseigne, — quel nom donnes-tu à celui qui sait ce qui est bien, selon les règles de cet art? Pour l'équitation, n'est-ce pas bon cavalier?

Alcibiade. — Oui.

Socrate. — Pour le pugilat, c'est, je pense, bon athlète; pour l'art de jouer de la flûte, bon flûtiste, — et tout le reste à l'avenant. En serait-il différemment?

Alcibiade. — Non, c'est bien cela.

Socrate. — Crois-tu que nécessairement, par le fait qu'un homme est compétent en ces matières, il est aussi un
e homme sensé, ou dirons-nous qu'il s'en faut de beaucoup?

Alcibiade. — De beaucoup, par Zeus.

Socrate. — Comment jugerais-tu un Etat composé de bons tireurs à l'arc et de bons flûtistes, et aussi d'athlètes et autres artistes, mêlés à ces gens dont nous parlions tout à l'heure, habiles à faire la guerre et à mettre à mort, ou encore à ces rhéteurs tout gonflés de l'enflure politique, — tous sans exception, dépourvus de la connaissance du Bien, et sans personne qui sache quand il est bon de se servir de
146 a chacun de ces arts, et vis-à-vis de qui[1]?

Alcibiade. — Je jugerais qu'il est mauvais, Socrate.

Socrate. — Tu le dirais surtout, je suppose, en voyant chacun de ces gens-là plein d'ambition et « donnant la meilleure part » de son gouvernement « à ce soin »

celui de se surpasser lui-même[2],

1. Telle est aussi la doctrine socratique, maintes fois exprimée par Platon dans les *Dialogues* : il n'y a point de véritable science sans la connaissance du Bien. Toute science, séparée de la justice et des autres vertus, n'est qu'une habileté : πᾶσά τε ἐπιστήμη χωριζομένη δικαιοσύνης καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς πανουργία, οὐ σοφία φαίνεται (*Ménéxène*, 246 e). — Voir aussi *Charmide*, 174 c d. — Nulle recherche n'est plus intéressante pour l'homme ni plus importante que celle de la perfection et de l'excellence : ...οὐδὲν ἄλλο σκοπεῖν προσήκειν ἀνθρώπῳ... ἀλλ' ἢ τὸ ἄριστον καὶ τὸ βέλτιστον (*Phédon*, 97 d). Aussi le Socrate du *Gorgias* regarde comme une flatterie, et non comme un art, la rhétorique qui « vise à l'agréable, sans nul souci du meilleur » : ὅτι τοῦ ἡδέος στοχάζεται ἄνευ τοῦ βελτίστου (465 a). Or cette science du Bien se confond avec celle de l'utile (*Alc.* II, 145 c. Cf. *Hipp. mai.* 296 e; *Ménon*, 87 e; Rép. II, 379 b).

2. Emprunt fait à l'*Antiope* d'Euripide. Cette tragédie représentai

τι τῶν τοιούτων ὅσα τέχνῃ οἶδαμεν, τί καλεῖς ὃς ἂν εἰδῇ d
τὸ κατὰ ταύτην τὴν τέχνην βέλτιον γιγνόμενον; ἆρ' οὐ
τὸν κατὰ τὴν ἱππικὴν ἱππικόν;

ΑΛ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Τὸν δέ γε οἶμαι κατὰ τὴν πυκτικὴν πυκτικόν, τὸν
δὲ κατ' αὐλητικὴν αὐλητικόν, καὶ τἆλλα δήπου ἀνὰ λόγον
τούτοις· ἢ ἄλλως πως;

ΑΛ. Οὔκ, ἀλλ' οὕτως.

ΣΩ. Δοκεῖ οὖν σοι ἀναγκαῖον εἶναι τὸν περὶ τούτων τι
ἐπιστήμονα ὄντα ἄρα καὶ ἄνδρα φρόνιμον εἶναι, ἢ πολλοῦ
φήσομεν ἐνδεῖν; e

ΑΛ. Πολλοῦ μέντοι νὴ Δία.

ΣΩ. Ποίαν οὖν οἴει πολιτείαν εἶναι τοξοτῶν τε ἀγαθῶν
καὶ αὐλητῶν, ἔτι δὲ καὶ ἀθλητῶν τε καὶ τῶν ἄλλων τεχνι-
τῶν, ἀναμεμιγμένων δ' ἐν τούτοις οὓς ἄρτι εἰρήκαμεν τῶν
τε αὐτὸ τὸ πολεμεῖν εἰδότων καὶ αὐτὸ τὸ ἀποκτεινύναι,
πρὸς δὲ καὶ ἀνδρῶν ῥητορικῶν πολιτικὸν φύσημα φυσών-
των, ἁπάντων δὲ τούτων ὄντων ἄνευ τῆς τοῦ βελτίστου
ἐπιστήμης καὶ τοῦ εἰδότος, ὁπότε βέλτιον ἑνὶ ἑκάστῳ
τούτων χρῆσθαι καὶ πρὸς τίνα; 146 a

ΑΛ. Φαύλην τινὰ ἔγωγε, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Φαίης γε ἂν οἶμαι ὁπόταν ὁρᾷς ἕνα ἕκαστον
αὐτῶν φιλοτιμούμενόν τε καὶ νέμοντα τὸ πλεῖστον τῆς
πολιτείας

τούτῳ μέρος,

ἵν' αὐτὸς αὑτοῦ τυγχάνει κράτιστος ὤν·

d 1 τέχνῃ : -νην B || 2 κατὰ ταύτην : κατ' αὐτὴν Apelt κατὰ Schanz || ἆρ' om. B || 6 καὶ τἆλλα B : καὶ κατ' ἄλλα TY || 9 περὶ secl. Cobet || τι om. B || 10 post ἐπιστήμονα pon. εἶναι B || ἄρα : ἅμα Cobet || **e** 1 ἐνδεῖν : δεῖν Baiter || 3 ποίαν- **146 a** 2 σώκρατες habet Stob. W. H. II, 25 || 4 δὲ καὶ TY Stob. : δὲ B || τε καὶ TY Stob. : καὶ B || 5 δ' om. Stob. || τούτοις Stob. : τοιούτοις codd. || οὓς (uel ὧν) Dobree : οἷς codd. et Stob. || 7 ῥητορικῶν B Stob. : πολιτικῶν TY || 9 βέλτιον : -τιστον Stob. || **146 a** 1 χρῆσθαι: χρήσασθαι Stob. || 2 τινὰ om. TY || 3 ἕνα : ἕνα καὶ B || 7 τυγχάνει in *Gorgia* 484 e T : -χάνῃ hic BT in *Gorgia* l. c. B-χάνοι Hermann || κράτιστος : βέλτιστος *Gorg.* l. c.

je veux dire à exceller dans cet art, car en ce qui regarde le bien de la ville et le sien propre, il s'égare le plus souvent, parce que, j'imagine, il se fie sans réflexion à l'opinion. Dans
b ces conditions, ne serait-il pas juste d'affirmer que le trouble et l'injustice abondent dans un tel gouvernement ?

Alcibiade. — Ce serait juste, par Zeus.

Socrate. — Ne nous a-t-il pas semblé qu'il fallait nécessairement d'abord nous figurer savoir, ou savoir en réalité, ce que nous nous trouvions sur le point de faire ou de dire ?

Alcibiade. — Il nous l'a semblé.

Socrate. — Qu'un homme fasse les choses où il a ou bien croit avoir compétence, et que, par surcroît, le succès le favorise, alors, n'est-il pas vrai, il en résultera aussi du profit et
c pour la ville et pour lui-même ?

Alcibiade. — Comment non ?

Socrate. — Et dans le cas contraire, je suppose, ni pour la ville ni pour lui-même ?

Alcibiade. — Certainement non.

Socrate. — Dis-moi, es-tu toujours du même avis ou bien as-tu changé d'idée ?

Alcibiade. — Non, je reste du même avis.

Socrate. — Mais n'affirmais-tu pas que, pour toi, la plupart des gens sont dépourvus de bon sens, et que les gens sensés sont le petit nombre ?

Alcibiade. — Oui.

Socrate. — Par conséquent, nous répétons que le Bien échappe à la plupart parce que, le plus souvent du moins,
d j'imagine, ils se fient, sans réflexion, à l'opinion.

Alcibiade. — Nous le répétons.

Socrate. — Il est dès lors avantageux à la plupart des gens de ne rien savoir ni croire savoir, sinon ils auront plus à

les aventures d'Antiope, fille de Nyctée, roi de Béotie. Un certain nombre de vers nous ont été conservés. Platon, dans *Gorgias*, 484 e, cite le passage que l'auteur d'*Alcibiade II* lui a, sans doute, emprunté. Ailleurs (485 c, probablement aussi 486 b, c), il fait allusion à une scène fameuse, où les deux fils d'Antiope, Zéthos et Amphion, discutent sur la valeur respective de l'homme d'action et de l'artiste. Cf. Matthiae, *Euripidis Tragoediae et Fragmenta*, t. IX, Leipzig, 1829, p. 65-83.

λέγω δὲ τὸ κατ᾽ αὐτὴν τὴν τέχνην βέλτιστον γιγνόμενον· τοῦ δὲ τῇ πόλει τε καὶ αὐτὸν αὑτῷ βελτίστου ὄντος τὰ πολλὰ διημαρτηκότα, ἅτε οἶμαι ἄνευ νοῦ δόξῃ πεπιστευκότα. Οὕτως δὲ τούτων ἐχόντων, ἆρα οὐκ ἂν ὀρθῶς b λέγοιμεν φάντες πολλῆς ταραχῆς τε καὶ ἀνομίας μεστὴν εἶναι τὴν τοιαύτην πολιτείαν ;

ΑΛ. Ὀρθῶς μέντοι νὴ Δία.

ΣΩ. Οὐκοῦν ἀναγκαῖον ἡμῖν ἐδόκει οἰηθῆναι δεῖν πρῶτον ἡμᾶς εἰδέναι ἢ τῷ ὄντι εἰδέναι τοῦτο ὃ ἂν προχείρως μέλλωμεν ἢ πράττειν ἢ λέγειν ;

ΑΛ. Ἐδόκει.

ΣΩ. Οὐκοῦν κἂν μὲν πράττῃ ἅ τις οἶδεν ἢ δοκεῖ εἰδέναι, παρέπηται δὲ τὸ ὠφελίμως, καὶ λυσιτελούντως ἡμᾶς ἕξειν καὶ τῇ πόλει καὶ αὐτὸν αὑτῷ ; c

ΑΛ. Πῶς γὰρ οὔ;

ΣΩ. Ἐὰν δέ γ᾽ οἶμαι τἀναντία τούτων, οὔτε τῇ πόλει οὔτ᾽ αὐτὸν αὑτῷ ;

ΑΛ. Οὐ δῆτα.

ΣΩ. Τί δέ; καὶ νῦν ἔτι ὡσαύτως σοι δοκεῖ ἢ ἄλλως πως ;

ΑΛ. Οὔκ, ἀλλ᾽ οὕτως.

ΣΩ. Ἆρ᾽ οὖν ἔφησθα καλεῖν τοὺς μὲν πολλοὺς ἄφρονας, τοὺς δ᾽ ὀλίγους φρονίμους ;

ΑΛ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Οὐκοῦν φαμεν πάλιν τοὺς πολλοὺς διημαρτηκέναι τοῦ βελτίστου, ὡς τὰ πολλά γε οἶμαι ἄνευ νοῦ δόξῃ πεπιστευκότας. d

ΑΛ. Φαμὲν γάρ.

ΣΩ. Λυσιτελεῖ ἄρα τοῖς πολλοῖς μήτ᾽ εἰδέναι μηδὲν μήτ᾽ οἴεσθαι εἰδέναι, εἴπερ γε μᾶλλον προθυμήσονται

a 9 ὄντος edd. : οὕτως codd. || b 5 ἡμῖν ἐδόκει B : ἐδόκει ἡμῖν εἶναι TY || 9 ἢ TY : ἢ ἀ B ἢ ἃ B² || 10 παρέπηται B : -πεται TY || δὲ om. B || c 12 οὐκοῦν- 147 a 1 πλεῖν habet Stob. V. H. III, 24 || d 4 προθυμήσονται μᾶλλον Stob.

cœur d'agir comme ils savent ou croient savoir, et ce faisant, ils y auront le plus souvent plus de perte que de profit.

Alcibiade. — C'est la pure vérité.

Socrate. — Eh bien ! quand j'affirmais que la possession
e des autres sciences, sans la science du Bien, risquait d'être rarement utile et nuisait, au contraire, la plupart du temps, à celui qui les possédait, n'avais-je pas raison, en réalité, de parler ainsi?

Alcibiade. — A présent, au moins, j'en suis convaincu, Socrate.

Érudition et Science du Bien.

Socrate. — Il faut donc qu'une cité ou une âme qui veut vivre d'une façon droite, s'attache à cette science, absolument comme le malade s'attache au médecin, ou le passager au pilote s'il veut naviguer en sécurité.
147 a Sans elle, en effet, de plus belle brise vous poussera le sort vers la conquête des richesses ou de la vigueur corporelle ou de quoi que ce soit de semblable, plus lourdes seront les fautes qui nécessairement s'ensuivront, selon toute apparence. Posséder ce que l'on appelle l'érudition et la « polytechnie », mais se trouver dépourvu de la science dont nous parlons et se laisser conduire tour à tour par chacune des autres, n'est-ce pas être vraiment le jouet d'une violente tempête, et, livré à la mer sans pilote, je doute qu'on puisse
b fournir une longue carrière[1]. Aussi est-ce le cas, me semble-t-il, d'appliquer ici le mot du poète qui blâmait quelqu'un en ces termes : « il savait certes beaucoup de choses », mais, ajoutait-il, « il les savait toutes mal »[2].

Alcibiade. — Que vient donc faire ce mot du poète,

1. Cf. *Lois* VII, 819 a, texte signalé dans la Notice, p. 18. Platon y développe une idée analogue au sujet de l'érudition indigeste. Mieux vaut ne pas savoir que de savoir mal : μᾶλλον δ' ἔτι δέδοικα τοὺς ἡμμένους μὲν αὐτῶν τούτων τῶν μαθημάτων, κακῶς δ' ἡμμένους. Le philosophe avait acquiescé à la pensée du poète cité plus bas, si on la comprend littéralement. L'auteur d'*Alcibiade II* va l'entendre dans un sens moral.

2. Ce poète est Homère et les vers cités proviennent d'un poème héroï-comique, *Margitès*, dont peu de fragments nous ont été conservés par le pseudo-Platon, par Aristote, par Clément d'Alexandrie et par une scholie d'Aristophane (Cf. *Homeri Carmina*, Didot, p. 580), Margitès, personnage principal est le type de l'extravagant

πράττειν μὲν ταῦτα ἅττ᾽ ἂν εἰδῶσιν ἢ οἰηθῶσιν εἰδέναι, πράττοντες δὲ βλάπτεσθαι τὰ πλείω μᾶλλον ἢ ὠφελεῖσθαι.

ΑΛ. Ἀληθέστατα λέγεις.

ΣΩ. Ὁρᾷς οὖν, ὅτε γ᾽ ἔφην κινδυνεύειν τό γε τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν κτῆμα, ἐάν τις ἄνευ τῆς τοῦ βελτίστου e ἐπιστήμης κεκτημένος ᾖ, ὀλιγάκις μὲν ὠφελεῖν, βλάπτειν δὲ τὰ πλείω τὸν ἔχοντα αὐτό, ἆρ᾽ οὐχὶ τῷ ὄντι ὀρθῶς ἐφαινόμην λέγων;

ΑΛ. Καὶ εἴ μὴ τότε, ἀλλὰ νῦν μοι δοκεῖ, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Δεῖ ἄρα καὶ πόλιν καὶ ψυχὴν τὴν μέλλουσαν ὀρθῶς βιώσεσθαι ταύτης τῆς ἐπιστήμης ἀντέχεσθαι, ἀτεχνῶς ὥσπερ ἀσθενοῦντα ἰατροῦ ἤ τινος κυβερνήτου τὸν ἀσφαλῶς μέλλοντα πλεῖν. Ἄνευ γὰρ ταύτης, ὅσῳπερ 147 a ἂν λαμπρότερον ἐπουρίσῃ τὸ τῆς τύχης ἢ περὶ χρημάτων κτῆσιν ἢ σώματος ῥώμην ἢ καὶ ἄλλο τι τῶν τοιούτων, τοσούτῳ μείζω ἁμαρτήματα ἀπ᾽ αὐτῶν ἀναγκαῖόν ἐστιν, ὡς ἔοικε, γίγνεσθαι. Ὁ δὲ δὴ τὴν καλουμένην πολυμαθίαν τε καὶ πολυτεχνίαν κεκτημένος, ὀρφανὸς δὲ ὢν ταύτης τῆς ἐπιστήμης, ἀγόμενος δὲ ὑπὸ μιᾶς ἑκάστης τῶν ἄλλων, ἆρ᾽ οὐχὶ τῷ ὄντι δικαίως πολλῷ χειμῶνι χρήσεται, ἅτε οἶμαι ἄνευ κυβερνήτου διατελῶν ἐν πελάγει, χρόνον οὐ μακρὸν βίου θέων; ὥστε συμβαίνειν μοι δοκεῖ καὶ ἐνταῦθα b τὸ τοῦ ποιητοῦ, ὃ λέγει κατηγορῶν πού τινος, ὡς ἄρα πολλὰ μὲν ἠπίστατο ἔργα, κακῶς δέ, φησίν, ἠπίστατο πάντα.

ΑΛ. Καὶ τί δή ποτε συμβαίνει τὸ τοῦ ποιητοῦ, ὦ

d 5 μὲν πράττειν TY || 9 γ᾽ om. B Stob. || κινδυνεύειν Stob.: -νεύει codd. || e 2 ὀλιγάκις: ὀλίγα Cobet || 5 δοκεῖ: -κεῖς Sauppe || 147 a 1 ἄνευ γὰρ ταύτης huc transposuit Lennep: ante ἢ περὶ a 2 habent codd. || 2 λαμπρότερον Lennep: μὴ πρότερον BT om. Y λαβρότερον Sauppe || ἐπουρίσῃ TY: -ρήσῃ B || τύχης Stallbaum: ψυχῆς codd. || 4 ἁμαρτήματα: ἁμάρτημα B || 5 πολυμαθίαν: φιλο- B || 6 πολυτεχνίαν B: φιλο- (sed πολυ s. l.) TY || b 1 βίου Estienne: βίον codd. || θέων Estienne: θεων B θεῶν TY πλέων Schanz.

Socrate ? A moi, il me paraît tout à fait hors de propos.

Socrate. — Il vient, au contraire, très à propos. Mais, mon cher, c'est une espèce d'énigme[1] : telle est, du reste, la manière de ce poète et de presque tous les autres. Par nature, toute poésie est, en effet, énigmatique, et il n'est pas donné
c à n'importe qui d'en saisir le sens[2]. De plus, outre ce caractère naturel, quand elle s'empare d'un homme jaloux et qui loin de vouloir découvrir, veut cacher le plus possible sa sagesse, on ne saurait croire combien il paraît difficile de comprendre la pensée de ces hommes. Homère, le divin et sage poète, n'ignorait nullement, tu n'en doutes pas, qu'il est impossible de savoir mal (car, c'est lui qui disait de Margitès qu'il savait assurément bien des choses, en ajoutant : il
d les *savait* toutes mal). Mais je suppose qu'il parle par énigmes et emploie l'adverbe *mal* pour le substantif *mal* et la forme : il *savait* pour *savoir* : cela donne, il est vrai, un vers incorrect, mais voici la pensée qu'il veut exprimer : il savait beaucoup de choses, mais c'était un mal pour lui de savoir tout cela. Il est donc clair que si c'était un mal pour lui de savoir beaucoup de choses, il se trouvait être un mauvais homme, si, du moins, nous devons ajouter foi aux discours précédents.

e Alcibiade. — Mais il me le semble, Socrate, et je ne vois pas à quels raisonnements je croirais, si je ne croyais à ceux-ci.

Socrate. — Et tu as raison d'y croire.

Alcibiade. — Oui, encore une fois, j'y crois.

Socrate. — Mais voyons, par Zeus, (car tu n'es pas sans remarquer la grandeur et la nature de la difficulté, et tu m'as tout l'air, toi aussi, d'en être touché. Ballotté, à droite et

(μάργος), rempli d'idées bizarres et incapable d'entreprendre quoi que ce soit d'utile. Dans le passage rapporté par Aristote (*Eth. Nic.* Z, 7, 1141 a, 15) et complété par Clément d'Alexandrie (*Strom.* I, ch. III, 25, 1), Homère le dépeint ainsi : « Les dieux n'avaient fait de lui ni un travailleur de la terre, ni un laboureur, ni un homme habile en quoi que ce soit, mais il était maladroit dans tous les métiers ».

1. Platon affectionne cette formule moitié ironique, pour introduire une citation de poète ou de moraliste dont il va donner une interprétation très personnelle et peu conforme au sens littéral (cf. *Charmide*, 162 a ; *Lysis*, 214 d ; *Rép.* I, 332 b).

2. Si la poésie dérobe aux profanes son sens véritable et profond, c'est qu'elle est, par nature, supra-rationnelle et divine. La

Σώκρατες; ἐμοὶ μὲν γὰρ οὐδ' ὁτιοῦν δοκεῖ πρὸς λόγον εἰρηκέναι.

ΣΩ. Καὶ μάλα γε πρὸς λόγον· ἀλλ' αἰνίττεται, ὦ βέλτιστε, καὶ οὗτος καὶ ἄλλοι δὲ ποιηταὶ σχεδόν τι πάντες. Ἔστι τε γὰρ φύσει ποιητικὴ ἡ σύμπασα αἰνιγματώδης καὶ οὐ τοῦ προστυχόντος ἀνδρὸς γνωρίσαι· ἔτι τε πρὸς τῷ c φύσει τοιαύτη εἶναι, ὅταν λάβηται ἀνδρὸς φθονεροῦ τε καὶ μὴ βουλομένου ἡμῖν ἐνδείκνυσθαι ἀλλ' ἀποκρύπτεσθαι ὅτι μάλιστα τὴν αὑτοῦ σοφίαν, ὑπερφυῶς δὴ τὸ χρῆμα ὡς δύσγνωστον φαίνεται, ὅτι ποτὲ νοοῦσιν ἕκαστος αὐτῶν. Οὐ γὰρ δήπου Ὁμηρόν γε τὸν θειότατόν τε καὶ σοφώτατον ποιητὴν ἀγνοεῖν δοκεῖς ὡς οὐχ οἷόν τε ἦν ἐπίστασθαι κακῶς — ἐκεῖνος γὰρ ἐστιν ὁ λέγων τὸν Μαργίτην πολλὰ μὲν ἐπίστασθαι, κακῶς δέ, φησί, πάντα ἠπίστατο — ἀλλ' d αἰνίττεται οἶμαι παράγων τὸ κακῶς μὲν ἀντὶ τοῦ κακοῦ, τὸ δὲ ἠπίστατο ἀντὶ τοῦ ἐπίστασθαι. Γίγνεται οὖν συντεθὲν ἔξω μὲν τοῦ μέτρου, ἔστι δ' ὅ γε βούλεται, ὡς πολλὰ μὲν ἠπίστατο ἔργα, κακὸν δὲ ἦν αὐτῷ ταῦτα ἐπίστασθαι πάντα. Δῆλον οὖν ὅτι εἴπερ ἦν αὐτῷ κακὸν τὸ πολλὰ εἰδέναι, φαῦλός τις ὢν ἐτύγχανεν, εἴπερ γε πιστεύειν δεῖ τοῖς προειρημένοις λόγοις.

ΑΛ. Ἀλλ' ἐμοὶ μὲν δοκεῖ, ὦ Σώκρατες· ἢ χαλεπῶς e γ' ἂν ἄλλοις τισὶ πιστεύσαιμι λόγοις, εἴπερ μηδὲ τούτοις.

ΣΩ. Καὶ ὀρθῶς γέ σοι δοκεῖ.

ΑΛ. Πάλιν αὖ μοι δοκεῖ.

ΣΩ. Ἀλλὰ φέρε πρὸς Διός — ὁρᾷς γὰρ δήπου τὴν ἀπορίαν ὅση τε καὶ οἵα, ταύτης δὲ καὶ σύ μοι δοκεῖς

b 9 ἄλλοι Burnet: ἄλλοι B οἱ ἄλλοι TY || c 1 τε B: δὲ TY || 2 τοιαύτη: -την B || 4 δὴ: δὲ B || 5 δύσγνωστον: γνωτον B || νοοῦσιν: νομίζεται B || 7 ὡς B: ὅτι TY || 8 κακῶς B: -λῶς TY || μαργίτην T: -γείτην B -γαρίτην Y || d 1 ἠπίστατο Bekker: ἐπίστασθαι codd. || 2 κακοῦ: -κόν Cobet || 3 ἠπίστατο B: ἐπίστατο T ἐπίσταται Y || 4 ὅ γε corr. P 1812: ὅτε B ὅτι T ὅ τι Y || 5 δ' ἦν ἐπίστασθαι αὐτῷ πάντα ταῦτα BT || 8 δεῖ: δέοι B || e 7 δὲ: δὴ B || μοι δοκεῖς καὶ σύ TY.

à gauche, tu ne sais où te fixer et l'opinion que tu affirmais le plus fortement, tu la rejettes maintenant et ne la regardes
148 a plus du même œil) ; supposons donc que le dieu auprès duquel tu te rends vienne maintenant à t'apparaître et te demande, avant que tu commences à prier, s'il t'agréerait d'obtenir quelqu'une des choses dont il était question au début, ou qu'il te permette d'exprimer tes vœux, que jugerais-tu de plus opportun : accepter ce qu'il te donnerait ou voir exaucer tes propres prières?

Alcibiade. — Par les dieux, Socrate, je ne sais que te répondre. Mais voilà qui me paraît bien difficile et qui mérite
b vraiment qu'on y fasse grande attention, pour ne pas demander à son insu des maux, croyant demander des biens, quitte à chanter un moment après la palinodie, comme tu le disais, en rétractant sa première prière.

Socrate. — N'en savait-il pas plus que nous le poète dont j'ai fait mention au début de notre entretien, lui qui priait d'éloigner les maux, même si on les demandait[1] ?

Alcibiade. — Il me le semble.

c *La prière sensée des Lacédémoniens.*

Socrate. — Les Lacédémoniens également, Alcibiade, soit qu'ils veuillent rivaliser avec ce poète, soit qu'ils l'aient trouvée eux-mêmes, formulent toujours, en privé ou en public, une prière analogue : ils supplient les dieux d'ajouter aux biens qu'ils leur accordent l'honnêteté, et nul ne les entendrait jamais demander autre chose[2]. Or, jusqu'ici, ils ne sont pas moins heureux que d'autres. S'il leur est arrivé de

thèse de l'inspiration poétique est développée par Platon dans le charmant dialogue intitulé *Ion*. Le poète est assimilé au devin, au prophète, à l'homme dont les dieux ont ravi l'esprit. Voir aussi *Ménon*, 98 d.

1. Cf. 143 a.

2. La formule à laquelle le dialogiste fait allusion est rapportée telle quelle par Plutarque : Εὐχὴ δ' αὐτῶν διδόναι τὰ καλὰ ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς, καὶ πλέον οὐδέν (*Inst. Lac.*, 27). L'addition : ταῖς εὐχαῖς προστιθέασι τὸ ἀδικεῖσθαι δύνασθαι (*ibid.*, 26) provient, sans doute, d'une source différente et a été insérée dans le texte du moraliste. L'influence stoïcienne ou cynique transparaît dans cette addition. Voir la notice p. 11.

κεκοινωνηκέναι· μεταβαλλόμενός γέ τοι ἄνω καὶ κάτω
οὐδ᾽ ὁτιοῦν παύῃ, ἀλλ᾽ ὅτι ἂν μάλιστά σοι δόξῃ, τοῦτο καὶ
ἐκδεδυκέναι αὖ καὶ οὐκέτι ὡσαύτως δοκεῖν — εἰ οὖν σοί 148 a
γ᾽ ἔτι καὶ νῦν ἐμφανὴς γενόμενος ὁ θεὸς πρὸς ὃν τυγχάνεις
πορευόμενος ἐρωτήσειε, πρὶν ὁτιοῦν εὔξασθαί σε, εἰ
ἐξαρκέσει σοι ἐκείνων τι γενέσθαι ὧνπερ καὶ ἐν ἀρχῇ
ἐλέγετο, εἴτε καὶ αὐτῷ σοι ἐπιτρέψειεν εὔξασθαι, τί ποτ᾽
ἂν οἴει ἢ τῶν παρ᾽ ἐκείνου διδομένων λαμβάνων ἢ αὐτὸς
εὐξάμενος γενέσθαι τοῦ καιροῦ τυχεῖν ;

ΑΛ. Ἀλλὰ μὰ τοὺς θεούς, ἐγὼ μὲν οὐθὲν ἂν ἔχοιμί σοι
εἰπεῖν, ὦ Σώκρατες, οὕτως· ἀλλὰ μέγα ἔργον τί μοι δοκεῖ
εἶναι, καὶ ὡς ἀληθῶς πολλῆς φυλακῆς, ὅπως μὴ λήσει τις b
αὐτὸν εὐχόμενος μὲν κακά, δοκῶν δὲ τἀγαθά, ἔπειτ᾽ ὀλίγον
ἐπισχών, ὅπερ καὶ σὺ ἔλεγες, παλινῳδῇ, ἀνευχόμενος
ἅττ᾽ ἂν τὸ πρῶτον εὔξηται.

ΣΩ. Ἆρ᾽ οὖν οὐχὶ εἰδώς τι πλέον ἡμῶν ὁ ποιητής, οὗ
καὶ ἐν ἀρχῇ τοῦ λόγου ἐπεμνήσθην, τὰ δεινὰ καὶ εὐχο-
μένοις ἀπαλέξειν ἐκέλευεν ;

ΑΛ. Ἔμοιγε δοκεῖ.

ΣΩ. Τοῦτον μὲν τοίνυν, ὦ Ἀλκιβιάδη, καὶ Λακεδαι-
μόνιοι τὸν ποιητὴν ἐζηλωκότες, εἴτε καὶ αὐτοὶ οὕτως ἐπε- c
σκεμμένοι, καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ ἑκάστοτε παραπλησίαν
εὐχὴν εὔχονται, τὰ καλὰ ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς τοὺς θεοὺς
διδόναι κελεύοντες αὖ σφίσιν αὐτοῖς· πλεῖον δ᾽ οὐδεὶς ἂν
ἐκείνων εὐξαμένων ἀκούσειεν. Τοιγαροῦν εἰς τὸ παρῆκον
τοῦ χρόνου οὐδένων ἧττον εὐτυχεῖς εἰσιν ἄνθρωποι· εἰ

e 9 παύῃ : παύει B || ὅτι B : ὅπερ TY. || **148 a** 4 ἐξαρκέσει : -κέσειε B || post ἀρχῇ hab. τι B || 5 καὶ om. B || 9 μέγα ἔργον Dobree : μαργόν BY μάργον T μάλλον add. s. l. P 1809 || **b** 1 λήσει Buttmann : λησηι codd. || 2 τὰ ἀγαθά B : ἀγαθὰ TY || 3 παλινῳδῇ ἀνευχόμενος edd. : παλινῳδεῖ ἀνευχ- T² παλινῳδίαν εὐχ- BTY || 4 ἂν om. TY || 5 πλέον B : πλείων TY || 6 δεινὰ TY : δῆλα B δειλὰ Buttmann || 8 ἔμοιγε B : ἐμοὶ μέν τοι T ἐμοι μέντοι Y || 9 λακεδαιμόνιοι : λακεδ-οί T || **c** 2 prius καὶ om. B || 4 αὖ : ἀεὶ Buttmann δὴ Richards || πλεῖον TY : πλείων B πλείω Burnet || 6 οὐδένων : οὐδὲν ὧν B.

ne pas réussir en tout, la faute n'en est pas à leurs prières,
mais il dépend des dieux, j'imagine, d'accorder cela même
d qu'on demande ou le contraire. Mais je veux te raconter
encore un autre fait, qu'un jour des anciens m'ont appris.
Dans un différend survenu entre Athéniens et Lacédémoniens,
il arriva que, sur terre et sur mer, notre ville fut malheu-
reuse dans les combats et ne pouvait plus prendre le dessus.
Alors, les Athéniens, irrités de la chose et ne sachant quel
e moyen imaginer pour détourner les calamités présentes,
délibérèrent et jugèrent bon d'envoyer quelqu'un interroger
Ammon[1]. Il lui firent demander, entre autres choses, pour-
quoi les dieux accordaient la victoire aux Lacédémoniens de
préférence à eux : nous, disaient-ils, qui de tous les Grecs
apportons les plus nombreux et les plus beaux sacrifices, qui
décorons leurs temples de nos dons, comme pas un autre
peuple, qui célébrons annuellement en leur honneur les plus
somptueuses et les plus solennelles processions et faisons
149 a plus de dépenses que tous les autres Grecs réunis. Quant aux
Lacédémoniens, ajoutaient-ils, ils n'ont jamais eu souci de
tout cela, mais ils sont si parcimonieux à l'égard des dieux
qu'ils leur sacrifient toujours des victimes avariées et, en
tout ce qui concerne le culte, sont beaucoup moins généreux
que nous, bien que leur ville ne soit pas moins riche que la
nôtre[2]. — Quand ils eurent ainsi parlé et demandé ce qu'ils

1. Divinité d'origine égyptienne que les Grecs identifièrent avec Zeus. Célèbre par un temple à oracle élevé en son honneur, dans une oasis située au centre du désert de Lybie, aujourd'hui Siouhah. Les auteurs classiques rapportent différentes légendes qui ont trait à la construction du sanctuaire (cf. Hérodote, II, 42, 54, 55). Pindare a chanté le dieu (*Pyth.*, 4, 16) et Alexandre alla lui demander le secret de son origine divine. Un des personnages du dialogue platonicien le *Politique*, Théodore de Cyrène, invoque « notre dieu Ammon » (257 b). On voit, par le témoignage d'Aristote, que cette divinité lybienne était en honneur à Athènes, à la fin du IVe siècle (*Constitut. d'Athènes*, 61, 7).

2. Aristote mentionne l'âpreté au gain et l'avarice des Lacédémoniens. D'après lui, il faut rejeter la cause de ce vice sur la législation imparfaite concernant les richesses, toutes concentrées en un petit nombre de mains. L'Etat lui-même était pauvre : « Les institutions relatives aux richesses communes, écrit le Stagirite, ont chez les Spartiates de fâcheux inconvénients, car ils n'ont pas de trésor

δ᾽ ἄρα καὶ συμβέβηκεν αὐτοῖς ὥστε μὴ πάντα εὐτυχεῖν,
ἀλλ᾽ οὖν οὐ διὰ τὴν ἐκείνων εὐχήν, ἐπὶ τοῖς θεοῖς
δ᾽ ἐστὶν ὥστε οἶμαι καὶ διδόναι ἅττ᾽ ἄν τις εὐχόμενος
τυγχάνῃ καὶ τἀναντία τούτων. Βούλομαι δέ σοι καὶ ἕτερόν d
τι διηγήσασθαι, ὅ ποτε ἤκουσα [τῶν] πρεσβυτέρων τινῶν,
ὡς Ἀθηναίοις καὶ Λακεδαιμονίοις διαφορᾶς γενομένης
συνέβαινεν ἀεὶ τῇ πόλει ἡμῶν ὥστε καὶ κατὰ γῆν καὶ
κατὰ θάλατταν ὁπότε μάχη γένοιτο δυστυχεῖν καὶ μηδέ-
ποτε δύνασθαι κρατῆσαι· τοὺς οὖν Ἀθηναίους ἀγανα-
κτοῦντας τῷ πράγματι καὶ ἀπορουμένους τίνι χρὴ μηχανῇ
τῶν παρόντων κακῶν ἀποτροπὴν εὑρεῖν, βουλευομένοις e
αὐτοῖς δοκεῖν κράτιστον εἶναι πέμψαντας πρὸς Ἄμμωνα
ἐκεῖνον ἐπερωτᾶν· ἔτι δὲ πρὸς τούτοις τάδ᾽ ⟨εἰπεῖν⟩
ἀνθ᾽ ὅτου ποτὲ Λακεδαιμονίοις οἱ θεοὶ μᾶλλον νίκην
διδόασιν ἢ σφίσιν αὐτοῖς, οἳ πλείστας, φάναι, μὲν θυσίας
καὶ καλλίστας τῶν Ἑλλήνων ἄγομεν, ἀναθήμασί τε κεκο-
σμήκαμεν τὰ ἱερὰ αὐτῶν ὡς οὐδένες ἄλλοι, πομπάς τε
πολυτελεστάτας καὶ σεμνοτάτας ἐδωρούμεθα τοῖς θεοῖς
ἀν᾽ ἕκαστον ἔτος, καὶ ἐτελοῦμεν χρήματα ὅσα οὐδ᾽ οἱ 149 a
ἄλλοι σύμπαντες Ἕλληνες· Λακεδαιμονίοις δέ, φάναι,
οὐδεπώποτ᾽ ἐμέλησεν οὐδὲν τούτων, ἀλλ᾽ οὕτως ὀλιγώρως
διάκεινται πρὸς τοὺς θεούς, ὥστε καὶ ἀνάπηρα θύουσιν
ἑκάστοτε καὶ τἆλλα πάντα οὐκ ὀλίγῳ ἐνδεεστέρως τιμῶσιν
ἤπερ ἡμεῖς, χρήματα οὐδὲν ἐλάττω κεκτημένοι τῆς ἡμε-
τέρας πόλεως. Ἐπεὶ δὴ εἰρηκέναι ταῦτα καὶ ἐπερωτῆσαι

c 8 οὐ ex em. L 85, 6 : om. BTY. || 9 οἶμαι ὥστε TY || **d** 2 πρεσβυτέρων τινῶν TY : τῶν πρεσβυτέρων ἤ τινων B τῶν πρεσβ- τινος Cobet τῶν πρεσβ- secl. Burnet || 4 ἀεὶ : αἰεὶ Y || 5 ὁπότεB : ὁπότἂν T ὁπόταν Y || **e** 1 βουλευομένοις : βουλομένοις in ras. ut uid. Y || 3 ἔτι : τι B || τάδ᾽ εἰπεῖν scripsi : ταδ ει καὶ B τάδε καὶ TY τάδε Cobet καὶ τάδε Stallbaum || 4 ποτὲ om. B || 5 αὐτοῖς secl. Cobet || φάναι, μὲν om. Y || 6 ἀναθήμασί : -θέμασι B || **149 a** 1 οἱ ἄλλοι : ἄλλοι B ἄλλοι Burnet || 5 ὀλίγῳ T² : ὀλίγως BTY || 6 ἤπερ edd. : ἢ εἴπερ codd. || οὐδὲν ἐλάττω χρήματα TY || 7 ἐπειδὴ BY : ἐπεὶ (sed δ s. l.) T ἐπεὶ δ᾽ Schanz || καὶ B : τε καὶ TY.

devaient faire pour détourner les maux présents, l'interprète,
b pour toute réponse (le dieu n'en permettait évidemment pas d'autre), appela l'envoyé et prononça : « Voici ce qu'Ammon dit aux Athéniens : les louanges des Lacédémoniens lui plaisent beaucoup plus que tous les sacrifices des Grecs ». Ce fut tout, il n'ajouta pas autre chose. Par ces louanges, le dieu me paraît signifier tout simplement leur prière : elle diffère, en effet, notablement des autres. Car les autres
c Grecs, ceux-ci en offrant les bœufs aux cornes dorées, ceux-là, en consacrant aux dieux leurs riches oblations, demandent tout ce qui leur passe par la tête, bien ou mal. Aussi les dieux, entendant leurs prières blasphématoires, n'agréent ni ces processions, ni ces sacrifices somptueux. C'est pourquoi, à mon avis, on doit considérer avec beaucoup de soin et de réflexion ce qu'il faut dire ou ne pas dire.

Tu trouveras chez Homère d'autres exemples analogues. Le
d poète raconte, en effet, que les Troyens en établissant un camp

> Sacrifiaient aux immortels de parfaites hécatombes

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

> Suave, mais au festin les dieux ne prirent part,
> Ils refusèrent, tant ils abominaient la ville sainte d'Ilios
> e Et Priam et le peuple de Priam à la vibrante lance[1].

Ainsi leurs sacrifices étaient inutiles, leurs offrandes, vaines, puisque les dieux les haïssaient. Je ne crois pas, en effet, qu'il soit dans la nature des dieux de se laisser séduire par des présents comme un méchant usurier ; mais nous dirions

public, lorsqu'ils doivent entreprendre une guerre, et c'est avec peine qu'ils contribuent aux frais. Comme la plus grande partie des terres appartient à des Spartiates, ils ne surveillent pas leurs contributions mutuelles, et ainsi le législateur a obtenu un résultat tout contraire à l'intérêt [général], car il a appauvri la ville et rendu les particuliers avides de richesses (τὴν μὲν γὰρ πόλιν πεποίηκεν ἀχρήματον, τοὺς δ' ἰδιώτας φιλοχρημάτους. *Polit.* B, 6, 1271 b, 1 et suiv. — Voir tout le chapitre VI). — Pour ces motifs, le roi Archidamos s'efforçait de détourner ses compatriotes d'engager les hostilités contre Athènes en 432 (Thucydide I, 80). L'auteur d'*Alcibiade II* croit au contraire à la richesse de la ville elle-même, et Platon dans *Alcib. I* est encore plus explicite (122 c-123 b).

1. *Iliade*, VIII, 548-552.

τί χρὴ πράττοντας αὐτοὺς τῶν παρόντων κακῶν ἀπαλλαγὴν
εὑρεῖν, ἄλλο μὲν οὐθὲν ἀποκριθῆναι τὸν προφήτην — τὸν b
γὰρ θεὸν οὐκ ἐᾶν δῆλον ὅτι — καλέσαντα δὲ αὐτόν,
Ἀθηναίοις, φάναι, τάδε λέγει Ἄμμων· φησὶν ἂν βούλεσθαι
αὐτῷ τὴν Λακεδαιμονίων εὐφημίαν εἶναι μᾶλλον ἢ τὰ
σύμπαντα τῶν Ἑλλήνων ἱερά. Τοσαῦτα εἰπεῖν, οὐκέτι
περαιτέρω. Τήν γ' οὖν εὐφημίαν οὐκ ἄλλην τινά μοι δοκεῖ
λέγειν ὁ θεὸς ἢ τὴν εὐχὴν αὐτῶν· ἔστι γὰρ τῷ ὄντι πολὺ
διαφέρουσα τῶν ἄλλων. Οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι Ἕλληνες οἱ μὲν c
χρυσόκερως βοῦς παραστησάμενοι, ἕτεροι δ' ἀναθήμασι
δωρούμενοι τοὺς θεούς, εὔχονται ἅττ' ἂν τύχῃ ταῦτα, ἄντε
ἀγαθὰ ἄντε κακά· βλασφημούντων οὖν αὐτῶν ἀκούοντες οἱ
θεοὶ οὐκ ἀποδέχονται τὰς πολυτελεῖς ταυτασὶ πομπάς τε
καὶ θυσίας. Ἀλλὰ δοκεῖ μοι πολλῆς φυλακῆς δεῖσθαι καὶ
σκέψεως ὅτι ποτὲ ῥητέον ἐστὶ καὶ μή.

Εὑρήσεις δὲ καὶ παρ' Ὁμήρῳ ἕτερα παραπλήσια τού-
τοις εἰρημένα. Φησὶ γὰρ τοὺς Τρῶας ἔπαυλιν ποιου- d
μένους

ἔρδειν ἀθανάτοισι τελήεσσας ἑκατόμβας·

τὴν δὲ κνῖσαν ἐκ τοῦ πεδίου τοὺς ἀνέμους φέρειν
οὐρανὸν εἴσω

ἡδεῖαν· τῆς δ' οὔ τι θεοὺς μάκαρας δατέεσθαι,
οὐδ' ἐθέλειν· μάλα γάρ σφιν ἀπήχθετο Ἴλιος ἱρὴ
καὶ Πρίαμος καὶ λαὸς ἐυμμελίω Πριάμοιο· e

ὥστε οὐδὲν αὐτοῖς ἦν προὔργου θύειν τε καὶ δῶρα τελεῖν
μάτην, θεοῖς ἀπηχθημένους. Οὐ γὰρ οἶμαι τοιοῦτόν ἐστι
τὸ τῶν θεῶν ὥστε ὑπὸ δώρων παράγεσθαι οἷον κακὸν
τοκιστήν· ἀλλὰ καὶ ἡμεῖς εὐήθη λόγον λέγομεν, ἀξιοῦντες

b 1 οὐθὲν : -δὲν Y || 3 ἀθηναίοις, φάναι TY : φᾶναι ἀθηναίοις B Ἀθηναίους φάναι Hemsterhuis || 3 βούλεσθαι : -λεσθε Y || 6 περαιτέρω : τέρωι B || γ' οὖν edd. : γοῦν codd. δ' οὖν Sauppe || 7 ἔστι : ἔτι B || c 3 ἄντε : ἐάντε Y (et sic c 4) || 5 ταυτασὶ B : ταύτας TY || e 2 οὐδὲν : -θὲν Y || προὔργου ἦν TY.

nous aussi une sottise en nous estimant supérieurs en ce point aux Lacédémoniens. Ce serait, en effet, une chose incroyable que les dieux fissent attention à nos offrandes et à nos sacrifices, plutôt qu'à l'âme, pour juger de la sainteté
150 a et de la justice de quelqu'un. Certes, c'est bien elle qu'ils considèrent, à mon avis, beaucoup plus que ces somptueuses processions et ces sacrifices, qu'un particulier ou une ville, tout en accumulant les fautes contre les dieux et contre les hommes, peut facilement accomplir chaque année. Mais eux, qui ne sont pas corruptibles, méprisent tout cela, ainsi que le déclare le dieu et l'interprète des dieux[1]. Il y a donc chance que chez les dieux et chez les hommes sensés, la justice et la
b sagesse soient honorées par-dessus tout. Or, les gens raisonnables et justes sont précisément ceux qui savent comment il faut agir et parler en présence des dieux ou des hommes[2]. Je voudrais bien te demander quelle est ton idée là-dessus.

Alcibiade. — Mais, Socrate, je n'en ai pas d'autre que la tienne et celle du dieu. Il ne serait pas convenable, en effet, de me prononcer contre le dieu.

Socrate. — Ne te rappelles-tu pas m'avoir exprimé ton grand embarras, redoutant de demander à ton insu des
c maux, en les prenant pour des biens?

Alcibiade. — Parfaitement.

Conclusion.

Socrate. — Tu vois donc comme il est peu sûr pour toi d'aller prier le dieu : il serait à craindre que t'entendant proférer des demandes blasphématoires, le dieu ne repousse ce sacrifice et que tu risques de recueillir toute autre chose. Tu feras mieux, à mon avis, de rester tranquille. Car, pour ce qui est de la prière des Lacédémoniens, dans ton exaltation d'esprit (c'est là le plus beau nom pour le manque de bon sens)[3], tu ne

1. Le thème développé par les poètes, « enfants et prophètes des dieux », sur la facilité à corrompre la divinité par les vœux et les offrandes, est rappelé avec beaucoup de force par Glaucon dans la *République* II, 365 et suiv. Platon le réfute vigoureusement (*Rép.* III, 390 a).

2. Ce passage est un raccourci de *Gorgias* 507. On notera spécialement la définition des « gens raisonnables et justes » qui est la reproduction presque textuelle de la formule exprimée par le Socrate du *Gorgias* (507 a).

3. Cf. 138 c. — Aristote donne aussi Alcibiade comme exemple

Λακεδαιμονίων ταύτῃ περιεῖναι. Καὶ γὰρ ἂν δεινὸν εἴη εἰ πρὸς τὰ δῶρα καὶ τὰς θυσίας ἀποβλέπουσιν ἡμῶν οἱ θεοὶ ἀλλὰ μὴ πρὸς τὴν ψυχήν, ἄν τις ὅσιος καὶ δίκαιος ὢν τυγχάνῃ. Πολλῷ γε μᾶλλον οἶμαι ἢ πρὸς τὰς πολυτελεῖς 150 a
ταύτας πομπάς τε καὶ θυσίας, ἃς οὐδὲν κωλύει πολλὰ μὲν εἰς θεούς, πολλὰ δ' εἰς ἀνθρώπους ἡμαρτηκότας καὶ ἰδιώτην καὶ πόλιν ἔχειν ἀν' ἕκαστον ἔτος τελεῖν· οἱ δέ, ἅτε οὐ δωροδόκοι ὄντες, καταφρονοῦσιν ἁπάντων τούτων, ὥς φησιν ὁ θεὸς καὶ θεῶν προφήτης. Κινδυνεύει γοῦν καὶ παρὰ θεοῖς καὶ παρ' ἀνθρώποις τοῖς νοῦν ἔχουσι δικαιοσύνη τε καὶ φρόνησις διαφερόντως τετιμῆσθαι. Φρόνιμοι δὲ b
καὶ δίκαιοι οὐκ ἄλλοι τινές εἰσιν [ἢ] τῶν εἰδότων ἃ δεῖ πράττειν καὶ λέγειν καὶ πρὸς θεοὺς καὶ πρὸς ἀνθρώπους. Βουλοίμην δ' ἂν καὶ σοῦ πυθέσθαι ὅτι ποτ' ἐν νῷ ἔχεις πρὸς ταῦτα.

ΑΛ. Ἀλλ' ἐμοί μέν, ὦ Σώκρατες, οὐκ ἄλλῃ πῃ δοκεῖ ἢ ᾗπερ σοί τε καὶ τῷ θεῷ· οὐδὲ γὰρ ἂν εἰκὸς εἴη ἀντίψηφον ἐμὲ τῷ θεῷ γενέσθαι.

ΣΩ. Οὐκοῦν μέμνησαι ἐν πολλῇ ἀπορίᾳ φάσκων εἶναι, ὅπως μὴ λάθῃς σεαυτὸν εὐχόμενος κακά, δοκῶν δὲ ἀγαθά; c

ΑΛ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Ὁρᾷς οὖν ὡς οὐκ ἀσφαλές σοί ἐστιν ἐλθεῖν πρὸς τὸν θεὸν εὐξομένῳ, ἵνα μηδ' ἂν οὕτω τύχῃ, βλασφημοῦντός σου ἀκούων οὐθὲν ἀποδέξηται τῆς θυσίας ταύτης, τυχὸν δὲ καὶ ἕτερόν τι προσαπολαύσῃς. Ἐμοὶ μὲν οὖν δοκεῖ βέλτιστον εἶναι ἡσυχίαν ἔχειν· τῇ μὲν γὰρ Λακεδαιμονίων εὐχῇ διὰ τὴν μεγαλοψυχίαν — τοῦτο γὰρ κάλλιστον τῶν ἐν ἀφροσύνῃ γε ὀνομάτων — οὐκ ἂν οἶμαί σε ἐθέλειν

150 a 1 γε om. TY || 6 προφήτης : -φήταις B -φῆται Baiter || b 2 ἢ del. Winckelmann || 3 λέγειν καὶ : λέγειν B || 4 ὅτι ποτ' : ὅ τί ποτε Y || 6 μέν om. B || 7 ᾗπερ T² : εἴπερ BTY || 8 γενέσθαι B : γίγνεσθαι TY || c 4 εὐξομένῳ edd. : εὐξαμένῳ TY εὐχομένῳ B || μηδ' : μὴ Richards || 7 βέλτιστον B : κράτιστον TY. || 9 ἐν : ἐπ' Sauppe || γε om. B.

d voudrais, sans doute, pas t'en servir. Aussi te faut-il attendre, jusqu'à ce que quelqu'un t'apprenne quelle attitude il sied d'avoir vis-à-vis des dieux et des hommes.

Alcibiade. — Quand donc viendra ce beau jour, Socrate, et qui sera ce maître? Comme je voudrais savoir qui il est!

Socrate. — C'est celui qui s'intéresse à toi[1]. Mais, à mon avis, de même qu'Athénè, ainsi que le raconte Homère, dissipa le nuage qui voilait les yeux de Diomède,

pour qu'il pût distinguer si c'était dieu ou homme[2],

e il faut aussi dissiper d'abord le nuage qui présentement offusque ton âme, puis, t'appliquer les remèdes qui te permettent de distinguer le bien et le mal. Car, pour le moment, tu es incapable de le faire.

Alcibiade. — Qu'il l'enlève, nuage ou quoi que ce soit. Pour moi, je suis disposé à n'esquiver aucune de ses prescriptions, quel que soit cet homme, pourvu seulement que je devienne meilleur.

151 a Socrate. — Du reste, cet homme, tu ne saurais croire de quelle extraordinaire bonne volonté il est animé à ton égard.

Alcibiade. — Donc, le mieux, à mon avis, est de différer jusqu'alors le sacrifice.

Socrate. — Et ton avis est juste. C'est plus sûr que de courir un tel risque.

Alcibiade. — Comment donc Socrate! Mais puisque tu parais m'avoir sagement conseillé, je t'offrirai cette couronne[3].

b Aux dieux, nous donnerons aussi des couronnes et tous les

de μεγαλόψυχος, et il explique son attitude d'âme par le fait de ne pouvoir subir l'injure avec sérénité (*Analyt. post.* B, 13, 97 b, 18 et suiv.).

1. On remarquera la différence entre la conclusion de ce dialogue et celle d'*Alcibiade I*. Dans ce dernier, Socrate accepte de travailler à l'éducation d'Alcibiade. Mais il n'ose espérer réussir. Il redoute l'emprise de la politique sur son disciple (135 e). L'imitateur de Platon est, au contraire, d'un sentiment plus optimiste. On peut encore noter une autre différence entre cet écrit et les autres dialogues platoniciens. Tandis que dans ceux-ci (v. g. *Lachès, Charmide*), Socrate est sollicité de se faire le maître des jeunes gens auxquels il s'intéresse, ici c'est lui-même qui se propose.

2. *Iliade* V, 127.

3. Ce trait rappelle la jolie scène du *Banquet* où Alcibiade couronne également Socrate (213 e).

χρῆσθαι. Ἀναγκαῖον οὖν ἐστι περιμένειν ἕως ἄν τις μάθῃ d
ὡς δεῖ πρὸς θεοὺς καὶ πρὸς ἀνθρώπους διακεῖσθαι.

ΑΛ. Πότε οὖν παρέσται ὁ χρόνος οὗτος, ὦ Σώκρατες, καὶ τίς ὁ παιδεύσων; ἥδιστα γὰρ ἄν μοι δοκῶ ἰδεῖν τοῦτον τὸν ἄνθρωπον τίς ἐστιν.

ΣΩ. Οὗτος ᾧ μέλει περὶ σοῦ. Ἀλλὰ δοκεῖ μοι, ὥσπερ τῷ Διομήδει φησὶ τὴν Ἀθηναν Ὅμηρος ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν ἀφελεῖν τὴν ἀχλύν,

ὄφρ᾽ εὖ γιγνώσκοι ἠμὲν θεὸν ἠδὲ καὶ ἄνδρα,

οὕτω καὶ σοὶ δεῖν ἀπὸ τῆς ψυχῆς πρῶτον τὴν ἀχλὺν ἀφε- e
λόντα, ἣ νῦν παροῦσα τυγχάνει, τὸ τηνικαῦτ᾽ ἤδη προσφέρειν δι᾽ ὧν μέλλεις γνώσεσθαι ἠμὲν κακὸν ἠδὲ καὶ ἐσθλόν. Νῦν μὲν γὰρ οὐκ ἄν μοι δοκεῖς δυνηθῆναι.

ΑΛ. Ἀφαιρείτω, εἴτε βούλεται τὴν ἀχλὺν εἴτε ἄλλο τι· ὡς ἐγὼ παρεσκεύασμαι μηθὲν ἂν φυγεῖν τῶν ὑπ᾽ ἐκείνου προσταττομένων, ὅστις ποτ᾽ ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος εἴ γε μέλλοιμι βελτίων γενέσθαι.

ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν κἀκεῖνος θαυμαστὴν ὅσην περὶ σὲ προθυ- 151 a
μίαν ἔχει.

ΑΛ. Εἰς τότε τοίνυν καὶ τὴν θυσίαν ἀναβάλλεσθαι κράτιστον εἶναί μοι δοκεῖ.

ΣΩ. Καὶ ὀρθῶς γέ σοι δοκεῖ· ἀσφαλέστερον γάρ ἐστιν ἢ παρακινδυνεύειν τοσοῦτον κίνδυνον.

ΑΛ. Ἀλλὰ πῶς, ὦ Σώκρατες; Καὶ μὴν τουτονὶ τὸν στέφανον, ἐπειδή μοι δοκεῖς καλῶς συμβεβουλευκέναι, σοὶ περιθήσω· τοῖς θεοῖς δὲ καὶ στεφάνους καὶ τἆλλα πάντα b
τὰ νομιζόμενα τότε δώσομεν, ὅταν ἐκείνην τὴν ἡμέραν

d 6 ᾧ μέλει περὶ σοῦ : τίς ἐστιν ὦ μέλει περὶ σοῦ Y ἐστιν ὦ μέλει περὶ σοῦ P 1809 ὦ μέλε παρὰ σοί Naber || e 1 σοὶ B : σοῦ TY || ἀφελόντα τὴν ἀχλὺν TY || 3 μέλλεις B : -λει TY || 4 δοκεῖς : -κῆς Y || 6 παρεσκεύασμαι : παρα- B || μηθὲν : -δὲν Y || φυγεῖν B : φευ- TY || 7 προσταττομένων : πραττομένων B || ὁ ἄνθρωπος TY : ἄνθρωπος B ἄνθρωπος Schanz || 8 μέλλοιμι : μέλλοι μὴ B || 151 a 1 κἀκεῖνος TY : ἐκεῖνος B || 8 ξυμβεβουλευκέναι : σε συμβουλευκέναι T.

présents accoutumés plus tard, quand j'aurai vu venir ce grand jour. Or, il viendra sans tarder s'ils le veulent.

Socrate. — Eh bien! je l'accepte et tout ce qui me viendra de toi, c'est avec plaisir que je l'accepterai. Comme le Créon d'Euripide, à la vue de Tirésias, le front ceint d'une couronne, s'écriait en apprenant qu'il avait reçu ces prémices de la main des ennemis, à cause de son art :

> Je prends comme un présage ta couronne victorieuse,
> Car la tempête nous assaille, tu ne l'ignores pas [1],

moi de même, cet honneur qui me vient de toi, je le prends comme un présage. Il me semble que je ne suis pas dans
c une moindre tempête que Créon, et je voudrais devenir vainqueur de tes amants.

1. Euripide, *Les Phéniciennes*, 863.

ἐλθοῦσαν ἴδω. Ἥξει δ' οὐ διὰ μακροῦ τούτων θελόντων.

ΣΩ. Ἀλλὰ δέχομαι καὶ τοῦτο, καὶ ἄλλο δὲ ἄν τι τῶν παρὰ σοῦ δοθέντων ἡδέως ἴδοιμι δεξάμενον ἐμαυτόν. Ὥσπερ δὲ καὶ ὁ Κρέων Εὐριπίδῃ πεποίηται τὸν Τειρεσίαν ἰδὼν ἔχοντα τὰ στέφη καὶ ἀκούσας ἀπὸ τῶν πολεμίων ἀπαρχὰς αὐτὸν εἰληφέναι διὰ τὴν τέχνην,

οἰωνὸν ἐθέμην, φησί, καλλίνικα ⟨σὰ⟩ στέφη·
ἐν γὰρ κλύδωνι κείμεθ', ὥσπερ οἶσθα σύ·

οὕτω δὲ κἀγὼ παρὰ σοῦ τὴν δόξαν ταύτην οἰωνὸν τίθεμαι. Δοκῶ δέ μοι οὐκ ἐν ἐλάττονι κλύδωνι τοῦ Κρέοντος εἶναι, c
καὶ βουλοίμην ἂν καλλίνικος γενέσθαι τῶν σῶν ἐραστῶν.

b 4 ἄν τι Coisl. : ἀντὶ codd. || 7 ἀπὸ : ὑπὸ B || 9 σὰ Eurip. *Phoen.* 858 : om. codd. || 10 κείμεθα B : διακείμεθα TY || 11 δόξαν δωρεὰν Ast δόσιν Buttmann || c 2 ἂν om. B.

HIPPARQUE OU L'HOMME CUPIDE

NOTICE

I

LA COMPOSITION

Hipparque, ou *l'homme cupide*, tel est le titre donné à ce dialogue par nos plus anciens manuscrits. Il ne faudrait point voir cependant une équivalence entre les deux noms. *L'homme cupide* est bien le véritable sujet. *Hipparque* n'est pas un interlocuteur de Socrate, mais le personnage d'un épisode inséré au milieu de la discussion.

Socrate et un disciple, qui n'est pas désigné d'une façon plus explicite, occupent seuls la scène. Leur conversation, parfois languissante, n'est interrompue par aucune de ces pittoresques descriptions de lieu ou de caractères, dont Platon avait le secret. L'apologie d'Hipparque vient uniquement interrompre, un instant, la monotonie des répliques. Dès les premières lignes, le thème de la controverse se trouve posé : à quelles gens doit s'appliquer la dénomination de *cupides*. Ce début *ex abrupto* donne l'impression d'une causerie qui se poursuit.

Première partie.

Première définition (225 a-227 e). — Sont cupides, pense le disciple, ceux qui estiment devoir tirer un profit de ce qui n'est nullement estimable. — Mais ils savent évidemment, objecte Socrate, que leur soi-disant gain est sans valeur, sans quoi nous aurions simplement affaire à des sots. Comment, dès lors, peut-il arriver qu'ils désirent ce qui ne vaut rien, comment croient-ils gagner en le possédant ? Selon cette définition, personne ne serait cupide.

Deuxième définition (227 a-d). — Il faut atténuer l'affirmation précédente et dire : les gens cupides s'imaginent, mais à tort, que certains objets, en réalité insignifiants, ont un grand prix. Ils se trompent sur la détermination des valeurs. Avouons pourtant qu'ils aiment le gain. Or, le gain est le contraire de la perte, et la perte est un mal. Donc le gain est un bien. D'où cette seconde définition que Socrate insinue au disciple : les gens cupides sont ceux qui aiment le bien. Mais la conséquence sera que tous les hommes sont cupides, conséquence opposée à celle qui découlait de la première définition. Des deux points de vue, quel est le véritable ?

Troisième définition (227 d-228 b). — Le disciple essaie une troisième définition : l'homme cupide est celui qui estime devoir faire un gain là où les gens honnêtes refuseraient. Mais cette définition n'est pas meilleure, puisqu'on a reconnu que faire un gain est un bien et que tous les hommes, honnêtes ou non, veulent le bien. — N'y a-t-il pas cependant des gains dont on peut subir un dommage ? — Non, si subir un dommage, c'est éprouver une perte, et si la perte est le contraire du bien. Or, comme la perte est un mal et le gain un bien, et comme en réalisant un bien, on ne peut en même temps réaliser son contraire, il faut conclure que tout gain est un bien. — Le disciple est complètement désorienté et reproche à Socrate de tout brouiller à plaisir. — Non, répond Socrate, car je désobéirais au précepte d'un homme bon et sage. Cette réplique introduit l'épisode d'Hipparque qui est un intermède au milieu de la discussion et divise le dialogue en deux parties à peu près égales.

Intermède. — L'épisode d'Hipparque (228 b-229 e).

Deuxième partie. Socrate propose de retirer plusieurs propositions évidentes. Le disciple refuse, mais réclame pourtant que l'on supprime cette affirmation trop vite accordée : gagner est un bien. Il y a, en effet, bon et mauvais gain.

Toutefois, qu'il soit bon ou mauvais, le gain n'en est pas moins gain, et celui qui gagne honnêtement ne se distingue en rien de celui qui gagne malhonnêtement, quant au fait

de gagner. Qu'est-ce donc qui constitue tel le gain bon ou mauvais ? Qu'y a-t-il d'identique dans chacune des espèces qui permet de leur attribuer la même dénomination (230 d) ?

Quatrième définition (231 a). — Le gain peut se définir : tout ce que l'on acquiert en ne dépensant rien ou en dépensant moins pour recevoir plus. La discussion va prendre comme point de départ cette nouvelle définition :

a) Evidemment, il ne s'agit pas de n'importe quelle acquisition. Il faut qu'elle soit un bien, sans quoi on subirait une perte. Donc le gain est un bien. Nous revenons à nos premières assertions (231 b-c).

b) De plus, si en dépensant moins, on reçoit une *quantité* plus grande, mais de *valeur* moindre, si, par exemple, en échange d'une demi-livre d'or, on nous donne le double en argent, nous perdrons au lieu de gagner. Il faut donc compléter la définition en introduisant la notion de *valeur*. Or, ce qui a de la valeur, c'est ce qui est utile. Mais l'utile, c'est le bien. Nous revenons toujours, quoique nous fassions, à la proposition que nous voulions rétracter : le gain est un bien (231 c-232 b).

Conclusion. — Puisque tous les hommes, bons ou mauvais, aiment le gain, tous les hommes sont cupides (232 c).

II

L'ÉPISODE D'HIPPARQUE

Ce récit, absolument étranger au problème discuté dans le dialogue, est introduit par une réplique du disciple, destinée à amorcer, par manière de digression, l'apologie d'Hipparque. Car l'auteur entreprend ici une véritable apologie du Pisistratide. Il se réclame d'anciennes traditions et réfute, grâce à elles, certaines anecdotes qui courent dans le public, mais n'ont aucun fondement sérieux (229 b-c). Comme cette version diffère en bien des points de celle qui est généralement apportée par les historiens, et parfois même la contredit, il sera utile d'exposer brièvement ces divergences.

Version du pseudo-Platon.

Hipparque, l'aîné des fils de Pisistrate, était renommé pour sa sagesse (228 b). Artiste, il favorisait les arts et manifesta particulièrement sa bienveillance envers des poètes comme Anacréon ou Simonide (228 b, c). Homme de gouvernement, il s'efforça d'instruire ses concitoyens, de les former aux bonnes mœurs, en leur communiquant un peu de sa sagesse, pour n'avoir à commander qu'à des gens de bien (228 c et suiv.). Après sa mort, la tyrannie devint très dure, sous son frère Hippias, tandis qu'auparavant les Athéniens vivaient comme au temps de l'âge d'or (229 b).

Le motif qu'on invoque couramment pour expliquer le meurtre dont Hipparque fut victime est complètement faux. Pour se venger des dédains du bel Harmodios, raconte-t-on, le tyran aurait insulté la sœur du jeune homme, un jour qu'elle devait remplir l'office de canéphore. C'eût été trop sot ! La vérité est bien différente. Aristogiton aimait Harmodios et croyait avoir Hipparque pour rival. Or, vers cette même époque, ce même Harmodios s'éprit d'un autre adolescent. Ce dernier, d'abord fervent admirateur d'Harmodios et d'Aristogiton, en vint peu à peu à les mépriser et à rechercher la société d'Hipparque. Le dépit et la jalousie déterminèrent ceux qui se prétendaient outragés à tuer le Pisistratide (229 c, d).

Version d'Hérodote.

Hérodote ne donne aucun détail sur l'occasion qui provoqua la mort d'Hipparque. Il désigne ce dernier non comme tyran, mais comme le frère du tyran Hippias (V, 55). La conjuration d'Harmodios et d'Aristogiton n'eut d'autre but que de libérer Athènes. Mais son résultat fut tout opposé, car elle rendit plus dure la tyrannie (V, 55 ; VI, 109, 123).

Version de Thucydide.

Thucydide signale à deux reprises l'inexactitude des récits que l'on propage au sujet du meurtre d'Hipparque. On s'imagine généralement qu'Hipparque était tyran lorsqu'il fut tué par Harmodios et Aristogiton. C'est une erreur. Hippias était le plus âgé des fils de Pisistrate, et, par conséquent régnait[1]. Hipparque et Thessalos étaient ses frères.

1. I, 20 Ἀθηναίων γοῦν τὸ πλῆθος Ἵππαρχον οἴονται ὑφ' Ἁρμοδίου

Mais la tradition attribue à Hipparque la tyrannie à cause de ses malheurs (VI, 55). L'historien raconte l'assassinat du Pisistratide suivant la version réfutée par le pseudo-Platon. La cause du meurtre ne fut pas d'ordre politique, la haine de la tyrannie, mais d'ordre purement privé : l'amour déraisonnable d'Hipparque pour Harmodios, la jalousie d'Aristogiton, l'affront fait à la sœur d'Harmodios qui devait remplir l'office de canéphore aux Panathénées, tels furent les motifs réels qui suscitèrent le complot. Le prétexte fut politique et la conjuration enveloppa tous les Pisistratides, mais, en fait, le premier visé était Hipparque. On le vit bien, car si le coup dirigé contre Hippias échoua, Aristogiton et Harmodios n'eurent point de repos qu'ils ne se fussent vengés de celui qu'ils voulaient d'abord atteindre (VI, 54-59).

Version d'Aristote.

Dans la *Constitution d'Athènes* (ch. XVIII), Aristote désigne Hipparque et Hippias comme les maîtres du pouvoir, en raison de leur rang et de leur âge. Mais « Hippias, étant l'aîné, et par nature homme d'Etat et sage, était à la tête du gouvernement ». Au prudent Hippias est opposé l'artiste Hipparque « de caractère enjoué, porté à l'amour et ami des arts (ce fut lui qui appela à Athènes Anacréon, Simonide et les autres poètes) ». Pourtant ni l'un ni l'autre n'est regardé comme la cause des maux qui survinrent. Le véritable responsable fut un de leurs frères plus jeunes, Thettalos qui était d'un naturel téméraire et insolent. C'est à lui qu'Aristote rapporte le fait mentionné par les autres historiens. « En effet, il s'était épris d'Harmodios et avait été déçu dans son amour ; loin de contenir son ressentiment, il en montrait à toute occasion la violence ; et à la fin, comme la sœur d'Harmodios devait porter une corbeille aux Panathénées, il l'en empêcha en insultant Harmodios qu'il traita d'efféminé. C'est pourquoi Harmodios et Aristogiton, exaspérés, accomplirent leur acte après s'être assurés beaucoup de complices. Ils guettèrent donc aux Panathénées dans l'Acropole Hippias (il recevait la procession qu'Hipparque faisait

καὶ Ἀριστογείτονος τύραννον ὄντα ἀποθανεῖν, καὶ οὐκ ἴσασιν ὅτι Ἱππίας μὲν πρεσβύτατος ὢν ἦρχε τῶν Πεισιστράτου υἱέων... Voir encore VI, 54.

partir); mais ayant vu un des conjurés s'entretenir familièrement avec Hippias et croyant qu'il les dénonçait, ils voulurent faire quelque chose avant d'être arrêtés; descendant donc de l'Acropole et commençant l'attaque avant les autres, ils tuèrent Hipparque qui réglait l'ordre de la procession près du Léocoréion, mais firent échouer toute l'entreprise[1] ». Après la mort d'Hipparque, la tyrannie devint beaucoup plus rude (ch. XIX), tandis qu'auparavant, au temps de Pisistrate, on répétait que « c'était la vie sous Kronos » (ch. XVI).

Version de Diodore (X, 16). Thettalos, fils de Pisistrate, homme sage (σοφὸς ὑπάρχων), refusa la tyrannie et mérita l'estime de ses concitoyens. Hippias et Hipparque, hommes violents et durs (βίαιοι καὶ χαλεποί), exercèrent la tyrannie sur la ville. Ils commirent de nombreuses injustices contre les Athéniens. Hipparque devenu amoureux d'un beau jeune homme, s'exposa ainsi au danger (διὰ τοῦτο ἐκινδύνευσεν). Le complot contre les tyrans fut commun à Harmodios et à Aristogiton, mais la gloire de la grandeur d'âme et de la force dans le support des tourments revient au seul Aristogiton qui, au milieu des plus grands périls, conserva deux choses essentielles : la foi envers les amis, la haine des ennemis.

Dans ces divers récits, on peut distinguer deux courants très nets : un courant démocratique qui se laisse déjà entrevoir chez Hérodote et dont s'inspireront plus tard Démosthène et Hypéride[2], Hermippe, le disciple de Callimaque[3], Diodore de Sicile; — un courant oligarchique avec Thucydide et le pseudo-Platon. Aristote s'inspire des deux sources,

1. Traduct. MATHIEU-HAUSSOULLIER, *collect. Guill. Budé*, p. 19.

2. DÉMOSTHÈNE, *Contre Leptine*, 18, 29, 70, 127, 159; *Sur l'Ambassade*, 280. — HYPÉRIDE, *Contre Philippidès*, 3.

3. Ὁ δὲ Ἕρμιππος καὶ ἀπὸ τῶν Πεισιστρατιδῶν αὐτὸν λέγει τῶν τυράννων ἕλκειν τὸ γένος, διὸ καὶ διαφθονῶν αὐτόν φησιν ἐν τῇ συγγραφῇ τοῖς περὶ Ἁρμόδιον καὶ Ἀριστογείτονα, λέγοντα ὡς οὐκ ἐγένοντο τυραννοφόνοι· οὐ γὰρ ἐφόνευσαν τὸν τύραννον, ἀλλὰ τὸν ἀδελφὸν τοῦ τυράννου Ἵππαρχον. MARCELLINUS, *Vit. Thuc.* 29. MÜLLER, *Frag. Hist. Graec.* III, 48, 54.

mais sur des points essentiels, il suit la source oligarchique [1]. Les premiers s'efforcent de donner au meurtre une couleur politique et de représenter Harmodios et Aristogiton comme les libérateurs du peuple ; les autres veulent, au contraire, que seuls des intérêts privés aient été à l'origine de la sédition et pensent ainsi mettre hors de cause le régime tyrannique. Mais parmi ces derniers, des divergences notables méritent d'être signalées. Thucydide ne cherche nullement à disculper Hipparque. Il rejetterait plutôt sur lui la responsabilité des événements. Aristote charge surtout Thettalos, fait l'éloge d'Hippias, l'homme sage et prudent, et dépeint Hipparque comme une nature plus brillante que sérieuse. Le pseudo-Platon se fait l'apologiste d'Hipparque et, dans ce but, transforme la légende de sa mort, en invoquant une tradition peu répandue [2]. Seul entre tous les historiens et narrateurs à nous connus, le pseudo-Platon considère Hipparque comme le vrai chef d'Etat, le successeur de Pisistrate dont il serait le fils aîné. Or, c'est contre cette version que Thuoydide s'élève avec force et par deux fois. Il critique vivement une fable qui tend à s'accréditer, une fable qui, aujourd'hui, n'a pour nous d'autre témoin que l'auteur d'*Hipparque*. De ces faits, nous essaierons de tirer quelques conclusions pour dater le dialogue.

III

AUTHENTICITÉ ET DATE

Aristophane de Byzance n'a point catalogué l'*Hipparque* dans ses trilogies, mais peut-être le rangeait-il parmi les ἄτακτα qui suivent, ainsi que l'affirme Boeckh [3]. Thrasylle le

1. Aristote fait des emprunts à la source démocratique. Nous les négligeons ici, car ils n'intéressent pas directement notre sujet. Voir *Const. d'Athènes*, édit. Mathieu-Haussoullier (collect. Budé), p. x et p. 19 ; — Glotz, *Hist, gr.*, I, p. 463.

2. *Hipparque*, 229 b, λέγεται δὲ ὑπὸ τῶν χαριεστέρων ἀνθρώπων καὶ ὁ θάνατος αὐτοῦ γενέσθαι οὐ δι' ἃ οἱ πολλοὶ ᾠήθησαν...

3. *Comment. in Platonis quo uulgo fertur Minoem eiusdemque libros priores de legibus*, Halae, 1806.

classe dans la quatrième tétralogie qui comprend le *Premier Alcibiade*, le *second Alcibiade*, *Hipparque*, *les Rivaux*.

Déjà l'antiquité a émis des doutes sur son authenticité et, au IIIe siècle, Elien se demande si ce dialogue est vraiment de Platon [1]. Presque tous les critiques modernes s'accordent à le déclarer apocryphe, mais diffèrent quand il s'agit de déterminer son auteur et l'époque de sa composition [2].

1. Si nous comparons *Hipparque* à certains dialogues socratiques écrits par Platon, il est certain que nous découvrirons des analogies assez nombreuses. Ressemblance de part et d'autre dans la structure du dialogue : on examine successivement plusieurs définitions, on les confronte et on s'aperçoit finalement qu'on est revenu au point de départ de la discussion, on a tourné en cercle. A ce point de vue, le rapprochement d'*Hipparque*, 231 c et d'*Euthyphron*, 15 b ou d'*Hippias Majeur*, 303 e, 304 a, est assez caractéristique. Ressemblance également dans le développement de certaines idées : il est fort possible que la doctrine des contraires insinuée dans le passage où l'on oppose le gain à la perte, le bien au mal (226 e-228 b), implique la théorie du *Protagoras* d'après laquelle à un contraire un seul contraire s'oppose et non plusieurs (332 c). En tout cas, les recherches sur l'élément commun qu'il faut reconnaître pour déterminer la notion précise du gain (230 b-231 b), rappellent étonnamment les discussions du *Ménon* (72 a et suiv.) et surtout d'*Hippias Majeur* (299 d, 300 a).

La langue de l'auteur est assez pure et ne décèle guère d'expressions d'une époque postérieure. C'est le style attique du Ve et du IVe siècle. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, toutefois, affirme que l'interpellation ὦ γλυκύτατε (227 d) est certainement d'usage assez tardif et qu'on la trouve pour la première fois dans les dernières comédies. Pour le même motif, le critique allemand note comme un signe d'inauthenticité de l'*Hippias Majeur* la formule ὡς γλυκὺς εἶ (288 b),

1. *Var. Hist.* VIII, 2, εἰ δὴ ὁ Ἵππαρχος Πλάτωνός ἐστι τῷ ὄντι.

2. A peu près seul, Eckert a essayé d'établir l'authenticité d'*Hipparque* dans son travail *Dialektischer Scherz in den früheren Gesprächen Platons*. Nürnberg, 1911, p. 46-56.

au lieu de ἡδύς[1]. Cette seule raison paraîtrait néanmoins bien fragile pour rayer un dialogue quelconque du *corpus platonicum*. Il n'est, en effet, nullement impossible que Platon ait ainsi détourné ironiquement dans un sens moral le terme γλυκύς. La remarque de Wilamowitz nous permet toutefois de signaler encore cette conformité de vocabulaire entre *Hipparque* et *Hippias Majeur*.

Ces ressemblances restent cependant superficielles et ne suffisent pas à décider de l'authenticité. Mais que l'on compare notre dialogue avec les premiers écrits de Platon auxquels il s'apparente. Les contrastes apparaîtront avec trop d'évidence pour qu'on se hasarde à imputer les deux œuvres au même écrivain. Le simple choix du titre révèle déjà un procédé peu habituel à Platon. Aucun des dialogues manifestement authentiques n'est désigné par le nom d'un personnage étranger à la discussion. Mais surtout, quelles différences dans la mise en scène ou dans l'art de présenter les personnages ! Les dialogues socratiques constituent de véritables petits drames où les interlocuteurs sont tout autre chose que des figurants dont le rôle consiste à donner la réplique. Les caractères se dessinent assez nettement pour maintenir l'intérêt jusqu'au bout. Socrate, ironiste avec ses adversaires, éveilleur d'esprit avec ses élèves, stimule, cherche, suggère, sans jamais imposer ses réponses. Avec habileté, il ménage les digressions brillantes qui reposeront des virtuosités dialectiques. Et quand, au terme de la controverse, on se trouve frustré de solutions positives, quand on entend les aveux d'ignorance de ceux qui s'imaginaient savoir, tout aussi bien que de Socrate, on comprend néanmoins que des progrès véritables ont été réalisés : les pseudo-connaissances éliminées, les éléments eux-mêmes d'une explication satisfaisante dégagés, on est orienté sur la voie d'une vraie science. Dans l'*Hipparque*, rien de semblable. Les deux personnages sont, en somme, assez insignifiants; la discussion se poursuit, monotone et très sophistique, coupée simplement par l'épisode historique qui produit l'effet d'une pièce rapportée. Socrate n'est pas le chercheur des premiers dialogues platoniciens, mais plutôt le pédagogue qui souffle la réponse au disciple toujours docile. Enfin, la discussion se clôt sur une conclusion de

1. *Platon II*, p. 416, note 1.

Socrate, conclusion probablement ironique, mais très positive.

Bref, la construction du dialogue, les procédés littéraires, la façon d'éprouver un esprit et de le soumettre à l'examen, ne nous rappellent que de fort loin ce que nous savons de Platon.

2. Faut-il dès lors considérer *Hipparque* comme postérieur à Platon et même à Aristote? Cette thèse a été soutenue ces dernières années par un critique viennois, J. Pavlu, qui s'est spécialisé dans l'étude des apocryphes platoniciens[1]. Son argumentation repose principalement sur les trois indices suivants :

1° Le dialogue témoigne d'influences stoïciennes. La proposition que tout bien est un gain, que tout homme est cupide (φιλοκερδής) au sens socratique, est certainement contraire à l'esprit platonicien : la *République*, par exemple, ou les *Lois* regardent la φιλοκέρδεια comme un mal, et le φιλοκερδής, comme un homme pervers[2]. Une telle doctrine s'apparenterait davantage à la théorie stoïcienne des προηγμένα. De plus, le portrait d'Hipparque fait songer au sage du stoïcisme. Ne trouve-t-on pas chez le Pisistratide ce même désir de faire l'éducation des hommes et de les former à la vertu (228 c, 229 c)?

2° L'auteur se complaît dans les recherches historiques. Or, si Platon s'y intéressait dans ses derniers ouvrages, ce fut surtout l'objet de prédilection d'Aristote et de ses disciples. Le pseudo-Platon affecte l'érudition, fait parade de critique, autant d'indices d'une époque où l'histoire était peut-être plus à la mode que la philosophie.

3° Le dialogiste connaissait très probablement la *Constitution d'Athènes*. Sa description du caractère d'Hipparque rappelle assez ce que dit Aristote. De plus, quand il affirme que seules les trois années du gouvernement d'Hippias furent des années rudes et que les Athéniens vivaient auparavant sous un âge d'or (ὥσπερ ἐπὶ Κρόνου βασιλεύοντος, 229 b), ne veut-il pas contredire l'assertion d'Aristote qui plaçait l'âge d'or uniquement sous la tyrannie de Pisistrate[3]? L'intention

1. Dr Josef Pavlu, *Die pseudoplatonischen Zwillingsdialoge Minos und Hipparch*, Wien, 1910.

2. *République* IX, 582 a et suiv. ; *Lois* I, 649 d.

3. *Constitution d'Athènes* XVI, 7, διὸ καὶ πολλὰ κλέ[α ἐ]θρ[ύλλο]υν ὡς ἡ Πεισιστράτου τυραννὶς ὁ ἐπὶ Κρόνου βίος εἴη.

du passage n'est-elle pas, par conséquent, polémique? Or, comme la *Constitution d'Athènes* fut composée entre 328-322, il est vraisemblable que le dialogue parut peu après la publication des œuvres d'Aristote, vers 320.

Les preuves alléguées pour appuyer cette conclusion ne me paraissent pas pleinement convaincantes. On avouera tout d'abord qu'il faut vraiment de la subtilité pour découvrir des traces de stoïcisme dans *Hipparque*. Le thème que tout bien est un gain est socratique plutôt que stoïcien, surtout si on remarque comment la notion de bien est finalement ramenée à la notion d'utilité. Je ne vois pas la moindre insinuation qui permette de songer à la doctrine des προηγμένα.

Le fait que l'auteur accorde une large place aux recherches historiques est incontestable. Mais on reconnaît que Platon ne dédaignait pas non plus ces digressions sur les événements passés. Et nous pouvons ajouter que les Socratiques ne se faisaient pas faute, de leur côté, d'introduire au milieu de leurs développements, le souvenir des gloires anciennes. Antisthène écrivit deux dialogues intitulés *Cyrus*; Eschine, un *Miltiade*, et, dans son *Alcibiade*, un fragment important qui nous a été conservé relate les hauts faits de Thémistocle[1]. Donc, si l'on constate, après Aristote et sous son influence, une prédilection pour les études d'histoire, on voit que, même avant lui, ce genre de travaux n'était pas négligé.

Quant à la prétendue référence à la *Constitution d'Athènes*, elle n'est nullement évidente. Si l'auteur du dialogue dépend d'Aristote, comment se fait-il que sur tant de points essentiels — presque tous —, il s'écarte si notablement de sa source? Hipparque est décrit tout autrement par Aristote et par le pseudo-Platon. Le premier le dépeint avant tout comme un artiste, tandis que le second, sans négliger ce trait, insiste sur les qualités de gouvernement, que le soi-disant modèle prête à Hippias. Le récit du meurtre est différent des deux côtés et le dialogiste, dans l'interprétation qu'il donne du fait, ne paraît nullement songer à Aristote pour qui Thettalos, et non Hipparque, fut l'occasion du mouvement révolutionnaire.

1. Cf. H. Dittmar, *Aischines von Sphettos, Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker*, Berlin, Weidmann, 1912, pp. 69, 268.

Je ne pense pas non plus que la rencontre des textes à propos de « l'âge d'or » dénote une intention polémique contre la *Constitution d'Athènes*. L'auteur d'*Hipparque* et Aristote ne font, l'un et l'autre, que rapporter la même tradition[1]. En fait, c'est très probablement le règne d'Hippias que flétrit ainsi cette tradition. Mais comme Aristote ignore complètement la tyrannie d'Hipparque et, conformément à la version de Thucydide, voit en Hippias le successeur de Pisistrate, il restreint l'âge d'or au gouvernement de ce dernier. Le pseudo-Platon, au contraire, fait d'Hipparque l'héritier du pouvoir. Il est donc naturel qu'il étende à son régime les bienfaits de l'époque précédente, puisque seules les années d'Hippias avaient été défavorablement jugées. Tous deux interprètent à leur manière les récits qui circulent, mais rien ne permet de supposer que l'un se réfère à l'autre.

3. On serait plutôt tenté de regarder *Hipparque* comme l'œuvre de quelque socratique. De nombreux écrits, on le sait, parurent à la fin du ve siècle et durant la première moitié du ive, sous le nom de plusieurs disciples de Socrate. Diogène-Laërce publie les titres d'un grand nombre de dialogues attribués à Eschine, Aristippe, Antisthène, Phédon, Euclide, Criton, Simon... On trouve même un περὶ φιλοκερδοῦς parmi les œuvres de ce dernier[2]. Ce n'est pourtant pas une raison suffisante pour désigner le cordonnier Simon comme l'auteur d'*Hipparque*, ainsi que le fait Boeckh[3]. Bien des dialogues portant le même nom ont été composés par divers auteurs. On connaît plusieurs *Axiochos*, plusieurs περὶ νόμου... Il se peut qu'il y ait eu aussi plusieurs περὶ κέρδους. Du reste, l'existence même de ce Simon a été mise en doute, non sans quelque vraisemblance. Wilamowitz-Mœllendorff croit avoir démontré que le personnage de Simon, disciple de Socrate et auteur d'un certain nombre d'ouvrages, aurait été imaginé de toute pièce à l'aide d'un dialogue de Phédon intitulé *Simon* et d'écrits ayant pour titre σκυτικοὶ λόγοι[4].

1. Cf. *Hipparque*, 229 b, καὶ πάντων ἂν τῶν παλαιῶν ἤκουσας... et *Constitution d'Athènes* XVI, 7, διὸ καὶ πολλὰ κλέ[α ἐ]θρ[ύλλο]υν...

2. Diogène, II, 123.

3. *Op. cit.*, p. 43 et suiv.

4. *Platon* I, p. 101 et suiv., *Hermes* 14, 187. — Cf. Diogène, II, 105.

Plusieurs écrits de cette époque rappellent assez le genre de composition d'*Hipparque*. Dans le *Cyrus* d'Antisthène et dans le *Miltiade* d'Eschine, le héros qui donne au dialogue son nom est également antérieur à l'époque où est supposée la conversation et ne paraît donc pas à titre d'interlocuteur ou de figurant. Ces deux œuvres se rattachent aussi, comme celle du pseudo-Platon à un genre littéraire très en vogue depuis l'*Evagoras* d'Isocrate, l'ἔπαινος en prose : le but principal des auteurs est d'amener au cours de la discussion l'apologie du personnage qu'ils veulent célébrer[1]. Signalons encore comment notre dialogue par ses caractères rédactionnels : la sécheresse et la monotonie du style, les procédés dialectiques, le choix du thème développé, s'apparente très étroitement aux fragments des Socratiques qui nous ont été conservés, ou aux discours de Socrate que nous lisons dans les *Mémorables* de Xénophon.

Enfin, il ne nous semble guère possible que l'*Hipparque* ait pu être écrit après la publication des livres de Thucydide. L'historien, nous l'avons indiqué, proteste à plusieurs reprises contre la tradition qui fait d'Hipparque le successeur de Pisistrate. Il réfute deux fois cette assertion en faisant remarquer qu'Hippias étant l'aîné, c'est ce dernier qui a hérité de la tyrannie. Or, le seul écho de cette tradition qui, à ma connaissance du moins, soit parvenu jusqu'à nous, c'est précisément *Hipparque*. L'auteur du dialogue, si empressé à défendre ses interprétations (voir 229 c), à critiquer celles qui paraissent diminuer le prestige de son héros, aurait-il affirmé si tranquillement et sans justifier son allégation, qu'Hipparque, *l'aîné des fils de Pisistrate*, occupait le pouvoir? Après la contradiction énergique de Thucydide, aurait-il, s'il l'avait connue, maintenu son assertion, ou, du moins, n'aurait-il pas essayé de la légitimer, du moment surtout que la version de Thucydide semblait désormais acceptée, comme paraît le démontrer la narration d'Aristote? A notre avis, le pseudo-Platon ignorait Thucydide, et comme les œuvres de ce dernier parurent, sans doute, durant la première moitié du IVe siècle[2], nous devons conclure avec une assez

1. Cf. Dittmar, *op. cit.*, p. 178 et suiv.
2. Thucydide n'a pas publié lui-même son œuvre. Diogène Laërce

grande probabilité que l'*Hipparque* fut composé au plus tard vers cette époque. L'auteur connaissait probablement les premiers dialogues de Platon auxquels il emprunta certains thèmes; peut-être aussi puisa-t-il ces thèmes dans les lieux communs de la littérature courante. En tout cas, nous devons nous résigner à ignorer son nom. Est-ce du reste un si grand dommage?

IV

LE TEXTE

Cette édition a été établie sur les trois manuscrits suivants :

1° *Bodleianus* 39 (B);

2° *Venetus T.*

Pour ces deux manuscrits, nous avons utilisé, comme dans le dialogue précédent, la collation donnée par l'édition Burnet (t. II). Mais les leçons de B ont été vérifiées sur la phototypie Allen.

3° Le *Vindobonensis W* (54 = suppl. philos. gr. 7). Ce manuscrit date probablement du XIIe siècle. Certains dialogues, dont *Hipparque,* ont été transcrits de première main. W tient une position intermédiaire entre B et T, mais dans le dialogue que nous éditons, il se rapproche davantage de T.

La collation de W a été faite directement sur les photographies qui sont la propriété de l'Association Guillaume Budé.

prétend que Xénophon fut l'éditeur (II, 57). Le renseignement est vraisemblable. Or Xénophon mourut vers le milieu du IVe siècle.

HIPPARQUE OU L'HOMME CUPIDE

[éthique.]

SOCRATE, LE DISCIPLE

225 a *Première définition de l'homme cupide.*

SOCRATE. — Qu'est-ce donc que la cupidité ? Qu'est-ce enfin que les gens cupides et qui sont-ils ?

LE DISCIPLE. — Ce sont, me semble-t-il, ceux qui pensent tirer profit de ce qui n'a aucune valeur[1].

SOCRATE. — Et te semble-t-il aussi qu'ils le savent nullement estimable, ou l'ignorent-ils ? Car, s'ils l'ignorent, ce sont des sots que tu appelles cupides.

LE DISCIPLE. — Je ne dis certes pas des sots, mais des rusés, des coquins, des gens qui se laissent vaincre par le
b gain : ils savent parfaitement que les objets dont ils ont le front de tirer profit n'ont aucune valeur, et néanmoins ils sont effrontément cupides.

SOCRATE. — Voudrais-tu dire que l'homme cupide est un peu comme l'agriculteur qui planterait et qui, tout en sachant que son plant ne vaut rien, compterait en tirer profit une fois grandi ? Prétends-tu qu'il soit ainsi ?

LE DISCIPLE. — C'est de tout, Socrate, que l'homme cupide croit devoir tirer profit.

SOCRATE. — Ne réponds pas ainsi au petit bonheur,
c comme si on t'avait fait quelque tort, mais sois attentif, et

1. On pourrait traduire, mais d'une façon moins claire : « ceux qui *estiment* tirer profit de ce qui n'est nullement *estimable* ». On ferait mieux sentir ainsi le jeu de mots voulu par le disciple qui rapproche les termes ἄξιος et ἀξιοῦν. Le jeu de mots revient plusieurs

ΙΠΠΑΡΧΟΣ ἢ ΦΙΛΟΚΕΡΔΗΣ

[ἠθικός.]

ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΕΤΑΙΡΟΣ

ΣΩ. Τί γὰρ τὸ φιλοκερδές; τί ποτέ ἐστι, καὶ τίνες οἱ 225 a
φιλοκερδεῖς;

ΕΤ. Ἐμοὶ μὲν δοκοῦσιν οἳ ἂν κερδαίνειν ἀξιῶσιν ἀπὸ τῶν μηδενὸς ἀξίων.

ΣΩ. Πότερον οὖν σοι δοκοῦσι γιγνώσκοντες ὅτι οὐδενός ἐστιν ἄξια, ἢ ἀγνοοῦντες; Εἰ γὰρ ἀγνοοῦντες, ἀνοήτους λέγεις τοὺς φιλοκερδεῖς.

ΕΤ. Ἀλλ' οὐκ ἀνοήτους λέγω, ἀλλὰ πανούργους καὶ πονηροὺς καὶ ἥττους τοῦ κέρδους, γιγνώσκοντας ὅτι b
οὐδενὸς ἄξιά ἐστιν ἀφ' ὧν τολμῶσι κερδαίνειν, ὅμως τολμᾶν φιλοκερδεῖν δι' ἀναισχυντίαν.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν τοιόνδε λέγεις τὸν φιλοκερδῆ, οἷον ἐὰν φυτεύων γεωργὸς ἀνὴρ καὶ γιγνώσκων ὅτι οὐδενὸς ἄξιον τὸ φυτόν, ἀξιοῖ ἀπὸ τούτου ἐκτραφέντος κερδαίνειν; Ἆρα τοιοῦτον αὐτὸν λέγεις;

ΕΤ. Ἀπὸ παντὸς ὅ γε φιλοκερδής, ὦ Σώκρατες, οἴεται δεῖν κερδαίνειν.

ΣΩ. Μή μοι οὕτως εἰκῇ, ὥσπερ τι ἠδικημένος ὑπό τινος, ἀλλὰ προσέχων ἐμοὶ τὸν νοῦν ἀπόκριναι, ὥσπερ ἂν c

225 a 3 ἀξιῶσιν B : ἀξιώσουσιν TW -σωσιν P 1809 || b 5 γεωργὸς . -γικὸς B || ἄξιον : ἄξιον ἂν W.

réponds comme si je reprenais depuis le début mes interrogations. N'admets-tu pas que l'homme cupide connaît la valeur de ce dont il compte tirer profit ?

Le disciple. — Si.

Socrate. — Quel est donc l'homme qui connaît la valeur des plantes et qui sait « en quel temps, en quel champ » il convient de les planter, — pour employer, nous aussi, les doctes expressions dont nos habiles avocats enjolivent leurs phrases[1] ?

d Le disciple. — C'est, je suppose, l'agriculteur.

Socrate. — Par « estimer gagner », entends-tu autre chose que juger qu'on doit gagner ?

Le disciple. — C'est cela même que j'entends.

226 a Socrate. — N'essaie donc pas, toi qui es encore si jeune, de me tromper, moi un vieillard déjà, en me répondant, comme tout à l'heure, ce que tu ne crois pas toi-même, mais dis-moi la vérité. Est-il possible que celui que tu regardes comme un bon agriculteur et qui sait que sa plantation ne vaut rien, s'imagine devoir en tirer un gain ?

Le disciple. — Non certes, par Zeus.

Socrate. — Mais encore, le cavalier qui donne sciemment à son cheval du fourrage qui ne vaut rien, ignore-t-il, selon toi, qu'il abîme son cheval ?

Le disciple. — Mais non.

b Socrate. — Il ne croit donc pas faire un gain avec ce fourrage qui ne vaut rien.

Le disciple. — Pas du tout.

Socrate. — Et encore, le pilote qui équipe son vaisseau avec des voiles et un gouvernail qui ne valent rien, ignore-

fois dans la suite du dialogue. Voir 225 b, c, d, 226 c. Socrate obligera son interlocuteur à préciser sa pensée et lui fera avouer que l'expression ἀξιοῦν κερδαίνειν correspond à celle-ci : οἴεσθαι δεῖν κερδαίνειν (225 d).

1. Les rhéteurs affectionnaient ces assonances curieuses qu'ils produisaient en altérant des syllabes ou des lettres. Ces procédés ont été définis et classés par les grammairiens, sous les noms de παρανομασία. ὁμοιοτέλευτον, πάρισον (cf. Waltz, *Rhetores graeci*, VIII, pp. 475, 476, 484). Gorgias paraît avoir été l'initiateur du genre (Waltz V, 551). Thucydide, Socrate l'ont imité. Platon s'est amusé

εἰ ἐξ ἀρχῆς πάλιν ἠρώτων· οὐχὶ ὁμολογεῖς τὸν φιλοκερδῆ ἐπιστήμονα εἶναι περὶ τῆς ἀξίας τούτου ὅθεν κερδαίνειν ἀξιοῖ;

ΕΤ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Τίς οὖν ἐπιστήμων περὶ φυτῶν τῆς ἀξίας, ἐν ὁποίᾳ ἄξια φυτευθῆναι καὶ ὥρᾳ καὶ χώρᾳ; ἵνα τι καὶ ἡμεῖς τῶν σοφῶν ῥημάτων ἐμβάλωμεν, ὧν οἱ δεξιοὶ περὶ τὰς δίκας καλλιεποῦνται.

ΕΤ. Ἐγὼ μὲν οἶμαι γεωργόν. d

ΣΩ. Τὸ οὖν ἀξιοῦν κερδαίνειν ἄλλο τι λέγεις ἢ οἴεσθαι δεῖν κερδαίνειν;

ΕΤ. Τοῦτο λέγω.

ΣΩ. Μὴ τοίνυν με ἐπιχείρει ἐξαπατᾶν, ἄνδρα πρεσβύτερον ἤδη οὕτω νέος ὤν, ἀποκρινόμενος ὥσπερ νυνδὴ ἃ 226 a
οὐδ' αὐτὸς οἴει, ἀλλ' ὡς ἀληθῶς εἰπέ· ἆρ' ἔστιν ὄντινα οἴει γεωργικὸν ἄνδρα γιγνόμενον, καὶ γιγνώσκοντα ὅτι οὐδενὸς ἄξιον φυτεύει τὸ φυτόν, οἴεσθαι ἀπὸ τούτου κερδαίνειν;

ΕΤ. Μὰ Δί' οὐκ ἔγωγε.

ΣΩ. Τί δέ; ἱππικὸν ἄνδρα γιγνώσκοντα ὅτι οὐδενὸς ἄξια σιτία τῷ ἵππῳ παρέχει, ἀγνοεῖν αὐτὸν οἴει ὅτι τὸν ἵππον διαφθείρει;

ΕΤ. Οὐκ ἔγωγε.

ΣΩ. Οὐκ ἄρα οἴεταί γε ἀπὸ τούτων κερδαίνειν τῶν b
σιτίων τῶν μηδενὸς ἀξίων.

ΕΤ. Οὐχί.

ΣΩ. Τί δέ; κυβερνήτην μηδενὸς ἄξια ἱστία καὶ πηδάλια

c 7 ἄξια B² : ἀξία BW ἀξίᾳ T || χώραι καὶ ὥραι TW || 8 ἐμβάλωμεν ὧν edd. : ἐμβαλομένων B ἐμβαλλομένων W ἐμβάλλωμεν ὧν T || d 2 τὸ ... ἀξιοῦν Etwall (ed. Oxon. 1771) : τὸν ... ἄξιον BTW || 5 ἐπιχείρει με TW || 226 a 2 εἰπέ· ἆρ' Boeckh (responde... an Ficin) : εἴπερ codd. || 3 γιγνόμενον : γενόμενον Richards || 4 φυτεύει Estienne : -τεύειν codd. || 5 κερδαίνειν : -δανεῖν Cobet (et mox b 1) || 7 δέ : δαὶ B || 8 παρέχει : -χειν W || 9 διαφθείρει : -φθερεῖ Cobet || b 4 δέ : δαὶ B.

t-il, à ton avis, qu'il en pâtira et qu'il court le risque de se perdre lui-même et de perdre le vaisseau avec toute sa cargaison ?

Le disciple. — Non certes.

Socrate. — Il ne pense donc pas faire un gain avec un
c équipement qui ne vaut rien.

Le disciple. — Non, en effet.

Socrate. — Mais le général sachant que son armée a des armes qui ne valent rien, s'imagine-t-il, de ces armes, tirer un gain et compte-t-il sur un gain ?

Le disciple. — Nullement.

Socrate. — Mais le joueur de flûte, qui n'a qu'une flûte sans valeur, le joueur de cithare, l'archer, qui n'ont qu'une lyre ou un arc de même genre, en un mot n'importe quel artisan, n'importe quel homme sensé qui se sert d'instruments ou de tout autre appareil sans valeur, croient-ils avec eux faire un gain ?

d Le disciple. — Il ne le paraît pas en tout cas.

Socrate. — Quels sont donc, d'après toi, les gens cupides ? Ce ne sont toujours pas ceux mentionnés plus haut qui, connaissant la non-valeur des choses espèrent en tirer profit. Mais alors, mon admirable ami, selon ta définition, il n'est personne qui soit cupide.

Le disciple. — Eh bien ! Socrate, je veux dire que ceux-là sont cupides qui, dans leur insatiable avidité, ne cessent
e d'avoir un appétit démesuré pour des objets tout à fait insignifiants et de peu de valeur ou même d'aucune, et y cherchent leur gain.

Socrate. — Du moins, mon cher, ce n'est pas en sachant qu'ils n'ont pas de valeur, car nous venons de nous convaincre que c'était impossible.

Le disciple. — Je le pense également.

Socrate. — Si donc ils ne le savent pas, évidemment ils l'ignorent, mais ils regardent ce qui n'a pas de valeur comme en ayant, au contraire, beaucoup.

souvent à reproduire cette manière affectée et précieuse des sophistes. Voir, par exemple, dans le *Banquet*, 185 c : Παυσανίου δὲ παυσαμένου — διδάσκουσι γάρ με ἴσα λέγειν οὕτωσὶ οἱ σοφοί..., ou encore dans *Gorgias* : ...ὦ λῷστε Πῶλε, ἵνα προσείπω σε κατὰ σέ (467 b).

τῇ νηὶ παρεσκευασμένον ἀγνοεῖν οἴει ὅτι ζημιωθήσεται καὶ κινδυνεύσει καὶ αὐτὸς ἀπολέσθαι καὶ τὴν ναῦν ἀπολέσαι καὶ ἃ ἂν ἄγῃ πάντα ;

ΕΤ. Οὐκ ἔγωγε.

ΣΩ. Οὐκ ἄρα οἴεταί γε κερδαίνειν ἀπὸ τῶν σκευῶν τῶν μηδενὸς ἀξίων. c

ΕΤ. Οὐ γάρ.

ΣΩ. Ἀλλὰ στρατηγὸς γιγνώσκων ὅτι ἡ στρατιὰ αὐτῷ οὐδενὸς ἄξια ὅπλα ἔχει, οἴεται ἀπὸ τούτων κερδαίνειν καὶ ἀξιοῖ κερδαίνειν ;

ΕΤ. Οὐδαμῶς.

ΣΩ. Ἀλλ' αὐλητὴς αὐλοὺς οὐδενὸς ἀξίους ἔχων ἢ κιθαριστὴς λύραν ἢ τοξότης τόξον ἢ ἄλλος ὁστισοῦν συλλήβδην τῶν δημιουργῶν ἢ τῶν ἄλλων τῶν ἐμφρόνων ἀνδρῶν μηδενὸς ἄξια ὄργανα ἢ ἄλλην παρασκευὴν ἡντιναοῦν ἔχων ἀπὸ τούτων οἴεται κερδαίνειν ;

ΕΤ. Οὔκουν φαίνεταί γε. d

ΣΩ. Τίνας οὖν ποτε λέγεις τοὺς φιλοκερδεῖς ; οὐ γάρ που τούτους γε οὓς διεληλύθαμεν οἵτινες γιγνώσκοντες τὰ οὐδενὸς ἄξια, ἀπὸ τούτων οἴονται δεῖν κερδαίνειν· ἀλλ' οὕτω μέν, ὦ θαυμάσιε, ὡς σὺ λέγεις, οὐκ ἔστ' ἀνθρώπων οὐδεὶς φιλοκερδής.

ΕΤ. Ἀλλ' ἐγώ, ὦ Σώκρατες, βούλομαι λέγειν τούτους φιλοκερδεῖς εἶναι, οἳ ἑκάστοτε ὑπὸ ἀπληστίας καὶ πάνυ σμικρὰ καὶ ἐλίγου ἄξια καὶ οὐδενὸς γλίχονται ὑπερφυῶς e καὶ φιλοκερδοῦσιν.

ΣΩ. Οὐ δήπου, ὦ βέλτιστε, γιγνώσκοντες ὅτι οὐδενὸς ἄξιά ἐστι· τοῦτο μὲν γὰρ ἤδη ἡμᾶς αὐτοὺς τῷ λόγῳ ἐξηλέγξαμεν ὅτι ἀδύνατον.

ΕΤ. Ἔμοιγε δοκεῖ.

ΣΩ. Οὐκοῦν εἰ μὴ γιγνώσκοντες, δῆλον ὅτι ἀγνοοῦντες, οἰόμενοι δὲ τὰ οὐδενὸς ἄξια πολλοῦ ἄξια εἶναι.

b 7 ἄγῃ : ἀνάγκη W || c 3 στρατιὰ : -τεία B || 4 καὶ om. W || d 3 που B : δή που TW || ante οἵτινες add. ἀλλ' Apelt.

Le disciple. — Il le paraît.

Socrate. — N'est-il pas vrai que les gens cupides aiment le gain ?

Le disciple. — Si.

Socrate. — Et tu appelles gain le contraire de la perte ?

227 a Le disciple. — Oui.

Socrate. — Y a-t-il quelqu'un pour qui ce soit un bien de subir une perte ?

Le disciple. — Personne.

Socrate. — Mais c'est un mal ?

Le disciple. — Oui.

Socrate. — Les gens qui perdent éprouvent donc un dommage.

Le disciple. — Ils l'éprouvent.

Socrate. — C'est donc un mal, la perte.

Le disciple. — Oui.

Socrate. — Et le contraire de la perte, c'est le gain.

Le disciple. — C'est le contraire.

Socrate. — Le gain est donc un bien.

Le disciple. — Oui [1].

Deuxième définition.

Socrate. — Ce sont donc ceux qui aiment le bien que tu appelles cupides.

Le disciple. — Il le paraît.

b Socrate. — Tu ne veux évidemment pas dire, mon cher, que les gens cupides sont fous. Mais toi-même, aimes-tu ce qui est bon, oui ou non ?

Le disciple. — Oui certes.

Socrate. — Est-il un bien que tu n'aimes pas, et au contraire un mal que tu aimes ?

Le disciple. — Oh non ! par Zeus.

Socrate. — Mais tu aimes également tous les biens.

Le disciple. — Oui.

Socrate. — Demande-moi donc si, pour moi, il n'en est pas de même. Je t'avouerai aussi que j'aime les biens ; mais en plus de toi et de moi, les autres hommes ne te semblent-

c ils pas tous aimer les biens et haïr les maux ?

1. Tout ce passage suppose la doctrine développée dans *Protagoras* (332) : chaque chose a son contraire, et non plusieurs. L'auteur oppose ici gain et perte, mal et bien, et identifie le gain avec le bien, la perte avec le mal.

ΕΤ. Φαίνεται.

ΣΩ. Ἄλλο τι οὖν οἵ γε φιλοκερδεῖς φιλοῦσι τὸ κέρδος;

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Κέρδος δὲ λέγεις ἐναντίον τῇ ζημίᾳ;

ΕΤ. Ἔγωγε. 227 a

ΣΩ. Ἔστιν οὖν ὅτῳ ἀγαθόν ἐστι ζημιοῦσθαι;

ΕΤ. Οὐδενί.

ΣΩ. Ἀλλὰ κακόν;

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Βλάπτονται ὑπὸ τῆς ζημίας ἄρα ἄνθρωποι.

ΕΤ. Βλάπτονται.

ΣΩ. Κακὸν ἄρα ἡ ζημία.

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Ἐναντίον δὲ τῇ ζημίᾳ τὸ κέρδος.

ΕΤ. Ἐναντίον.

ΣΩ. Ἀγαθὸν ἄρα τὸ κέρδος.

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Τοὺς οὖν τὸ ἀγαθὸν φιλοῦντας φιλοκερδεῖς καλεῖς.

ΕΤ. Ἔοικεν.

ΣΩ. Οὐ μανικούς γε, ὦ ἑταῖρε, λέγεις τοὺς φιλοκερδεῖς. b
Ἀλλὰ σὺ αὐτὸς πότερον φιλεῖς ὃ ἂν ἀγαθὸν ᾖ, ἢ οὐ φιλεῖς;

ΕΤ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Ἔστι δέ τι ἀγαθόν, ὃ οὐ φιλεῖς, ἀλλὰ κακόν;

ΕΤ. Μὰ Δι' οὐκ ἔγωγε.

ΣΩ. Ἀλλὰ πάντα τὰ ἀγαθὰ ἴσως φιλεῖς.

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Ἐροῦ δὴ καὶ ἐμὲ εἰ οὐ καὶ ἐγώ· ὁμολογήσω γὰρ καὶ ἐγώ σοι φιλεῖν τἀγαθά. Ἀλλὰ πρὸς ἐμοὶ καὶ σοὶ οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι ἅπαντες οὐ δοκοῦσί σοι τἀγαθὰ φιλεῖν, τὰ δὲ c
κακὰ μισεῖν;

e 10 ἄλλο τι : ἀλλ' ὅ τι W || **227 a** 6 ἄρα ὑπὸ τῆς ζημίας TW || ἄνθρωποι : ἄνθρωποι Hirschig || **b** 1 γε B : δὲ TW || 2 πότερον om. W || 6 τὰ ἀγαθὰ B : ἀγαθὰ TW τἀγαθὰ Hirschig || 8 οὐ καὶ : οὐκ T. || **c** 1 ἅπαντες B : πάντες TW.

Le disciple. — Ils m'en ont l'air.

Socrate. — Et le gain, nous l'avons reconnu comme un bien ?

Le disciple. — Oui.

Socrate. — Voilà maintenant que, de cette sorte, tous les hommes nous apparaissent cupides ; mais de la façon que nous disions précédemment, personne ne l'était[1]. Auquel de ces deux points de vue faut-il se tenir pour ne pas se tromper ?

Troisième définition.

Le disciple. — Je crois, Socrate, qu'il faut comprendre exactement ce qu'est l'homme cupide. Or, il est exact de
d juger cupide celui qui met toute son ardeur à escompter un gain de choses où d'honnêtes gens n'oseraient point en faire.

Socrate. — Mais tu vois bien, mon très doux ami, que faire un gain, nous l'avons reconnu tout à l'heure, c'est retirer un avantage.

Le disciple. — Et alors ?

Socrate. — C'est que nous avons reconnu, en outre, que tout le monde désire les biens et toujours.

Le disciple. — Oui.

Socrate. — Par conséquent, les honnêtes gens désirent réaliser toute sorte de gains, du moment que ce sont des biens.

e Le disciple. — Mais non pas cependant, Socrate, ces gains dont ils devraient subir un dommage.

Socrate. — Appelles-tu subir un dommage éprouver une perte, ou y vois-tu autre chose ?

Le disciple. — Non, mais je l'appelle éprouver une perte.

Socrate. — Est-ce donc par le gain que les hommes éprouvent une perte, ou par la perte ?

Le disciple. — Par les deux, car on perd et par la perte et par le mauvais gain.

Socrate. — Mais crois-tu qu'une chose utile et bonne soit mauvaise ?

Le disciple. — Non certes.

1. D'après le raisonnement précédent qui se conclut à 226 d, on ne peut appeler *cupide* celui qui pense faire un gain avec ce qui n'a aucune valeur, car nul homme, s'il n'est un sot, ne peut s'imaginer tirer profit de ce qu'il sait ne rien valoir.

ΕΤ. Ἔμοιγε φαίνεται.

ΣΩ. Τὸ δὲ κέρδος ἀγαθὸν ὡμολογήσαμεν;

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Πάντες αὖ φιλοκερδεῖς φαίνονται τοῦτον τὸν τρόπον· ὃν δὲ τὸ πρότερον ἐλέγομεν, οὐδεὶς ἦν φιλοκερδής. Ποτέρῳ οὖν ἄν τις τῷ λόγῳ χρώμενος οὐκ ἂν ἐξαμαρτάνοι;

ΕΤ. Εἴ τις, ὦ Σώκρατες, οἶμαι, ὀρθῶς λαμβάνοι τὸν φιλοκερδῆ. Ὀρθῶς δ' ἐστὶ τοῦτον ἡγεῖσθαι φιλοκερδῆ, ὃς ἂν σπουδάζῃ ἐπὶ τούτοις καὶ ἀξιοῖ κερδαίνειν ἀπ' αὐτῶν, d
ἀφ' ὧν οἱ χρηστοὶ οὐ τολμῶσι κερδαίνειν.

ΣΩ. Ἀλλ' ὁρᾷς, ὦ γλυκύτατε, τὸ κερδαίνειν ἄρτι ὡμολογήσαμεν εἶναι ὠφελεῖσθαι.

ΕΤ. Τί οὖν δὴ τοῦτο;

ΣΩ. Ὅτι καὶ τόδε αὐτῷ προσωμολογήσαμεν, βούλεσθαι τὰ ἀγαθὰ πάντας καὶ ἀεί.

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ οἱ ἀγαθοὶ πάντα τὰ κέρδη βούλονται ἔχειν, εἴπερ ἀγαθά γέ ἐστιν.

ΕΤ. Οὐκ ἀφ' ὧν γε μέλλουσιν, ὦ Σώκρατες, βλαβή- e
σεσθαι τῶν κερδῶν.

ΣΩ. Βλαβήσεσθαι δὲ λέγεις ζημιώσεσθαι ἢ ἄλλο τι;

ΕΤ. Οὔκ, ἀλλὰ ζημιώσεσθαι λέγω.

ΣΩ. Ὑπὸ τοῦ κέρδους οὖν ζημιοῦνται ἢ ὑπὸ τῆς ζημίας ἄνθρωποι;

ΕΤ. Ὑπὸ ἀμφοτέρων· καὶ γὰρ ὑπὸ τῆς ζημίας ζημιοῦνται καὶ ὑπὸ τοῦ κέρδους τοῦ πονηροῦ.

ΣΩ. Ἦ δοκεῖ οὖν τί σοι χρηστὸν καὶ ἀγαθὸν πρᾶγμα πονηρὸν εἶναι;

ΕΤ. Οὐκ ἔμοιγε.

c 7 τὸ om. W || 8 τῷ λόγῳ : τῶν λόγων Cobet || d 1 ἀπ' αὐτῶν : ἀπὸ τῶν Naber || 4 εἶναι — d 6 προσωμολογήσαμεν om. B^1 (habet B^2 in marg.) || 6 αὐτῷ B^2 : αὐτὸ B^1TW || 7 πάντας B : ἅπαντας TW || e 1 γε : σε B^1 (ut uid.) || 4 ζημιώσεσθαι B : -θήσεσθαι TW.

228 a Socrate. — N'avons-nous pas reconnu à l'instant que le gain est le contraire de la perte qui, elle, est un mal ?

Le disciple. — Je l'avoue.

Socrate. — Et qu'étant contraire à un mal, il est un bien ?

Le disciple. — En effet, nous l'avons reconnu.

Socrate. — Tu vois bien, tu essaies de me tromper en affirmant exprès le contraire de ce que nous venons d'accorder.

Le disciple. — Non, par Zeus, Socrate, mais tout au contraire, toi tu me trompes, et je ne sais comment, dans la discussion, tu retournes tout sens dessus dessous[1].

b Socrate. — Surveille ton langage ! J'agirais bien mal en n'obéissant pas à un homme bon et sage.

Le disciple. — Quel homme et de quoi s'agit-il ?

Intermède. L'Episode d'Hipparque.

Socrate. — C'est mon concitoyen et le tien, le fils de Pisistrate du dème de Philèdes, Hipparque, l'aîné des fils de Pisistrate et le plus sage. Entre autres preuves nombreuses et remarquables de sagesse, il introduisit le premier dans ce pays les poèmes d'Homère et obligea les rhapsodes à les réciter aux Panathénées, les uns après c les autres, sans interruption, ce qu'ils font encore aujourd'hui[2]. Il envoya aussi à Anacréon de Téos[3] un vaisseau de cinquante rames pour l'amener dans la ville; il garda toujours auprès de lui Simonide de Céos[4], en le comblant de récompenses et de cadeaux. Et tout cela, il le fit dans l'intention d'éduquer ses concitoyens, afin d'avoir à commander à des gens excellents : il ne pensait pas, en effet, qu'il fallût refuser à personne la sagesse, honnête et bon comme il l'était. Lorsqu'il eut achevé d'instruire les citadins et de les d émerveiller par sa sagesse, il forma le projet de faire alors l'éducation des campagnards. Dans ce but, il fit dresser pour

1. Cf. Gorgias 511 a : Οὐκ οἶδ' ὅπῃ στρέφεις ἑκάστοτε τοὺς λόγους ἄνω καὶ κάτω.

2. Aristote appelle Hipparque φιλόμουσος (*Const. d'Athènes*, 18, 1).

3. Cf. Aristote, *l. c.* Anacréon était le poète de cour et les grandes familles d'Athènes se le disputaient. Cf. *Charmide* 157 e. Voir A. Croiset, *Hist. de la Litt. grecque* II³, p. 252 et suiv.

4. Cf. Aristote, *l. c.* Simonide « excelle dans l'élégie comme

ΣΩ. Οὐκοῦν ὡμολογήσαμεν ὀλίγον πρότερον τὸ κέρδος 228 a
τῇ ζημίᾳ κακῷ ὄντι ἐναντίον εἶναι;

ΕΤ. Φημί.

ΣΩ. Ἐναντίον δὲ ὂν κακῷ ἀγαθὸν εἶναι;

ΕΤ. Ὡμολογήσαμεν γάρ.

ΣΩ. Ὁρᾷς οὖν, ἐπιχειρεῖς με ἐξαπατᾶν, ἐπίτηδες ἐναντία λέγων οἷς ἄρτι ὡμολογήσαμεν.

ΕΤ. Οὐ μὰ Δία, ὦ Σώκρατες, ἀλλὰ τοὐναντίον σύ με ἐξαπατᾷς καὶ οὐκ οἶδα ὅπῃ ἐν τοῖς λόγοις ἄνω καὶ κάτω στρέφεις.

ΣΩ. Εὐφήμει· οὐ μεντᾶν καλῶς ποιοίην οὐ πειθόμενος b
ἀνδρὶ ἀγαθῷ καὶ σοφῷ.

ΕΤ. Τίνι τούτῳ; καὶ τί μάλιστα;

ΣΩ. Πολίτῃ μὲν ἐμῷ τε καὶ σῷ, Πεισιστράτου δὲ υἱεῖ τοῦ ἐκ Φιλαϊδῶν, Ἱππάρχῳ, ὃς τῶν Πεισιστράτου παίδων ἦν πρεσβύτατος καὶ σοφώτατος, ὃς ἄλλα τε πολλὰ καὶ καλὰ ἔργα σοφίας ἀπεδείξατο, καὶ τὰ Ὁμήρου ἔπη πρῶτος ἐκόμισεν εἰς τὴν γῆν ταυτηνί, καὶ ἠνάγκασε τοὺς ῥαψῳδοὺς Παναθηναίοις ἐξ ὑπολήψεως ἐφεξῆς αὐτὰ διιέναι, ὥσπερ νῦν ἔτι οἵδε ποιοῦσι, καὶ ἐπ' Ἀνακρέοντα τὸν Τήιον c
πεντηκόντορον στείλας ἐκόμισεν εἰς τὴν πόλιν, Σιμωνίδην δὲ τὸν Κεῖον ἀεὶ περὶ αὐτὸν εἶχε, μεγάλοις μισθοῖς καὶ δώροις πείθων· ταῦτα δ' ἐποίει βουλόμενος παιδεύειν τοὺς πολίτας, ἵν' ὡς βελτίστων ὄντων αὐτῶν ἄρχοι, οὐκ οἰόμενος δεῖν οὐδενὶ σοφίας φθονεῖν, ἅτε ὢν καλός τε κἀγαθός. Ἐπειδὴ δὲ αὐτῷ οἱ περὶ τὸ ἄστυ τῶν πολιτῶν πεπαιδευμένοι ἦσαν καὶ ἐθαύμαζον αὐτὸν ἐπὶ σοφίᾳ, ἐπιβουλεύων d
αὖ τοὺς ἐν τοῖς ἀγροῖς παιδεῦσαι ἔστησεν αὐτοῖς Ἑρμᾶς κατὰ τὰς ὁδοὺς ἐν μέσῳ τοῦ ἄστεος καὶ τῶν δήμων

228 a 8 σύ με B : σὺ ἐμὲ TW || **b** 7 ἀπεδείξατο B et ἀ ex em. T : ἐπεδείξατο W ὑπεδείξατο Coisl. || ἔπη om. TW || **c** 3 ἀεὶ : αἰεὶ W || 4 παιδεύειν B : πείθειν TW || 5 βελτίστων : βελτίων W || αὐτῶν ὄντων T || **d** 2 αὖ τοὺς : αὐτοὺς B || 3 ἄστεος : -τεως Schanz.

eux des Hermès[1] sur les routes entre la ville et les différents dèmes ; puis, dans le trésor de ses propres connaissances, celles qu'il avait apprises et celles qu'il avait découvertes, choisissant les pensées qu'il jugeait les plus sages, il les mit lui-même en vers élégiaques et fit graver ses poèmes comme documents de sa sagesse : ainsi, tout d'abord, ses concitoyens
e n'auraient plus à admirer les sages inscriptions du temple de Delphes, comme « Connais-toi toi-même », « Pas d'excès » et d'autres de ce genre, mais ils estimeraient plus sages les préceptes d'Hipparque ; de plus, dans leurs allées et venues, lisant ses maximes de sagesse et y prenant goût, ils multiplieraient leurs visites afin de compléter leur instruction. Il y avait deux inscriptions : sur celle du côté gauche de chaque
229 a Hermès, une inscription fait dire à Hermès qu'il est situé entre la ville et le dème ; sur celle du côté droit, il proclame :

Ceci est un monument d'Hipparque : marche dans des sentiments de justice.

Bien d'autres belles sentences encore sont gravées sur d'autres Hermès. En voici une qui se trouve sur la voie Stiriaque. On y dit :

b *Ceci est un monument d'Hipparque : ne trompe pas ton ami.*

Donc, puisque tu es mon ami, je n'oserais jamais te tromper ni désobéir à un si grand homme. Après sa mort, les Athéniens subirent trois ans le régime tyrannique de son frère Hippias ; les anciens t'apprendraient que ce furent les trois seules années de tyrannie à Athènes ; le reste du temps, les Athéniens vécurent presque comme sous le sceptre de Kronos.

c Des gens instruits racontent aussi, au sujet de sa mort, qu'elle n'eut pas pour cause ce qu'on s'imaginait générale-

dans le lyrisme proprement dit. Il connaît tout, s'intéresse à tout : on lui attribuait l'invention de la mnémotechnie, l'introduction de lettres nouvelles dans l'alphabet. C'est un homme de sagesse pratique et de raison, un conseiller écouté des puissants... » (Croiset, *l. c.*, p. 346 et suiv.).

1. Les Hermès étaient des statues dont la tête seule et quelquefois le buste, étaient sculptés ; le reste formait un poteau nu, à quatre faces. Des piliers de ce genre étaient employés à plusieurs fins, v. g. comme poteaux indicateurs, comme ornements...

ἑκάστων, κἄπειτα τῆς σοφίας τῆς αὐτοῦ, ἥν τ᾽ ἔμαθε καὶ
ἣν αὐτὸς ἐξηθρεν, ἐκλεξάμενος ἃ ἡγεῖτο σοφώτατα εἶναι,
ταῦτα αὐτὸς ἐντείνας εἰς ἐλεγεῖον αὐτοῦ ποιήματα καὶ
ἐπιδείγματα τῆς σοφίας ἐπέγραψεν, ἵνα πρῶτον μὲν τὰ
ἐν Δελφοῖς γράμματα τὰ σοφὰ ταῦτα μὴ θαυμάζοιεν οἱ e
πολῖται αὐτοῦ, τό τε « Γνῶθι σαυτόν » καὶ τὸ « Μηδὲν
ἄγαν » καὶ τἆλλα τὰ τοιαῦτα, ἀλλὰ τὰ Ἱππάρχου ῥήματα
μᾶλλον σοφὰ ἡγοῖντο, ἔπειτα παριόντες ἄνω καὶ κάτω καὶ
ἀναγιγνώσκοντες καὶ γεῦμα λαμβάνοντες αὐτοῦ τῆς σοφίας
φοιτῷεν ἐκ τῶν ἀγρῶν καὶ ἐπὶ τὰ λοιπὰ παιδευθησόμενοι.
Ἔστὸν δὲ δύο τὠπιγράμματε· ἐν μὲν τοῖς ἐπ᾽ ἀριστερὰ
τοῦ Ἑρμοῦ ἑκάστου ἐπιγέγραπται λέγων ὁ Ἑρμῆς ὅτι 229 a
ἐν μέσῳ τοῦ ἄστεος καὶ τοῦ δήμου ἕστηκεν, ἐν δὲ τοῖς ἐπὶ
δεξιά —

μνῆμα τόδ᾽ Ἱππάρχου· στεῖχε δίκαια φρονῶν

φησίν. Ἔστι δὲ τῶν ποιημάτων καὶ ἄλλα ἐν ἄλλοις Ἑρμαῖς
πολλὰ καὶ καλὰ ἐπιγεγραμμένα· ἔστι δὲ δὴ καὶ τοῦτο ἐπὶ
τῇ Στειριακῇ ὁδῷ, ἐν ᾧ λέγει —

μνῆμα τόδ᾽ Ἱππάρχου· μὴ φίλον ἐξαπάτα. b

Ἐγὼ οὖν σὲ ἐμοὶ ὄντα φίλον οὐ δήπου τολμῴην ἂν ἐξα-
πατᾶν καὶ ἐκείνῳ τοιούτῳ ὄντι ἀπιστεῖν, οὗ καὶ ἀποθα-
νόντος τρία ἔτη ἐτυραννεύθησαν Ἀθηναῖοι ὑπὸ τοῦ
ἀδελφοῦ αὐτοῦ Ἱππίου, καὶ πάντων ἂν τῶν παλαιῶν
ἤκουσας ὅτι ταῦτα μόνον τὰ ἔτη τυραννὶς ἐγένετο ἐν
Ἀθήναις, τὸν δ᾽ ἄλλον χρόνον ἐγγύς τι ἔζων Ἀθηναῖοι
ὥσπερ ἐπὶ Κρόνου βασιλεύοντος.

Λέγεται δὲ ὑπὸ τῶν χαριεστέρων ἀνθρώπων καὶ ὁ
θάνατος αὐτοῦ γενέσθαι οὐ δι᾽ ἃ οἱ πολλοὶ ᾠήθησαν, διὰ

d 4 τῆς σοφίας B : ὑπὸ σοφίας TW || 5 ἃ om. B || **e** 1 θαυμάζοιεν : -ζοιμεν W || 7 δύο : δύω B || ἐπ᾽ ἀριστερὰ edd. : ἐπαριστεραῖ codd. || **229 a** 1 ἐπιγέγραπται B : ὃ ἐπιγέγραπται TW || ὅτι W : ὅτι ὁ BT || 2 ἐπὶ δεξιά edd. : ἐπὶ δεξιᾶι codd. || 4 στεῖχε : στῖχε B || 5 τῶν ποιημάτων δὲ TW || **b** 2 οὖν : δ᾽ οὖν W || 5 πάντων ἂν : πάντως δὴ Cobet || 6 μόνον B : μόνα TW.

ment : l'affront fait à la sœur [d'Harmodios] [1], la canéphore [2], — car ce serait absurde —, mais Harmodios était aimé d'Aristogiton et avait été formé par lui. Or, Aristogiton, très fier d'avoir instruit cet homme, s'imaginait avoir Hipparque pour rival. Mais voilà qu'en ce même temps, Harmodios lui-
d même s'éprend d'un de ces beaux et nobles jeunes gens d'alors, on dit bien son nom, mais je l'ai oublié. Ce jeune homme, jusque-là plein d'admiration pour la sagesse d'Harmodios et d'Aristogiton, en vint ensuite à fréquenter Hipparque et à mépriser les autres. D'où il arriva que ceux-ci ne purent souffrir cet affront et tuèrent Hipparque.

Le disciple. — J'ai bien peur, Socrate, ou que tu ne me regardes pas comme ton ami, ou, si tu me crois tel, que tu désobéisses à Hipparque. Je ne puis me persuader que, dans
e cette discussion, tu ne me trompes pas, — mais, par exemple, je ne sais comment.

Reprise de la discussion.

Socrate. — Eh bien ! je veux, dans cette discussion, faire comme si nous jouions au trictrac, je t'abandonnerai les propositions que tu voudras, pour que tu ne t'imagines pas être trompé. Veux-tu que je retire celle-ci : tous les hommes désirent les biens ?

Le disciple. — Non pas certes.

Socrate. — Alors celle-ci : perdre est un mal, la perte est un mal ?

Le disciple. — Non pas certes.

Socrate. — Celle-ci : la perte et subir une perte ont comme contraires le gain et réaliser un gain ?

230 a Le disciple. — Pas davantage.

Socrate. — Celle-ci : puisque gagner est le contraire du mal, gagner est un bien ?

Le disciple. — Mais, pas toujours ! Retire-moi cela.

1. Le nom d'Harmodios a, sans doute, été oublié par les copistes. Grammaticalement, le texte indiquerait qu'il s'agit de la sœur d'Hipparque, ce qui est manifestement faux.

2. La canéphore était la jeune fille athénienne qui, dans les Panathénées, portait sur la tête une corbeille plate contenant le gâteau sacré, la guirlande, l'encens, et le couteau du sacrifice.

3. Le jeu de trictrac était très en faveur chez les Grecs. Platon y fait souvent allusion, v. g. *Charmide*, 174 b ; *Gorgias*, 450 d ;

τὴν τῆς ἀδελφῆς ἀτιμίαν τῆς κανηφορίας — ἐπεὶ τοῦτό γε εὔηθες — ἀλλὰ τὸν μὲν Ἁρμόδιον γεγονέναι παιδικὰ τοῦ Ἀριστογείτονος καὶ πεπαιδεῦσθαι ὑπ' ἐκείνου, μέγα δ' ἐφρόνει ἄρα καὶ ὁ Ἀριστογείτων ἐπὶ τῷ παιδεῦσαι ἄνθρωπον, καὶ ἀνταγωνιστὴν ἡγεῖτο εἶναι τὸν Ἵππαρχον. Ἐν ἐκείνῳ δὲ τῷ χρόνῳ αὐτὸν τὸν Ἁρμόδιον τυγχάνειν ἐρῶντά τινος τῶν νέων τε καὶ καλῶν καὶ γενναίων τῶν d τότε — καὶ λέγουσι τοὔνομα αὐτοῦ, ἐγὼ δὲ οὐ μέμνημαι — τὸν οὖν νεανίσκον τοῦτον τέως μὲν θαυμάζειν τόν τε Ἁρμόδιον καὶ τὸν Ἀριστογείτονα ὡς σοφούς, ἔπειτα συγγενόμενον τῷ Ἱππάρχῳ καταφρονῆσαι ἐκείνων, καὶ τοὺς περιαλγήσαντας ταύτῃ τῇ ἀτιμίᾳ οὕτως ἀποκτεῖναι τὸν Ἵππαρχον.

ΕΤ. Κινδυνεύεις τοίνυν, ὦ Σώκρατες, ἢ οὐ φίλον με ἡγεῖσθαι ἤ, εἰ ἡγῇ φίλον, οὐ πείθεσθαι Ἱππάρχῳ· ἐγὼ γὰρ ὅπως οὐ σὺ ἐμὲ ἐξαπατᾷς — οὐκ οἶδ' ὄντινα μέντοι τρόπον — ἐν τοῖς λόγοις, οὐ δύναμαι πεισθῆναι. e

ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν καὶ ὥσπερ πεττεύων ἐθέλω σοι ἐν τοῖς λόγοις ἀναθέσθαι ὅτι βούλει τῶν εἰρημένων, ἵνα μὴ οἴῃ ἐξαπατᾶσθαι. Πότερον γὰρ τοῦτό σοι ἀναθῶμαι, ὡς οὐχὶ τῶν ἀγαθῶν πάντες ἐπιθυμοῦσιν ἄνθρωποι;

ΕΤ. Μή μοί γε.

ΣΩ. Ἀλλ' ὡς τὸ ζημιοῦσθαι καὶ ἡ ζημία οὐ κακόν;

ΕΤ. Μή μοί γε.

ΣΩ. Ἀλλ' ὡς οὐ τῇ ζημίᾳ καὶ τῷ ζημιοῦσθαι τὸ κέρδος καὶ τὸ κερδαίνειν ἐναντίον;

ΕΤ. Μηδὲ τοῦτο. 230 a

ΣΩ. Ἀλλ' ὡς ἐναντίον ὂν τῷ κακῷ οὐκ ἀγαθόν ἐστι τὸ κερδαίνειν;

ΕΤ. Οὔτι πάν γε· τουτί μοι ἀνάθου.

d 1 γενναίων καὶ καλῶν TW || 9 ἢ εἰ ἡγῇ W : ἡ ἡγεῖ (sed εἰ s. l.) B ἢ εἰ γεῖ T ἢ ἡγῇ P 1809 || 10 σὺ ἐμέ W : σὺ ἐ**μὲ B σύ με T || ὄντινα : ὃν W || μέντοι om. TW || 230 a 2 ὂν om. B.

Socrate. — Il te semble donc, apparemment, qu'il y a un gain bon et un gain mauvais.

Le disciple. — Oui.

Socrate. — Eh bien! je t'abandonne cela : qu'il y ait donc, d'une part, un gain bon et, de l'autre, un gain mauvais. Mais, de ces deux, le bon n'est pas plus gain que le mauvais, n'est-ce pas?

Le disciple. — Que me demandes-tu?

Socrate. — Je vais te le dire. Il y a de la bonne nourriture et de la mauvaise?

b Le disciple. — Oui.

Socrate. — L'une est-elle donc plus nourriture que l'autre, ou toutes deux le sont-elles également et ne diffèrent-elles en rien l'une de l'autre du fait qu'elles sont nourriture, mais seulement du fait que l'une est bonne, l'autre mauvaise?

Le disciple. — Oui.

Socrate. — N'en est-il pas de même de la boisson et de toutes ces autres choses qui, tout en ayant la même nature, se trouvent néanmoins les unes bonnes, les autres mauvaises? Évidemment, elles ne diffèrent en rien l'une de l'autre par ce qu'elles ont en elles d'identique. C'est comme pour
c l'homme : celui-ci est bon, celui-là mauvais.

Le disciple. — Oui.

Socrate. — Mais aucun homme, j'imagine, n'est plus ou moins homme que l'autre, ni le bon plus que le mauvais, ni le mauvais moins que le bon.

Le disciple. — Tu dis vrai.

Socrate. — N'en jugerons-nous pas de même du gain, et ne sont-ils pas également gain, le mauvais comme le bon?

Le disciple. — Nécessairement.

Socrate. — On ne gagne donc pas plus à faire un gain honnête ni plus à faire un gain déshonnête : aucun de ces deux gains ne nous paraît être plus gain l'un que l'autre,
d nous l'avons reconnu.

Républ. I, 333 b ; II, 374 c. — Le terme ἀναθέσθαι s'emploie pour les joueurs qui ont lancé maladroitement les dés et à qui on permet de *reprendre* leur coup. — Cf. Antiphon : ἀναθέσθαι δὲ ὥσπερ πεττὸν τὸν βίον οὐκ ἔστιν (Diels, *Die Fragmente der Vorsok.* II, 80 B, 52). Se dit, par métaphore, d'une opinion que l'on retire (cf. *Protagoras*, 354 e ; *Gorgias*, 461 d, 462 a).

ΣΩ. Δοκεῖ ἄρα σοι, ὡς ἔοικε, τοῦ κέρδους τὸ μέν τι ἀγαθὸν εἶναι, τὸ δέ τι κακόν.

ΕΤ. Ἔμοιγε.

ΣΩ. Ἀνατίθεμαι τοίνυν σοι τοῦτο· ἔστω γὰρ δὴ κέρδος τι ἀγαθὸν καὶ ἕτερον κέρδος τι κακόν. Κέρδος δέ γε οὐδὲν μᾶλλόν ἐστιν αὐτῶν τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ κακόν· ἢ γάρ;

ΕΤ. Πῶς με ἐρωτᾷς;

ΣΩ. Ἐγὼ φράσω. Σιτίον ἐστί τι ἀγαθόν τε καὶ κακόν;

ΕΤ. Ναί. b

ΣΩ. Ἆρ' οὖν μᾶλλόν τι αὐτῶν ἐστι τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου σιτίον, ἢ ὁμοίως τοῦτό γε, σιτία, ἐστὸν ἀμφότερα καὶ ταύτῃ γε οὐδὲν διαφέρει τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου, κατὰ τὸ σιτίον εἶναι, ἀλλὰ ᾗ τὸ μὲν αὐτῶν ἀγαθόν, τὸ δὲ κακόν;

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ ποτὸν καὶ τἆλλα πάντα, ὅσα τῶν ὄντων ταὐτὰ ὄντα τὰ μὲν πέπονθεν ἀγαθὰ εἶναι, τὰ δὲ κακά, οὐδὲν ἐκείνῃ γε διαφέρει τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου, ᾗ τὸ αὐτό ἐστιν; ὥσπερ ἄνθρωπος δήπου ὁ μὲν χρηστός ἐστιν, c ὁ δὲ πονηρός.

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Ἀλλ' ἄνθρωπός γε οἶμαι οὐδέτερος οὐδετέρου οὔτε μᾶλλον οὔτε ἧττόν ἐστιν, οὔτε ὁ χρηστὸς τοῦ πονηροῦ οὔτε ὁ πονηρὸς τοῦ χρηστοῦ.

ΕΤ. Ἀληθῆ λέγεις.

ΣΩ. Οὐκοῦν οὕτω καὶ περὶ τοῦ κέρδους διανοώμεθα, ὡς κέρδος γε ὁμοίως ἐστὶ καὶ τὸ πονηρὸν καὶ τὸ χρηστόν;

ΕΤ. Ἀνάγκη.

ΣΩ. Οὐδὲν ἄρα μᾶλλον κερδαίνει ὁ τὸ χρηστὸν κέρδος ἔχων ἢ τὸ πονηρόν· οὐκουν μᾶλλόν γε κέρδος φαίνεται οὐδέτερον ὄν, ὡς ὁμολογοῦμεν. d

a 12 ἐστί τι : ἔστιν B || b 3 τοῦτό edd. : τούτω B τούτωι TW || 5 ἀλλὰ ᾗ : ἀλλ' ἀεὶ W || c 8 διανοώμεθα : -νοούμεθα W || 9 τὸ χρηστὸν καὶ τὸ πονηρόν TW || 12 ἢ ⟨ὁ⟩ τὸ Estienne.

Le disciple. — Oui.

Socrate. — Car ni l'un ni l'autre n'est susceptible de plus ou de moins.

Le disciple. — Certainement non.

Socrate. — Comment pourrait-on faire ou subir quoi que ce soit plus ou moins, dans une matière qui n'est susceptible ni de plus ni de moins ?

Le disciple. — Impossible.

Socrate. — Puisque tous deux sont pareillement des gains et sont lucratifs, il nous reste maintenant à examiner pourquoi tu les appelles gain l'un et l'autre, ce que tu
e remarques d'identique dans les deux. C'est comme si tu me demandais présentement pourquoi j'appelle également nourriture la bonne et la mauvaise. Je te répondrais : parce que toutes deux sont un aliment sec du corps, c'est pourquoi je les appelle ainsi. Que tel soit le caractère de la nourriture, tu en conviendras bien, n'est-ce pas ?

Le disciple. — Oui.

Quatrième définition.

Socrate. — Et pour la boisson, la réponse serait du même genre : l'aliment humide du corps, qu'il soit bon ou
231 a mauvais, porte le nom de boisson : et de même pour tout le reste. Essaie donc à ton tour d'imiter mes réponses[1]. Quand tu appelles pareillement gain le gain honnête et le gain déshonnête, que remarques-tu en eux d'identique qui constitue précisément ce caractère de gain ? Si tu ne peux me répondre, fais attention du moins à ce que je vais dire : appelles-tu gain toute possession que l'on acquiert en ne dépensant rien, ou en dépensant moins pour recevoir plus ?
b Le disciple. — Oui, je crois pouvoir appeler cela un gain.

Socrate. — En dis-tu autant de celui qui, dans un banquet, sans rien dépenser et en mangeant jusqu'à satiété, acquerrait une maladie ?

1. Tout ce passage, depuis 230 b, est construit exactement sur le modèle des dialogues socratiques. *Hippias majeur* (299 d et suiv.) semble avoir été particulièrement choisi comme type de développement. Comparer aussi *Ménon*, 72 a et suiv. ; *Minos*, 313 a. — La manière de procéder est aussi celle que les dialogues attribuent à Socrate. Le philosophe suggère lui-même un certain nombre de

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Οὐδετέρῳ γὰρ αὐτῶν οὔτε τὸ μᾶλλον οὔτε τὸ ἧττον πρόσεστιν.

ΕΤ. Οὐ γὰρ δή.

ΣΩ. Τῷ δὴ τοιούτῳ πράγματι πῶς ἄν τις μᾶλλον ἢ ἧττον ὁτιοῦν ἂν ποιοῖ ἢ πάσχοι, ᾧ μηδέτερον τούτων προσείη;

ΕΤ. Ἀδύνατον.

ΣΩ. Ἐπειδὴ τοίνυν κέρδη μὲν ὁμοίως ἐστὶν ἀμφότερα καὶ κερδαλέα, τουτὶ δὴ δεῖ ἡμᾶς ἐπισκέψασθαι, διὰ τί ποτε ἀμφότερα αὐτὰ κέρδος καλεῖς, τί ταὐτὸν ἐν ἀμφοτέροις ὁρῶν; ὥσπερ ἂν εἰ [ἃ] σύ με ἠρώτας τὰ νυνδή, διὰ τί ποτε καὶ τὸ ἀγαθὸν σιτίον καὶ τὸ κακὸν σιτίον ὁμοίως ἀμφότερα σιτία καλῶ, εἶπον ἄν σοι διότι ἀμφότερα ξηρὰ τροφὴ σώματός ἐστιν, διὰ τοῦτο ἔγωγε· τοῦτο γὰρ εἶναι σιτίον κἂν σύ που ἡμῖν ὁμολογοῖς. Ἦ γάρ; e

ΕΤ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Καὶ περὶ ποτοῦ οὖν ὁ αὐτὸς ἂν τρόπος εἴη τῆς ἀποκρίσεως, ὅτι τῇ τοῦ σώματος ὑγρᾷ τροφῇ, ἐάντε χρηστὴ ἐάντε πονηρὰ ᾖ, τοῦτο τὸ ὄνομά ἐστι, ποτόν· καὶ τοῖς ἄλλοις ὡσαύτως. Πειρῶ οὖν καὶ σὺ ἐμὲ μιμεῖσθαι οὕτως ἀποκρινόμενον. Τὸ χρηστὸν κέρδος καὶ τὸ πονηρὸν κέρδος κέρδος φῂς ἀμφότερον εἶναι τί τὸ αὐτὸ ἐν αὐτοῖς ὁρῶν, ὅτι δὴ καὶ τοῦτο κέρδος ἐστίν; Εἰ δ' αὖ μὴ αὐτὸς ἔχεις ἀποκρίνασθαι, ἀλλ' ἐμοῦ λέγοντος σκόπει· ἆρα κέρδος λέγεις πᾶν κτῆμα ὃ ἄν τις κτήσηται ἢ μηδὲν ἀναλώσας, ἢ ἔλαττον ἀναλώσας πλέον λάβῃ; 231 a

ΕΤ. Ἔμοιγε δοκῶ τοῦτο καλεῖν κέρδος. b

ΣΩ. Ἆρα καὶ τὰ τοιάδε λέγεις, ἐάν τις ἑστιαθείς, μηδὲν ἀναλώσας ἀλλ' εὐωχηθείς, νόσον κτήσηται;

d 3 οὔτε ... οὔτε B : οὐδὲ ... οὐδὲ TW || 6 δὴ : δὲ Ast || 8 προσείη B : προσῇ TW || 11 τουτὶ B : τοῦτ' ἔτι TW || **e** 1 ἃ del. Schleiermacher || 2 ὁμοίως B : ὅμως TW || 5 ὁμολογοῖς T : -λογεῖς B -λογῇς W || **231 a** 4 ἀμφότερον : -τερα W || 5 δὴ B² : δεῖ BTW.

Le disciple — Non certes, par Zeus.

Socrate. — Et si c'est la santé qu'il acquiert dans le banquet, acquerrait-il un gain ou une perte?

Le disciple. — Un gain.

Socrate. — Ce n'est donc pas un gain d'acquérir n'importe quoi.

Le disciple. — Certainement non.

Socrate. — N'est-ce pas parce que c'est un mal? Ou est-ce que même s'il acquiert quelque bien, il n'acquerra pas de gain?

Le disciple. — Il le semble, s'il s'agit d'un bien.

c Socrate. — Et si c'est un mal, n'est-ce pas une perte qu'il acquerra?

Le disciple. — Je le crois.

Socrate. — Vois-tu donc comme tu tournes toujours dans le même cercle? Le gain paraît être un bien et la perte un mal[1].

Le disciple. — Je ne sais vraiment que dire.

Socrate. — Et ce n'est pas sans raison que tu es embarrassé. Mais réponds encore sur ce point : lorsqu'en dépensant moins, on acquiert davantage, dis-tu que ce soit un gain?

Le disciple. — Pas lorsque c'est un mal, évidemment, mais si c'est de l'or ou de l'argent que l'on dépense en moindre quantité pour recevoir davantage.

Socrate. — Et moi, je vais te demander ceci. Voyons, si d dépensant une demi-livre d'or, on en recevait une double en argent, réaliserait-on un gain ou une perte?

Le disciple. — Évidemment une perte, Socrate. Car, au lieu d'une somme équivalente à douze livres d'or, on reçoit seulement ce qui équivaut à deux.

Socrate. — Et pourtant on a reçu davantage : le double n'est-il pas plus que la moitié?

Le disciple. — En valeur, non, si nous comparons argent et or.

Socrate. — Il faut donc, à ce qu'il semble, ajouter

réponses; puis il demande au disciple de calquer les siennes sur celles qu'il a données à titre d'exemples. Voir *Alcibiade*, I, 108 b : Ἀλλὰ πειρῶ ἐμὲ μιμεῖσθαι...

1. Les trois premières définitions ont abouti, en effet, à la conclusion que le gain est un bien, la perte un mal. Puis, le disciple a

ΕΤ. Μὰ Δι' οὐκ ἔγωγε.

ΣΩ. Ὑγίειαν δὲ κτησάμενος ἀπὸ ἑστιάσεως κέρδος ἂν κτήσαιτο ἢ ζημίαν;

ΕΤ. Κέρδος.

ΣΩ. Οὐκ ἄρα τοῦτό γέ ἐστι κέρδος, τὸ ὁτιοῦν κτῆμα κτήσασθαι.

ΕΤ. Οὐ μέντοι.

ΣΩ. Πότερον οὔκ, ἐὰν κακόν; ἢ οὐδ' ἂν ἀγαθὸν ὁτιοῦν κτήσηται, οὐ κέρδος κτήσεται;

ΕΤ. Φαίνεται, ἐάν γε ἀγαθόν.

ΣΩ. Ἐὰν δὲ κακόν, οὐ ζημίαν κτήσεται; c

ΕΤ. Ἔμοιγε δοκεῖ.

ΣΩ. Ὁρᾷς οὖν ὡς πάλιν αὖ περιτρέχεις εἰς τὸ αὐτό; Τὸ μὲν κέρδος ἀγαθὸν φαίνεται, ἡ δὲ ζημία κακόν.

ΕΤ. Ἀπορῶ ἔγωγε ὅτι εἴπω.

ΣΩ. Οὐκ ἀδίκως γε σὺ ἀπορῶν. Ἔτι γὰρ καὶ τόδε ἀπόκριναι· ἐάν τις ἔλαττον ἀναλώσας πλέον κτήσηται, φῂς κέρδος εἶναι;

ΕΤ. Οὔτι κακόν γε λέγω, ἀλλ' ἐὰν χρυσίον ἢ ἀργύριον ἔλαττον ἀναλώσας πλέον λάβῃ.

ΣΩ. Καὶ ἐγὼ μέλλω τοῦτο ἐρήσεσθαι. Φέρε γάρ, ἐάν τις χρυσίου σταθμὸν ἥμισυν ἀναλώσας διπλάσιον λάβῃ ἀργυ- d
ρίου, κέρδος ἢ ζημίαν εἴληφεν;

ΕΤ. Ζημίαν δήπου, ὦ Σώκρατες· ἀντὶ δωδεκαστασίου γὰρ διστάσιον αὐτῷ καθίσταται τὸ χρυσίον.

ΣΩ. Καὶ μὴν πλέον γ' εἴληφεν· ἢ οὐ πλέον ἐστὶ τὸ διπλάσιον τοῦ ἡμίσεος;

ΕΤ. Οὔτι τῇ ἀξίᾳ γε ἀργύριον χρυσίου.

ΣΩ. Δεῖ ἄρα, ὡς ἔοικε, τῷ κέρδει τοῦτο προσεῖναι, τὴν

b 8 γέ om. TW || 9 κτήσασθαι B²TW : -σεσθαι B || 11 ἢ om. W || 12 κτήσεται TW : -σηται B (et mox c 1) || 13 ἐάν γε ἀγαθόν om. W || c 1 ἐὰν δὲ κακόν : ἐάν τε ἀγαθὸν ἐάν τε κακόν W || 6 γὰρ B : δὲ TW || 7 πλέον κτήσηται WT² : πλεονεκτήσηται T κτήσηται B || 11 τοῦτο μέλλω TW || d 4 διστάσιον : -σιμον B.

encore au gain cet élément, la valeur. A présent, tu nies que l'argent, même en plus grande quantité, ait la valeur de l'or ; tu affirmes, au contraire, que l'or a valeur même en quantité moindre.

e Le disciple. — Absolument, car il en est ainsi.

Socrate. — C'est, par conséquent, la valeur qui constitue le gain, que la chose soit grande ou petite, — et ce qui est sans valeur, n'est pas lucratif.

Le disciple. — Oui.

Socrate. — Ce qui a de la valeur, selon toi, n'est-ce pas ce qui vaut d'être acquis ?

Le disciple. — Oui, ce qui vaut d'être acquis.

Socrate. — Or, ce qui vaut d'être acquis, prétends-tu que ce soit l'utile ou l'inutile ?

Le disciple. — L'utile, évidemment.

232 a Socrate. — Mais l'utile, c'est le bien ?

Le disciple. — Oui.

Socrate. — O le plus brave des hommes, n'est-ce donc pas la troisième ou quatrième fois que nous en revenons à cét aveu que le gain est un bien ?

Le disciple. — Apparemment.

Socrate. — Te souviens-tu d'où est partie cette discussion ?

Le disciple. — Je le crois, du moins.

Socrate. — Sinon, je te le rappellerai. Tu as soutenu contre moi que les gens honnêtes n'acceptaient pas de réaliser toutes sortes de gains, mais seulement les bons gains, pas les mauvais.

Le disciple. — Oui certes.

b Socrate. — Or actuellement, la discussion ne nous a-t-elle pas contraints d'avouer que tous les gains, grands ou petits, sont bons ?

Le disciple. — Elle m'y a contraint, Socrate, moi du moins, plus qu'elle ne m'a persuadé.

Socrate. — Peut-être ensuite, te persuadera-t-elle. En

essayé de distinguer le *bon* gain et le *mauvais* gain. Enfin Socrate a contraint son interlocuteur d'avouer que l'essence du gain fait abstraction des qualificatifs bons ou mauvais, — et la quatrième définition, en faisant intervenir la notion de valeur, revient toujours au point de départ : le gain est un bien.

ἀξίαν. Νῦν γοῦν τὸ μὲν ἀργύριον πλέον ὂν τοῦ χρυσίου οὐ φῂς ἄξιον εἶναι, τὸ δὲ χρυσίον ἔλαττον ὂν ἄξιον φῂς εἶναι.

ΕΤ. Σφόδρα· ἔχει γὰρ οὕτως. e

ΣΩ. Τὸ μὲν ἄξιον ἄρα κερδαλέον ἐστίν, ἐάντε σμικρὸν ᾖ ἐάντε μέγα, τὸ δὲ ἀνάξιον ἀκερδές.

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Τὸ δὲ ἄξιον λέγεις ἄξιον εἶναι ἄλλο τι ἢ κεκτῆσθαι;

ΕΤ. Ναί, κεκτῆσθαι.

ΣΩ. Τὸ δὲ ἄξιον αὖ λέγεις κεκτῆσθαι τὸ ἀνωφελὲς ἢ τὸ ὠφέλιμον;

ΕΤ. Τὸ ὠφέλιμον δήπου.

ΣΩ. Οὐκοῦν τὸ ὠφέλιμον ἀγαθόν ἐστι; 232 a

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Οὐκοῦν, ὦ ἀνδρειότατε πάντων, οὐ τὸ κερδαλέον ἀγαθὸν αὖ πάλιν τρίτον ἢ τέταρτον ἥκει ἡμῖν ὁμολογούμενον;

ΕΤ. Ἔοικεν.

ΣΩ. Μνημονεύεις οὖν ὅθεν ἡμῖν οὗτος ὁ λόγος γέγονεν;

ΕΤ. Οἶμαί γε.

ΣΩ. Εἰ δὲ μή, ἐγώ σε ὑπομνήσω. Ἠμφισβήτησάς μοι τοὺς ἀγαθοὺς μὴ πάντα τὰ κέρδη βούλεσθαι κερδαίνειν, ἀλλὰ τῶν κερδῶν τἀγαθά, τὰ δὲ πονηρὰ μή.

ΕΤ. Ναίχι.

ΣΩ. Οὐκοῦν νῦν πάντα τὰ κέρδη ὁ λόγος ἡμᾶς ἠνάγκακε καὶ σμικρὰ καὶ μεγάλα ὁμολογεῖν ἀγαθὰ εἶναι; b

ΕΤ. Ἠνάγκακε γάρ, ὦ Σώκρατες, μᾶλλον ἐμέ γε ἢ πέπεικεν.

ΣΩ. Ἀλλ' ἴσως μετὰ τοῦτο καὶ πείσειεν ἄν· νῦν δ' οὖν,

d 9 χρυσίου οὐ W : χρυσίου οὖ σὺ B χρυσίου T || 232 a 7 οὖν B : γ' οὖν TW || 8 οἶμαί γε : οἶμαι ἔγωγε W || 9 ἠμφισβήτησας BW : ἢ ἀμφισβητήσας T || b 1 νῦν om. W || ἠνάγκακε : ἠνάγκασε (sed x s. l.) W || 4 πέπεικεν : πεπείκει B.

tout cas, pour le moment, en quelque état que tu sois, persuadé ou non, tu m'accordes que tous les gains sont bons, grands et petits.

Le disciple. — J'en conviens donc.

Socrate. — Et que les honnêtes gens désirent, tous, tous les biens, tu en conviens aussi, n'est-ce pas?

Le disciple. — J'en conviens.

c Socrate. — Mais les gens malhonnêtes, tu as dit toi-même qu'ils aiment le gain, grand ou petit.

Le disciple. — Je l'ai dit.

Conclusion.

Socrate. — Donc, selon tes propres paroles, tous les hommes seraient cupides, les bons et les mauvais.

Le disciple. — Il le paraît.

Socrate. — On a donc tort de blâmer, si on le fait, l'homme cupide : il se trouve, en effet, que celui qui blâme l'est tout autant.

εἴτε πέπεισαι εἴτε ὁπωσδὴ ἔχεις, σύμφης γοῦν ἡμῖν πάντα τὰ κέρδη ἀγαθὰ εἶναι, καὶ σμικρὰ καὶ μεγάλα.

ΕΤ. Ὁμολογῶ γὰρ οὖν.

ΣΩ. Τοὺς δὲ χρηστοὺς ἀνθρώπους βούλεσθαι τἀγαθὰ ὁμολογεῖς ἅπαντα ἅπαντας· ἢ οὔ ;

ΕΤ. Ὁμολογῶ.

ΣΩ. Ἀλλὰ μὲν δὴ τούς γε πονηροὺς αὐτὸς εἶπες ὅτι c
καὶ σμικρὰ καὶ μεγάλα κέρδη φιλοῦσιν.

ΕΤ. Εἶπον.

ΣΩ. Οὐκοῦν κατὰ τὸν σὸν λόγον πάντες ἄνθρωποι φιλοκερδεῖς ἂν εἶεν, καὶ οἱ χρηστοὶ καὶ οἱ πονηροί.

ΕΤ. Φαίνεται.

ΣΩ. Οὐκ ἄρα ὀρθῶς ὀνειδίζει, εἴ τίς τῳ ὀνειδίζει φιλοκερδεῖ εἶναι· τυγχάνει γὰρ καὶ ὁ ταῦτα ὀνειδίζων αὐτὸς τοιοῦτος ὤν.

b 10 ἅπαντα om. W || c 1 αὐτὸς Bekker : αὐτοὺς codd. || 4 πάντες B : ἅπαντες TW || 7 φιλοκερδεῖ : -δῆ W.

MINOS OU SUR LA LOI

NOTICE

I

LE SUJET

Détermination du sujet.

Comme dans l'*Hipparque*, deux personnages seulement prennent part à la discussion, Socrate et le disciple. Pas plus que dans le précédent dialogue, l'auteur ne s'est préoccupé de la mise en scène, et brusquement une interrogation de Socrate annonce le thème qui sera développé : qu'est-ce que la loi ? Il ne s'agit pas de définir des lois particulières, mais de déterminer l'élément commun qui convient à toutes les prescriptions les plus diverses et qui leur donne leur caractère de loi.

Première réponse. 313 b-314 c.

La loi n'est pas autre chose que ce qui est légalement établi. A cette réponse, Socrate objecte que le discours n'est pas ce qui est dit, la vue ce qui est vu, l'ouïe ce qui est entendu : mais le sens par lequel nous voyons, ou entendons. La loi, sans doute, n'est pas un sens, comme la vue ou l'ouïe. Elle se rapproche plutôt des procédés scientifiques qui ont pour objet une connaissance intellectuelle. Elle doit ressembler à une découverte ou à une démonstration.

Deuxième réponse. 314 c-315 a.

La loi est donc un décret de l'État (δόγμα). Elle est, par conséquent, une opinion (δόξα), ajoute Socrate. Il faut pourtant regarder la loi comme une chose belle et comme un bien. Or, si elle est un décret, elle peut être bonne ou

mauvaise, car il y a de bons et de mauvais décrets. Et comme la loi ne peut être mauvaise, on ne doit pas répondre simplement qu'elle consiste dans un décret de l'État.

Cependant, par ailleurs, elle nous semble être une δόξα. Mais évidemment, une bonne δόξα, non une mauvaise, ou, ce qui revient au même, une opinion vraie (δόξα ἀληθής). Par ἀληθὴς δόξα, nous entendons la découverte de ce qui est.

Donc la loi sera également : la découverte de ce qui est, c'est-à-dire du vrai.

Solution d'une difficulté, 315 b-317 d.

Cette définition qui lui est soufflée par Socrate, trouble le disciple. Car si la loi est ce qu'on vient de dire, comment expliquer qu'il y ait des lois si diverses et si opposées entre elles ? On peut, en effet, donner des foules d'exemples de législations qui se contredisent. — La raison de ces désaccords, c'est que les lois n'ont généralement pas pour auteurs des hommes compétents. Or, pour acquérir valeur de lois, elles doivent être l'œuvre d'un législateur qui sache son métier et ne se trompe pas dans la recherche de la vérité. Sinon, elles ne sont pas des lois, quoi qu'en pensent les ignorants.

Un exemple 318 c-321 b.

Le roi de Crète, Minos, et sa très sage législation nous sont un excellent exemple pour illustrer tous nos développements. Minos, le confident et le disciple de Zeus, suivant Homère ; Rhadamanthe, son frère, juge intègre, ont fait tous deux le bonheur de la Crète. La légende a fait du premier un homme dur et cruel. Mais il ne faut pas y ajouter foi. Minos est le type de ces pasteurs de peuples dont parle Homère. Il a doté son pays d'une législation parfaite. La meilleure preuve en est que Lacédémone a beaucoup emprunté au gouvernement de la Crète et que, jusqu'à nos jours, ces lois ont subsisté sans changement.

A qui nous interrogerait sur les prescriptions de celui qui légifère au sujet de la santé du corps, nous serions en mesure de répondre. Mais si l'on nous demande à présent quelles sont les prescriptions du bon législateur pour rendre l'âme meilleure, que dirons-nous ? — Le disciple est obligé d'avouer son ignorance. Et Socrate de conclure : n'est-il pas

humiliant pour nous, de connaître si bien tout ce qui concerne les soins du corps et d'être si peu éclairé quand il s'agit de l'âme?

II

LA LÉGENDE DE MINOS

La légende de Minos est le centre du dialogue, peut-être même l'épisode pour lequel tout le reste a été construit, un peu comme l'histoire d'Hipparque dans le précédent dialogue.

Cette légende, comme celle d'Hipparque, comporte des versions très différentes que les historiens se sont efforcés d'expliquer : l'une d'elles est favorable au législateur et remonte aux poèmes épiques d'Homère et d'Hésiode. Elle représente Minos comme un roi très sage, très prudent, comme le confident de Zeus, qui allait tous les neuf ans dans l'antre du dieu recevoir les leçons et les ordres de son maître. Une version hostile, dont on attribue l'origine aux poètes tragiques, fait de Minos le tyran cruel, l'oppresseur d'Athènes qui réclamait à la ville tous les neuf ans le tribut de sept jeunes gens et de sept jeunes filles pour les livrer au farouche Minotaure [1].

Les historiens critiquent généralement cette dernière version et tâchent de retrouver, sous le revêtement mythique, la part de réalité. Mais d'assez nombreuses divergences prouvent que la légende restait flottante sur bien des points.

Témoignage de Strabon, X, 4, nos 8 et 19.

Strabon ne fait guère que reproduire le récit d'un historien de la première moitié du IVe siècle, Ephore. « Au dire d'Ephore, rapporte-t-il, Minos avait voulu se montrer l'émule d'un ancien sage, nommé Rhada-

1. Le tribut avait pour but d'apaiser le Minotaure et de le rendre bienveillant au roi de Crète. Si le dieu était satisfait, Minos acquérait pour neuf ans une nouvelle puissance. « Traduite en langage moderne, écrit M. G. Glotz, la légende semble dire que le roi-prêtre tenait ses pouvoirs d'une investiture religieuse, qu'il était nommé pour neuf ans et rééligible » (*La Civilisation égéenne*, Paris, la Renaissance du Livre, 1923, p. 173).

manthe. Ce dernier, réputé le plus juste des hommes, passe pour avoir le premier civilisé l'île de Crète en la dotant de lois, de cités, de magistratures, toutes mesures présentées par lui comme des prescriptions de Zeus. C'est donc encore, ce semble, à l'imitation de Rhadamanthe, que Minos, tous les neuf ans, se retirait sur la montagne en un lieu dit « l'antre de Zeus ». Il s'y renfermait un temps et en ressortait muni de tables de lois qu'il assurait être les commandements mêmes du dieu, circonstance à laquelle Homère, sans doute, a voulu faire allusion quand il a dit :

Là siégeait le roi Minos, confident novennaire du grand Zeus.

En revanche, les témoignages anciens contredisent formellement le jugement d'Ephore sur Minos, car ils nous représentent ce prince comme un tyran, qui opprimait ses sujets, pressurait ses voisins, et ils interprètent dans le sens le plus tragique les traditions relatives au Minotaure et au Labyrinthe et les aventures de Thésée et de Dédale. Sur ce point, il est difficile de dire de quel côté se trouve la vérité... ».

Strabon, on le voit, oppose nettement les deux traditions. Ephore représente la tradition épique, telle que nous la retrouvons également dans le dialogue de *Minos*. Les « témoignages anciens » doivent, sans doute, désigner les œuvres des tragiques et il est permis de voir une allusion assez claire dans les expressions τραγῳδοῦντες τὰ περὶ τὸν Μινώταυρον... Entre les deux versions, Strabon ne se prononce pas. On remarquera que, pour Ephore, Minos n'est pas le frère de Rhadamanthe, mais, postérieur à ce dernier, il serait son imitateur. Tel n'est pas l'avis qui prévaut généralement parmi les narrateurs de la légende, et en particulier, l'auteur de notre dialogue ne suit point ce récit.

Témoignage de Diodore de Sicile. IV, 60 et V, 78.

D'après Diodore (IV, 60), Minos, Rhadamanthe et Sarpédon sont les trois fils de Zeus. Mais ce fut Rhadamanthe qui donna aux Crétois leur législation. Cependant Minos régna. Son fils Lycastos épousa Ida et eut d'elle Minos II que certains prétendent aussi fils de Zeus. Ce fut le second Minos qui, pour venger le meurtre de son fils, assiégea Athènes ; il obtint de Zeus que la peste ravageât la

cité, puis cessât, moyennant le tribut humain livré au Minotaure tous les neuf ans.

Au livre V (78), Diodore suit manifestement une autre tradition. Il attribue à Minos I le gouvernement de la Crète, comme au plus âgé des trois frères. Minos imposa aux Crétois les lois qui les régissent, lois qu'il prétendait avoir reçues de Zeus. Rhadamanthe (79) est uniquement le juge intègre et inexorable aux méchants. Les fils de Minos furent Deucalion et Molos. Il n'est plus question ici d'un second Minos. Ariadne est désignée comme sa fille, tandis qu'au livre IV, Deucalion et Ariadne sont les enfants de Minos II.

Plusieurs courants s'entremêlent dans les récits de Diodore. L'historien nous livre ses documents sans prendre le soin d'en faire la critique et sans même essayer de les rendre cohérents. On peut distinguer diverses tendances : 1° celle qui rapporte à Rhadamanthe l'honneur de la législation crétoise et dont Ephore se faisait déjà l'écho ; 2° un essai de conciliation des légendes contradictoires chantées par les poètes épiques et mises sur la scène par les tragiques. En créant un second Minos, on pouvait rejeter sur ce dernier tout l'odieux des cruautés commises contre Athènes, tandis qu'à son père revenait la gloire d'avoir été un homme d'Etat sage et juste ; 3° enfin, au livre V, nous retrouvons la version plus ordinaire, celle que nous livre aussi l'auteur du dialogue.

Témoignage de Plutarque, Thésée XV et XVI.

Dans la biographie de *Thésée*, Plutarque relate et critique l'histoire de Minos. Il indique d'abord les points sur lesquels s'accordent tous les historiens. Androgée, fils du roi Minos, était mort en Attique dans une embuscade. Son père entreprit une guerre très dure contre les Athéniens, et les dieux, prenant son parti, dévastèrent le pays : la famine et la maladie sévirent avec rage ; les fleuves se desséchèrent... Apollon prescrivit aux Athéniens d'apaiser d'abord Minos s'ils voulaient voir cesser leurs maux. Comme condition de paix, Minos réclama le tribut de sept jeunes gens et de sept jeunes filles qui lui seraient envoyés tous les neuf ans. Telle est la substance commune à la plupart des historiens (ὁμολογοῦσιν οἱ πλεῖστοι τῶν συγγραφέων).

La légende tragique (τραγικώτατος μῦθος) raconte que les jeunes gens étaient mis à mort dans le Labyrinthe par le

Minotaure ou que, errants et ne pouvant trouver d'issue, ils périssaient là. Et Plutarque cite en témoignage des vers d'Euripide.

Mais Philochoros[1] s'inscrit en faux contre cette narration. D'après lui, le Labyrinthe était une simple prison. Les jeunes gens étaient donnés comme esclaves aux vainqueurs des jeux organisés par Minos en l'honneur de son fils Androgée. Aristote lui-même, dans sa Constitution des Bottiaees, ne croit pas au meurtre des jeunes gens, mais il pense qu'ils vieillissaient en Crète et travaillaient en qualité de salariés. Il fournit les preuves de son affirmation. « Il apparaît vraiment, poursuit Plutarque, qu'il est dangereux d'encourir la malveillance d'une ville qui sait parler et qui a des lettres. Car Minos n'a cessé depuis lors d'être diffamé et injurié sur les théâtres attiques. C'est sans profit qu'Hésiode l'a qualifié de « très royal », et Homère, de « confident de Zeus ». Les poètes tragiques prévalurent et, du haut de la scène, répandirent sur lui tous leurs mépris, comme sur un homme qui avait été dur et cruel. Pourtant, Minos fut dit-on, roi et législateur ; Rhadamanthe, juge et gardien de ces lois établies par Minos[2] ».

Au chapitre xx, Plutarque relate que, d'après des habitants de Naxos, il y aurait eu deux Minos et deux Ariadnes.

Ce témoignage est intéressant, car il précise celui de Strabon et, par l'indication des sources, Aristote, Philochoros, il nous permet de conjecturer que la critique de la légende,

1. Philochoros appartient à ce groupe d'historiens du IIIe siècle qui, sur l'impulsion donnée par Aristote, travaillaient à constituer des recueils de matériaux pour préparer des éléments aux futures synthèses historiques. On cite de lui un recueil d'*Inscriptions attiques* et surtout son *Atthide* ou chronique athénienne. Voir la notice que lui a consacrée Suidas.

2. Ἔοικε γὰρ ὄντως χαλεπὸν εἶναι φωνὴν ἐχούσῃ πόλει καὶ μοῦσαν ἀπεχθάνεσθαι. Καὶ γὰρ ὁ Μίνως ἀεὶ διετέλει κακῶς ἀκούων καὶ λοιδορούμενος ἐν τοῖς Ἀττικοῖς θεάτροις. Καὶ οὔτε Ἡσίοδος αὐτὸν ὤνησε, βασιλεύτατον, οὔτε Ὅμηρος, ὀαριστὴν Διὸς προσαγορεύσας· ἀλλ' ἐπικρατήσαντες οἱ τραγικοὶ πολλὴν ἀπὸ τοῦ λογείου καὶ τῆς σκηνῆς ἀδοξίαν αὐτοῦ κατεσκέδασαν, ὡς χαλεποῦ καὶ βιαίου γενομένου· καίτοι φασὶ τὸν μὲν Μίνω βασιλέα καὶ νομοθέτην, δικαστὴν δὲ τὸν Ῥαδάμανθυν εἶναι καὶ φύλακα τῶν ὡρισμένων ὑπ' ἐκείνου δικαίων. *Thésée*, XVI. — Comparer le dialogue platonicien 320 e, 321 ab.

telle que nous la lisons chez Plutarque et telle aussi que l'entreprend l'auteur du dialogue platonicien, se rattache au mouvement d'études historiques dont Aristote avait été le promoteur. On voit, en effet, que la version admise dans le dialogue se rapproche beaucoup plus de celle de Philochoros que de celle d'Ephore.

III

QUESTIONS D'AUTHENTICITÉ ET DE DATE

Aristophane de Byzance place le *Minos* dans la troisième trilogie, entre les *Lois* et l'*Epinomis*[1]. Le dialogue a donc été certainement composé avant la fin du IIIe siècle. Les anciens le tenaient évidemment pour authentique, sans quoi Aristophane ne l'aurait pas accepté dans son catalogue.

Minos et les dialogues platoniciens.

Il semble pourtant difficile d'attribuer cet écrit à Platon. La manière est très différente des premiers dialogues auxquels il pourrait s'apparenter par la forme, et il rappelle beaucoup plus celle de l'*Hipparque*. Certaines doctrines énoncées ou insinuées ne rendent guère un son platonicien. Est-ce Platon qui, reconnaissant dans la loi une œuvre de science, une œuvre stable et, pour cette raison immuable, une découverte de la vérité, de l'être (ἐξεύρεσις τοῦ ὄντος), l'aurait définie une ἀληθὴς δόξα? Dans la *République*, dans le *Politique*, dans les *Lois*, Platon affirme vigoureusement que le sage doit commander, mais il insiste non moins catégoriquement sur ce fait que la sagesse doit être une science, et il distingue avec grand soin, pour les opposer l'un à l'autre, celui qui commande avec science et celui qui commande suivant l'opinion[2]. De plus, bien que l'effort du législateur soit un effort scientifique, il n'en reste pas moins un effort humain. Aussi Platon admet-il que les lois doivent nécessairement subir des changements, à cause des transformations qui se produisent dans les mœurs, dans les individus, dans les cités. Son rêve ne paraît pas être, comme pour l'auteur

1. Diogène-Laërce, III, 61, 62.
2. *Politique*, 301 b.

de *Minos*, une immutabilité absolue, impossible à réaliser dans le domaine de l'action. L'idéal contemplé est, sans doute, immuable, et c'est pourquoi la science du gouvernement est une vraie science, non une ἀληθὴς δόξα, mais l'homme politique n'ignore pas qu'il doit opérer sur une matière contingente, et que, pour ce motif, son œuvre réclamera des retouches incessantes pour s'adapter à l'idéal[1]. L'esprit simpliste du *Minos* n'a pas su saisir toute la complexité, toutes les nuances de la pensée platonicienne.

L'auteur a voulu néanmoins imiter Platon et le parallélisme entre certaines expressions du *Minos* et, d'autre part, du *Banquet*, du *Politique*, des *Lois*, nous permettent de conclure que l'écrivain connaissait ces dialogues[2].

Minos et Hipparque.

On a constaté des ressemblances frappantes entre *Minos* et *Hipparque*. Aussi la plupart des critiques attribuent les deux dialogues au même auteur[3]. Evidemment, bien des traits communs se retrouvent dans l'un et l'autre de ces écrits : le titre est tiré de l'épisode historique qui constitue la partie centrale de l'œuvre et cet épisode est, dans les deux cas, une sorte d'*encomion* composé à la manière des rhéteurs[4] ; la construction du dialogue est identique : même façon d'ouvrir la discussion, mêmes procédés dialectiques ;

1. Voir *Politique*. 294-296.

2. Comparer *Minos* 318 b et *Banquet* 215 c ; *Minos* 318 a et *Politique* 268 c, 274 e ; *Minos* 320 c et *Politique* 305 c ; *Minos* 318 e, 319 b et le début des *Lois*.

Peut-être aussi pourrait-on comparer *Minos* 314 d et *Euthyphron* 14 b ; *Minos* 319 d et *Gorgias* 526 c. Mais dans ce dernier cas, il pourrait y avoir simple rencontre des deux écrivains avec Homère. Les deux passages sont trop différents.

3. Cf. Boeckh, *Comment. in Platonis quo uulgo fertur Minoem eiusdemque libros priores de legibus*, Halae, 1806. Boeckh voudrait attribuer les deux dialogues au cordonnier Simon ; Pavlu, *Die pseudoplatonischen Zwillingsdialoge Minos und Hipparch*, Wien, 1910. Voir notre notice d'*Hipparque* ; Usener, *Vorträge und Aufsätze*, p. 95 ; E. Bickel, *Ein Dialog aus der Akademie des Arkesilas*, in *Archiv für Gesch. der Philos.* 1904, p. 461. Usener et Bickel seraient tentés d'attribuer *Hipparque* et *Minos* à Héraclide de Pont.

4. Cf. *Minos* 319 a b où l'intention d'introduire un éloge apparaît manifestement.

même prédilection, plus accentuée peut-être dans *Minos*, pour les jeux de mots et les allitérations[1]. Les particularités linguistiques relevées par C. Ritter dénotent également une assez grande affinité entre les deux œuvres[2]. Il est indéniable que ces confrontations sont assez impressionnantes. Sont-elles décisives? Nous ne le pensons pas. Si on se reporte aux fragments des socratiques qui nous ont été conservés ou aux larges extraits que nous livrent les *Mémorables* de Xénophon, on se rend compte facilement que les dialogues de cette époque étaient construits d'après certains clichés. Les auteurs trouvaient, probablement dans les écoles de rhéteurs, des thèmes tout préparés, des lieux communs et même des expressions stéréotypées, qu'ils ne se faisaient nul scrupule d'utiliser, avec plus ou moins de talent. Que l'on compare, pour s'édifier, les dissertations sur la justice que nous lisons dans les *Mémorables* (IV, 2) dans les δισσοὶ λόγοι (Diels, *Die Fragmente der Vors.*, II, 83, 3), au livre I de la *République* de Platon et dans le très court dialogue apocryphe *de Justo*, — ou encore les développements du thème : la vertu peut-elle s'enseigner, dans les mêmes δισσοὶ λόγοι (Diels, *l. c.* 83, 6), dans le *Protagoras* ou le *Ménon* et dans l'apocryphe *de Virtute*. Des écrits composés d'après un modèle bien déterminé devaient garder naturellement des airs de parenté, sans qu'il soit nécessaire de leur attribuer une origine commune. Du reste, ces ressemblances sont, en somme, très extérieures, et ce sont celles précisément que nous constatons entre *Hipparque* et *Minos* : affinités dans le choix du titre, dans les procédés dialogiques et dans la composition, c'est-à-dire ressemblances que nous devions nous attendre à rencontrer entre des ouvrages calqués sur un même patron.

Minos et les Stoïciens.

Certains critiques, comme Pavlu, croient découvrir dans *Minos* une inspiration cynico-stoïcienne. La conception que l'auteur se fait de la loi, prétendent-ils, rappelle les doctrines

1. Voir dans *Minos*, v. g. νόμῳ τὰ νομιζόμενα, νομίζεται 314 a ; δόγμα et δόξα 314 c ; νομεύς et νόμος 317 d et suiv. — Dans *Hipparque*, v. g. ἀξιοῦν et ἄξιος qui reviennent fréquemment...

2. *Untersuchungen über Plato*, Stuttgart, 1888. Cf. p. 90, 91 et 94, 95.

du Portique. Définir la loi, l'œuvre d'un homme sage et prudent, n'est-ce pas reproduire le thème stoïcien : ὁ σοφὸς μόνος βασιλεύς ?

Cet argument ne nous paraît pas suffisant. L'exposé de *Minos* se rattache de façon beaucoup plus étroite à la théorie platonicienne du roi-philosophe. Le roi de Crète est, en effet, le type de ce chef d'Etat législateur dont Platon, dans la *République*, souhaitait l'avènement. Le livre III des *Lois* prône également la sagesse comme la marque la plus juste et la plus excellente d'une âme digne de commander (690 b).

Les Stoïciens, pourrait-on encore alléguer, opposaient volontiers entre elles les différentes législations ; ils aimaient à faire ressortir les différences de coutumes et de mœurs. Un texte de Cicéron nous apprend que Chrysippe collationnait les nombreux témoignages où se révélaient ces divergences [1], tout comme l'auteur de *Minos* accumule les faits qui démontrent cette étrange diversité (315 b, c, d). Mais bien avant les Stoïciens, on se plaisait déjà à étaler les plus saisissants contrastes dans l'infinie variété des institutions et des mœurs. Hérodote met en parallèle ces coutumes bigarrées qui, chez certains peuples, passent pour un bien, chez d'autres pour un mal [2]. Et les sophistes apportaient triomphalement ces preuves à l'appui de leur thèse que νόμος s'oppose à φύσις : « Si l'on ordonnait à tous les hommes de réunir tous les usages qu'ils tiennent pour bons et nobles, ensuite de choisir ceux qu'ils considèrent comme mauvais et honteux, il ne resterait rien : tout serait distribué entre tous [3] ». Ainsi

1. Cicéron, *Tusculanes*, disp. I, 45, 108. Sed quid singulorum opiniones animaduertam, nationum uarios errores perspicere cum liceat ? Condiunt Aegyptii mortuos et eos seruant domi, Persae etiam cera circumlitos condunt, ut quam maxime permaneant diuturna corpora. Magorum mos est, non humare corpora suorum, nisi a feris sint ante laniata. In Hyrcania plebs publicos alit canes, optimates domesticos (nobile autem genus canum illud scimus esse) sed pro sua quisque facultate parat, a quibus lanietur, eamque optimam illi esse censent sepulturam. Permulta alia colligit Chrysippus, ut est in omni historia curiosus, sed ita tetra sunt quaedam, ut ea fugiat et reformidet oratio (cf. von Arnim, *Stoicorum ueterum frag.* III, n° 322).

2. Hérodote, III, 38.

3. Δισσοὶ λόγοι, Diels II, 83, 2. Voir toute la dissertation περὶ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ.

n'est-il pas nécessaire de redescendre jusqu'aux Stoïciens pour retrouver la source de *Minos*.

Conclusion. Il nous paraît plus probable que ce dialogue fut composé à une époque plus tardive qu'*Hipparque*. L'auteur avait, sans doute, lu, et il utilisa plusieurs œuvres de Platon et même des œuvres écrites dans les dernières années, comme le *Politique* et les *Lois*. L'éloge décerné à Minos et à Rhadamanthe au début des *Lois* inspira peut-être le dialogiste qui développa le thème amorcé par Platon. La discussion et la critique de la légende rappellent assez, comme nous l'avons montré, la manière d'Aristote et des historiens se rattachant à son école. C'est pourquoi, nous croyons que *Minos* ne fut guère rédigé avant la fin du IVe siècle au plus tôt. L'auteur devait appartenir au cercle socratique ou au milieu de l'Académie. Mais nous sommes ici dans le domaine des conjectures et il serait imprudent de vouloir préciser plus que nous le permettent les textes et les témoignages.

IV

LE TEXTE

Notre texte est établi sur la base de deux manuscrits principaux qui ont été entièrement collationnés, le premier sur l'exemplaire de la Bibliothèque Nationale, le deuxième sur une reproduction photographique. Ce sont:

Parisinus 1807 = A (IXe siècle).

Vindobonensis 55 (suppl. philos. gr. 39) = F.

— A est, on le sait, un de nos meilleurs et plus anciens manuscrits de Platon. Ecrit vers la fin du IXe siècle, il a été probablement copié sur un manuscrit remontant peut-être au VIe. Diverses corrections ont été faites soit par le scribe lui-même, soit par le possesseur du volume ; des variantes, provenant de sources diverses, ont été ajoutées en marge. Il est toutefois malaisé de distinguer toujours les écritures de la seconde ou troisième main. Aussi nous contenterons-nous d'indiquer clairement la différence entre la leçon primitive et les additions.

— F est certainement postérieur au XIIe siècle. Nous savons qu'en 1420, il appartenait à Francesco Barbaro. Mais il représente une tradition distincte de A. Schanz a pu démontrer qu'il fut copié sur un manuscrit en onciales. Il doit donc se rattacher au moins à une transcription du IXe siècle[1]. Il contient un assez grand nombre de leçons intéressantes et souvent paraît se rapprocher, plus que A, du texte primitif.

Nous avons également utilisé quelques manuscrits secondaires, d'après la collation faite par Bekker. Ces derniers, de date tardive, ne sont pourtant pas à dédaigner, car plusieurs portent la trace de recensions savantes remontant à l'époque du patriarche Photios. Tels sont :

Venetus 184 = E (XVe s.) : la fameuse édition transcrite pour Bessarion par Jean Rhosus[2].

Parisinus 1642 = K (XVe s.).

Laurentianus Plut. 85.7 = b : écrit la même année que F. Dérive de la même source que ce dernier. Mais la divergence de certaines leçons porte à croire que l'exemplaire qui a servi de modèle portait des notes marginales diversement utilisées par F et par b[3].

Laurent. Plut. 59.1 = z (XIVe s.).

Laurent. Plut. 85.9 = c (XIVe s.).

Palatinus Vaticanus 177 = f (XVe s. ? Attribué à Jean Scutariote, bien qu'il ne soit pas signé).

Ces trois derniers sont étroitement apparentés au Vatinus 1 (O)[4] du Xe siècle, dont nous ne possédons que le second volume où ne se trouve pas le *Minos*.

1. Cf. Alline, *Histoire du texte de Platon*, p. 207, 208.
2. Cf. Alline, *op. cit.*, p. 209 et 307.
3. Cf. Alline, *op. cit.*, p. 243.
4. Cf. Alline, *op. cit.*, p. 207.

MINOS OU SUR LA LOI

[politique.]

SOCRATE, LE DISCIPLE

313 a Socrate. — Qu'entendons-nous par la loi?

Le disciple. — Mais sur quelle loi m'interroges-tu?

Socrate. — Et quoi? Y a-t-il une différence entre loi et loi en ceci précisément qu'elle est loi? Prends donc garde à ce que je te demande. Je t'interroge comme si, par exemple, je voulais m'informer de ce qu'est l'or. Si tu me demandais aussi de quel or je veux parler, je crois que ta question ne serait pas bonne, car il n'y a, je suppose, aucune différence
b entre or et or, pierre et pierre, en tant, du moins, que l'un est or et l'autre pierre. Ainsi, sans doute, loi et loi ne diffèrent en rien, mais toutes sont la même chose. Chacune d'elles est également loi et pas plus l'une que l'autre. Voilà donc ce que je te demande : d'une façon générale, qu'est-ce que la loi? Si tu as une réponse prête, dis-la.

Examen d'une première définition.

Le disciple. — Que pourrait bien être la loi, Socrate, sinon ce qui est légalement établi[1]?

Socrate. — La parole, selon toi, est-ce donc ce qu'on dit, la vue ce qu'on voit, l'ouïe ce qu'on entend? Ou bien, autre est la parole, autres les choses

1. Xénophon, dans les *Mémorables* (IV, 4, 13) attribue au sophiste Hippias une définition du même genre : les lois de la cité ne sont pas autre chose que les prescriptions ou les défenses établies par les citoyens. Mais Socrate (4, 19), amène son interlocuteur à reconnaître l'existence des lois non écrites.

ΜΙΝΩΣ ἢ ΠΕΡΙ ΝΟΜΟΥ

[πολιτικός.]

ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΕΤΑΙΡΟΣ

ΣΩ. Ὁ νόμος ἡμῖν τί ἐστιν; 313 a

ΕΤ. Ὁποῖον καὶ ἐρωτᾷς τῶν νόμων;

ΣΩ. Τί δ᾽; ἔστιν ὅτι διαφέρει νόμος νόμου κατ᾽ αὐτὸ τοῦτο, κατὰ τὸ νόμος εἶναι; Σκόπει γὰρ δὴ ὃ τυγχάνω ἐρωτῶν σε. Ἐρωτῶ γάρ, ὥσπερ εἰ ἀνηρόμην τί ἐστι χρυσός, εἴ με ὡσαύτως ἀνήρου ὁποῖον καὶ λέγω χρυσόν, οἴομαί σε οὐκ ἂν ὀρθῶς ἐρέσθαι. Οὐδὲν γάρ που διαφέρει οὔτε χρυσὸς χρυσοῦ οὔτε λίθος λίθου κατά γε τὸ λίθος b
εἶναι καὶ κατὰ τὸ χρυσός· οὕτω δὲ οὐδὲ νόμος που νόμου οὐδὲν διαφέρει, ἀλλὰ πάντες εἰσὶ ταὐτόν. Νόμος γὰρ ἕκαστος αὐτῶν ἐστιν ὁμοίως, οὐχ ὁ μὲν μᾶλλον, ὁ δ᾽ ἧττον· τοῦτο δὴ αὐτὸ ἐρωτῶ, τὸ πᾶν τί ἐστι νόμος. Εἰ οὖν σοι πρόχειρον, εἰπέ.

ΕΤ. Τί οὖν ἄλλο νόμος εἴη ἄν, ὦ Σώκρατες, ἀλλ᾽ ἢ τὰ νομιζόμενα;

ΣΩ. Ἦ καὶ λόγος σοι δοκεῖ εἶναι τὰ λεγόμενα, ἢ ὄψις τὰ ὁρώμενα, ἢ ἀκοὴ τὰ ἀκουόμενα; ἢ ἄλλο μὲν λόγος,

313 a 1 ὁ abscisso marg. periit in A || 2 ὁποῖον : ποῖον Hermann || τῶν νόμων : τὸν νόμον Estienne || 5 εἰ ἀνηρόμην A : εἰ ἀνηρώμην F εἰ ἀνερώμην b ἂν εἰ ἠρόμην Hermann || 6 με A : μὲν F || ἀνήρου A : ἂν ἤρου F || 7 οἴομαί A : οἶμαί F || ἔρεσθαι A : αἴρεσθαι F || b 6 εἰπέ A : εἶπε F.

c dites; autre la vue, autres les choses vues; autre l'ouïe, autres les choses entendues; de même également, autre la loi, autres les choses légalement établies. En est-il ainsi ou autrement, que t'en semble?

Le disciple. — Oui, cela me paraît maintenant choses différentes.

Socrate. — Donc la loi n'est pas ce qui est légalement établi.

Le disciple. — Il ne me le semble pas.

Socrate. — Que peut donc être la loi? Examinons la question par ce biais. Si, à propos de ce que nous disions tout à l'heure, quelqu'un nous demandait : « Puisque c'est
314 a par la vue, d'après vous, que l'on voit ce qui est vu, la vue par laquelle on voit, qu'est-elle? » Nous lui répondrions : elle est le sens qui, par l'organe des yeux, nous révèle les objets. — S'il nous demandait encore : « Et quoi? Puisque par l'ouïe, on entend ce qui est entendu, qu'est-ce que l'ouïe? » Nous lui répondrions : c'est le sens qui, par l'organe des oreilles, nous manifeste les sons. — Ainsi donc également, s'il nous demande : « Puisque c'est la loi qui décrète les choses légales, qu'est-ce que la loi par laquelle on décrète? Est-elle une perception ou une démonstration, un peu
b comme la science qui nous révèle les choses que nous apprenons, — ou une découverte, du genre des découvertes que fait, par exemple, en matière de santé et de maladie, la médecine, ou encore, concernant les pensées divines, comme disent les devins, la mantique? Car l'art est bien pour nous une découverte des choses, n'est-ce pas? »

Le disciple. — Tout à fait.

Socrate. — Eh bien! sous lequel de ces aspects comprendrions-nous au juste la loi?

Deuxième définition.

Le disciple. — Ce sont les décisions et les décrets, me semble-t-il[1]. Comment pourrait-on désigner autrement la loi? Ainsi cette définition générale de la loi que tu réclames a

1. D'après Pavlu (*op. cit.*, p. 2), le pronom ταῦτα serait inexplicable et le disciple ne répondrait pas à la question de Socrate. Il faudrait supposer ici une lacune. Le sens du passage perdu serait : la loi est une découverte et comprend les décisions et les décrets des citoyens. — Nous croyons qu'il est inutile de supposer cette lacune. Ταῦτα est ici pour νόμος et le pluriel se justifie par l'attraction du pronom.

ἄλλο δὲ τὰ λεγόμενα· καὶ ἄλλο μὲν ὄψις, ἄλλο δὲ τὰ c
ὁρώμενα· καὶ ἄλλο μὲν ἀκοή, ἄλλο δὲ τὰ ἀκουόμενα, καὶ
ἄλλο δὴ νόμος, ἄλλο δὲ τὰ νομιζόμενα; Οὕτως ἢ πῶς σοι
δοκεῖ;

ΕΤ. Ἄλλο μοι νῦν ἐφάνη.

ΣΩ. Οὐκ ἄρα νόμος ἐστὶν τὰ νομιζόμενα.

ΕΤ. Οὔ μοι δοκεῖ.

ΣΩ. Τί δῆτ' ἂν εἴη νόμος; Ἐπισκεψώμεθ' αὐτὸ ὧδε. Εἴ
τις ἡμᾶς τὰ νυνδὴ λεγόμενα ἀνήρετο· « Ἐπειδὴ ὄψει
φατὲ τὰ ὁρώμενα ὁρᾶσθαι, τίνι ὄντι τῇ ὄψει ὁρᾶται; » 314 a
ἀπεκρινάμεθ' ἂν αὐτῷ ὅτι αἰσθήσει ταύτῃ τῇ διὰ τῶν
ὀφθαλμῶν δηλούσῃ τὰ πράγματα· εἰ δ' αὖ ἤρετο ἡμᾶς·
« Τί δέ; ἐπειδὴ ἀκοῇ τὰ ἀκουόμενα ἀκούεται, τίνι ὄντι τῇ
ἀκοῇ; » ἀπεκρινάμεθ' ἂν αὐτῷ ὅτι αἰσθήσει ταύτῃ τῇ διὰ
τῶν ὤτων δηλούσῃ ἡμῖν τὰς φωνάς. Οὕτω τοίνυν καὶ εἰ
ἀνέροιτο ἡμᾶς· « Ἐπειδὴ νόμῳ τὰ νομιζόμενα νομίζεται,
τίνι ὄντι τῷ νόμῳ νομίζεται; πότερον αἰσθήσει τινὶ ἢ
δηλώσει, ὥσπερ τὰ μανθανόμενα μανθάνεται δηλούσῃ τῇ b
ἐπιστήμῃ, ἢ εὑρέσει τινί, ὥσπερ τὰ εὑρισκόμενα εὑρίσκεται,
οἷον τὰ μὲν ὑγιεινὰ καὶ νοσώδη ἰατρικῇ, ἃ δὲ οἱ θεοὶ
διανοοῦνται, ὥς φασιν οἱ μάντεις, μαντικῇ; Ἡ γάρ που
τέχνη ἡμῖν εὕρεσίς ἐστι τῶν πραγμάτων· ἢ γάρ; »

ΕΤ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Τί οὖν ἂν τούτων ὑπολάβοιμεν μάλιστα τὸν νόμον
εἶναι;

ΕΤ. Τὰ δόγματα ταῦτα καὶ ψηφίσματα, ἔμοιγε δοκεῖ.
Τί γὰρ ἂν ἄλλο τις φαίη νόμον εἶναι; ὥστε κινδυνεύει, ὃ

c 1 prius et posterius ἄλλο δὲ A : ἄλλα δὲ F (et sic c, 2, c 3). || καὶ ἄλλο — ὁρώμενα om. A || 3 post νομιζόμενα b 9 ἢ καὶ — c 3 νομιζόμενα (omissis b 10 ἢ ἄλλο — c 2 ἀκουόμενα) iterat F || 5 ἄλλό μοι A : ἀλλ' ὅμοιον F ἀλλ' οὐχ ὅμοιον K || 9 ἀνήρετο A : ἂν ἤρετο F || **314 a** 3 τὰ πράγματα AF : ἡμῖν τὰ χρώματα Eb || ἡμᾶς om. edd. || 4 δέ : δαὶ (αἰ in ras) A² || ἀκοῇ om. F || 5 ὅτι αἰσθήσει ταύτῃ i. m. A² : ὅτι αἰσθήσει F || **b** 3 καὶ A : καὶ τὰ F || 4 μαντικῇ ; ἢ edd. : μαντικῇ· ἢ A μαντικὴ F.

c toute chance d'être la suivante : une décision de la cité.

Socrate. — Tu m'as l'air de définir la loi : un jugement politique.

Le disciple. — Oui.

Socrate. — Peut-être dis-tu bien. Mais peut-être aussi allons-nous mieux comprendre de cette manière. Il y a des gens que tu appelles sages?

Le disciple. — Oui.

Socrate. — Et les sages ne sont-ils pas sages, grâce à la sagesse?

Le disciple. — Si.

Socrate. — Et encore? Les justes, ne sont-ils pas justes grâce à la justice?

Le disciple. — Certainement.

Socrate. — Et les gens respectueux de la légalité, ne le sont-ils pas alors grâce à la loi?

Le disciple. — Si.

d Socrate. — Et les violateurs de la loi sont tels par l'illégalité?

Le disciple. — Oui.

Socrate. — Or, les gens respectueux de la loi sont justes?

Le disciple. — Oui.

Socrate. — Et les violateurs de la loi, injustes?

Le disciple. — Injustes.

Socrate. — N'est-ce pas une très belle chose que la justice et la loi?

Le disciple. — Certainement.

Socrate. — Et une chose très vile que l'injustice et la violation de la loi?

Le disciple. — Si.

Socrate. — L'une garantit les États et tout le reste; l'autre détruit et bouleverse?

Le disciple. — Oui.

Socrate. — C'est donc comme une belle chose qu'il faut concevoir la loi et nous devons la chercher parmi les biens.

Le disciple. — Évidemment.

Socrate. — Or, n'avons-nous pas dit que la loi était une décision de l'État?

e Le disciple. — Nous l'avons dit, en effet.

Socrate. — Quoi donc? N'y a-t-il pas de bonnes et de mauvaises décisions?

σὺ ἐρωτᾷς, τὸ ὅλον τοῦτο, νόμος, δόγμα πόλεως εἶναι. c

ΣΩ. Δόξαν, ὡς ἔοικε, λέγεις πολιτικὴν τὸν νόμον.

ΕΤ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Καὶ ἴσως καλῶς λέγεις· τάχα δὲ ὧδε ἄμεινον εἰσόμεθα. Λέγεις τινὰς σοφούς;

ΕΤ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Οὐκοῦν οἱ σοφοὶ εἰσι σοφίᾳ σοφοί;

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Τί δέ; Οἱ δίκαιοι δικαιοσύνῃ δίκαιοι;

ΕΤ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ οἱ νόμιμοι νόμῳ νόμιμοι;

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Οἱ δὲ ἄνομοι ἀνομίᾳ ἄνομοι; d

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Οἱ δὲ νόμιμοι δίκαιοι;

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Οἱ δὲ ἄνομοι ἄδικοι;

ΕΤ. Ἄδικοι.

ΣΩ. Οὐκοῦν κάλλιστον ἡ δικαιοσύνη τε καὶ ὁ νόμος;

ΕΤ. Οὕτως.

ΣΩ. Αἴσχιστον δὲ ἡ ἀδικία τε καὶ ἡ ἀνομία;

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Καὶ τὸ μὲν σῴζει τὰς πόλεις καὶ τἆλλα πάντα, τὸ δὲ ἀπόλλυσι καὶ ἀνατρέπει;

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Ὡς περὶ καλοῦ ἄρα τινὸς ὄντος δεῖ τοῦ νόμου διανοεῖσθαι, καὶ ὡς ἀγαθὸν αὐτὸ ζητεῖν.

ΕΤ. Πῶς δ' οὔ;

ΣΩ. Οὐκοῦν δόγμα ἔφαμεν εἶναι πόλεως τὸν νόμον;

ΕΤ. Ἔφαμεν γάρ. e

ΣΩ. Τί οὖν; Οὐκ ἔστι τὰ μὲν χρηστὰ δόγματα, τὰ δὲ πονηρά;

c 9 δὲ : δαὶ A^2 || d 1 ἄνομοι (bis) A : ἀνόμιμοι (bis) F || 15 αὐτὸ A : αὐτῷ F || e 2 χρηστὰ A : χρυσὰ F.

Le disciple. — Oui, il y en a.

Socrate. — Mais la loi ne saurait être mauvaise.

Le disciple. — Non, en effet.

Précision de la définition précédente.

Socrate. — Il n'est donc pas correct de répondre simplement que la loi est une décision de la cité.

Le disciple. — Il ne me le semble pas.

Socrate. — Et nous ne serions pas logiques, par conséquent, en disant que la mauvaise décision est loi.

Le disciple. — Évidemment non.

Socrate. — Mais pourtant, c'est bien comme une opinion que m'apparaît la loi à moi aussi ; et puisque ce n'est pas l'opinion mauvaise, n'est-il pas clair dès lors que c'est la bonne, si la loi est une opinion?

Le disciple. — Oui.

Socrate. — Mais l'opinion bonne, qu'est-ce? N'est-ce pas la vraie?

Le disciple. — Oui.

315 a Socrate. — Et l'opinion vraie, n'est-elle pas la découverte de ce qui est?

Le disciple. — C'est bien cela.

Socrate. — Par conséquent, la loi prétend être la découverte de ce qui est.

Une objection.

Le disciple. — Mais Socrate, si la loi est la découverte de ce qui est, comment donc se fait-il que ce ne soient pas toujours les mêmes lois qui nous régissent, si toutefois la réalité a été découverte par nous[1]?

Socrate. — La loi n'en prétend pas moins être la découverte de ce qui est. Mais les hommes qui, croyons-nous, ne
b sont pas toujours régis par les mêmes lois, ne peuvent pas toujours découvrir ce que demande la loi, la réalité. Mais voyons, tâchons de tirer au clair la question de savoir si les mêmes lois nous régissent toujours, ou tantôt les unes tantôt les autres, et si tous les hommes vivent sous les mêmes lois ou sous des lois différentes.

Le disciple. — Il n'est vraiment pas difficile, Socrate, de

1. C'est l'objection classique des sophistes pour opposer le caractère *conventionnel* de la loi au caractère *réel* de la nature.

ΕΤ. Ἔστι μὲν οὖν.

ΣΩ. Καὶ μὴν νόμος γε οὐκ ἦν πονηρός.

ΕΤ. Οὐ γάρ.

ΣΩ. Οὐκ ἄρα ὀρθῶς ἔχει ἀποκρίνεσθαι οὕτως ἁπλῶς ὅτι νόμος ἐστὶ δόγμα πόλεως.

ΕΤ. Οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ.

ΣΩ. Οὐκ ἄρα ἁρμόττοι ἂν τὸ πονηρὸν δόγμα νόμος εἶναι.

ΕΤ. Οὐ δῆτα.

ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν δόξα γέ τις καὶ αὐτῷ μοι καταφαίνεται ὁ νόμος εἶναι· ἐπειδὴ δὲ οὐχ ἡ πονηρὰ δόξα, ἆρα οὐκ ἤδη τοῦτο κατάδηλον, ὡς ἡ χρηστή, εἴπερ δόξα νόμος ἐστί;

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Δόξα δὲ χρηστὴ τίς ἐστιν; οὐχ ἡ ἀληθής;

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Οὐκοῦν ἡ ἀληθὴς δόξα τοῦ ὄντος ἐστὶν ἐξεύρεσις; 315 a

ΕΤ. Ἔστι γάρ.

ΣΩ. Ὁ νόμος ἄρα βούλεται τοῦ ὄντος εἶναι ἐξεύρεσις.

ΕΤ. Πῶς οὖν, ὦ Σώκρατες, εἰ ὁ νόμος ἐστὶ τοῦ ὄντος ἐξεύρεσις, οὐκ ἀεὶ τοῖς αὐτοῖς νόμοις χρώμεθα περὶ τῶν αὐτῶν, εἰ τὰ ὄντα γε ἡμῖν ἐξηύρηται;

ΣΩ. Βούλεται μὲν οὐδὲν ἧττον ὁ νόμος εἶναι τοῦ ὄντος ἐξεύρεσις· οἱ δ' ἄρα μὴ τοῖς αὐτοῖς ἀεὶ νόμοις χρώμενοι ἄνθρωποι, ὡς δοκοῦμεν, οὐκ ἀεὶ δύνανται ἐξευρίσκειν ὃ b
βούλεται ὁ νόμος, τὸ ὄν. Ἐπεὶ φέρε ἴδωμεν ἐὰν ἄρα ἡμῖν ἐνθένδε κατάδηλον γένηται εἴτε τοῖς αὐτοῖς ἀεὶ νόμοις χρώμεθα ἢ ἄλλοτε ἄλλοις, καὶ εἰ ἅπαντες τοῖς αὐτοῖς ἢ ἄλλοι ἄλλοις.

ΕΤ. Ἀλλὰ τοῦτό γε, ὦ Σώκρατες, οὐ χαλεπὸν γνῶναι,

e 13 αὐτῷ A : αὐτό F || 14 ἤδη A : ἤδει (ut uid.) F || 17 οὐχ ἡ A : οὐχὶ F || **315 a** 4 τοῦ ὄντος ἐστὶν F || 6 ἐξηύρηται A et ex em. ut uid. F^2 : ἐξεύρηται F : || 8 ἐξεύρεσις : εὕρεσις F || οἱ A : εἰ F || χρώμενοι AF : χρῶνται K.

savoir que les mêmes hommes ne sont pas toujours régis par les mêmes lois et que les lois changent aussi avec les hommes. Par exemple, chez nous, il n'y a pas de loi prescrivant les sacrifices humains : ce serait, au contraire, abominable;
c tandis que les Carthaginois font de tels sacrifices comme une chose sainte et légale, et même certains d'entre eux vont jusqu'à immoler leurs propres enfants à Kronos, comme tu as pu l'entendre dire toi aussi. Et ce ne sont pas seulement les barbares qui sont régis par des lois différentes des nôtres, mais encore les habitants de Lykaeon et les descendants d'Athamas, quels sacrifices n'offrent-ils pas, bien qu'ils soient Grecs cependant! Mais même chez nous, tu sais, sans doute, pour l'avoir entendu toi-même, quelles étaient nos lois autrefois concernant les morts : on égorgeait des victimes
d avant d'enlever le cadavre et on faisait venir des femmes pour recueillir le sang des victimes dans une urne, et dans des temps encore plus anciens, on ensevelissait les morts dans sa maison même. Or, nous ne faisons rien de tout cela. On pourrait encore rapporter mille exemples semblables, car il y a bien des manières de démontrer que ni nous-mêmes, chez nous, nous ne nous conformons toujours aux mêmes usages, ni les autres hommes chez eux.

Socrate. — Il est fort possible, mon très cher, que tu aies raison. En tout cas, cela m'échappe. Mais tant que, toi
e de ton côté, tu développeras au long et au large tout ce qui te passera par la tête, et que j'en ferai autant à mon tour, il n'y aura pas moyen de nous rencontrer, à mon avis. Si, au contraire, nous mettons en commun le sujet de la discussion, nous finirions peut-être par nous entendre. Donc, si tu veux, pose-moi quelque question et examine la chose de concert avec moi, ou si tu préfères, réponds.

Le disciple. — Mais Socrate, je veux bien répondre, à tout ce que tu voudras.

Solution de l'objection.

Socrate. — Eh bien! voyons, que penses-tu? Que les choses justes sont injustes et les choses injustes, justes, ou que les choses justes sont justes et les choses injustes, injustes?

Le disciple. — Pour moi, les choses justes sont justes et les choses injustes, injustes.

ὅτι οὔτε οἱ αὐτοὶ ἀεὶ τοῖς αὐτοῖς νόμοις χρῶνται ἄλλοι τε
ἄλλοις. Ἐπεὶ αὐτίκα ἡμῖν μὲν οὐ νόμος ἐστὶν ἀνθρώπους
θύειν ἀλλ' ἀνόσιον, Καρχηδόνιοι δὲ θύουσιν ὡς ὅσιον ὂν c
καὶ νόμιμον αὐτοῖς, καὶ ταῦτα ἔνιοι αὐτῶν καὶ τοὺς αὐτῶν
υἱεῖς τῷ Κρόνῳ, ὡς ἴσως καὶ σὺ ἀκήκοας. Καὶ μὴ ὅτι βάρ-
βαροι ἄνθρωποι ἡμῶν ἄλλοις νόμοις χρῶνται, ἀλλὰ καὶ οἱ
ἐν τῇ Λυκαίᾳ οὗτοι καὶ οἱ τοῦ Ἀθάμαντος ἔκγονοι οἵας
θυσίας θύουσιν Ἕλληνες ὄντες. Ὥσπερ καὶ ἡμᾶς αὐτοὺς
οἶσθά που καὶ αὐτὸς ἀκούων οἵοις νόμοις ἐχρώμεθα πρὸ
τοῦ περὶ τοὺς ἀποθανόντας, ἱερεῖά τε προσφάττοντες πρὸ
τῆς ἐκφορᾶς τοῦ νεκροῦ καὶ ἐγχυτιστρίας μεταπεμπόμενοι· d
οἱ δ' αὖ ἐκείνων ἔτι πρότεροι αὐτοῦ καὶ ἔθαπτον ἐν τῇ
οἰκίᾳ τοὺς ἀποθανόντας· ἡμεῖς δὲ τούτων οὐδὲν ποιοῦμεν.
Μυρία δ' ἄν τις ἔχοι τοιαῦτα εἰπεῖν· πολλὴ γὰρ εὐρυχωρία
τῆς ἀποδείξεως ὡς οὔτε ἡμεῖς ἡμῖν αὐτοῖς ἀεὶ κατὰ
ταὐτὰ νομίζομεν οὔτε ἀλλήλοις οἱ ἄνθρωποι.

ΣΩ. Οὐδέν τοι θαυμαστόν ἐστιν, ὦ βέλτιστε, εἰ σὺ μὲν
ὀρθῶς λέγεις, ἐμὲ δὲ τοῦτο λέληθεν. Ἀλλ' ἕως ἂν σύ τε
κατὰ σαυτὸν λέγῃς ἅ σοι δοκεῖ μακρῷ λόγῳ καὶ πάλιν ἐγώ, e
οὐδὲν μή ποτε συμβῶμεν, ὡς ἐγὼ οἶμαι· ἐὰν δὲ κοινὸν
τεθῇ τὸ σκέμμα, τάχ' ἂν ὁμολογήσαιμεν. Εἰ μὲν οὖν
βούλει, πυνθανόμενός τι παρ' ἐμοῦ κοινῇ μετ' ἐμοῦ
σκόπει· εἰ δ' αὖ βούλει, ἀποκρινόμενος.

ΕΤ. Ἀλλ' ἐθέλω, ὦ Σώκρατες, ἀποκρίνεσθαι ὅ τι ἂν
βούλῃ.

ΣΩ. Φέρε δὴ σύ, πότερα νομίζεις τὰ δίκαια ἄδικα
εἶναι καὶ τὰ ἄδικα δίκαια, ἢ τὰ μὲν δίκαια δίκαια, τὰ δὲ
ἄδικα ἄδικα;

ΕΤ. Ἐγὼ μὲν τά τε δίκαια δίκαια καὶ τὰ ἄδικα ἄδικα.

b 7 ἄλλοι τε A : ἄλλοι γε F ἀλλ' ἄλλοι γε f οὔτε ἄλλοι γε Ec || c 2 καὶ τοὺς αὐτῶν om. F || 3 καὶ σὺ K : σὺ A καὶ οὐκ F || 7 ἐχρώμεθα : χρώμεθα F || d 2 οἱ δ' A : οὐδ' F || ἔτι om. F || ἔθαπτον : ἐνέθαπτον b || 5 κατὰ ταὐτὰ : κατὰ τὰ αὐτὰ F || 7 τοι : τι EKcf || e 2 ἐγὼ : ἔγωγ' EKcf || 4 πυνθανόμενός : πιθανός f πυθόμενός c || 6 ὅτι : ὅ b || 8 πότερα : πότερον F || 11 τε (τ in ras.) A.

316 a Socrate. — Et chez tous, n'est-ce pas, on pense comme ici?

Le disciple. — Oui.

Socrate. — Également chez les Perses?

Le disciple. — Également chez les Perses.

Socrate. — Et toujours, évidemment?

Le disciple. — Toujours.

Socrate. — Ce qui pèse davantage, le regarde-t-on ici comme plus lourd et ce qui pèse moins, comme plus léger, ou est-ce tout le contraire?

Le disciple. — Non, mais ce qui pèse davantage est pour nous plus lourd, ce qui pèse moins, plus léger.

Socrate. — N'en est-il pas ainsi également à Carthage et à Lykaeon[1]?

Le disciple. — Oui.

Socrate. — Ce qui est beau, est apparemment jugé beau
b partout, et ce qui est laid, laid, mais non ce qui est laid, beau et ce qui est beau, laid.

Le disciple. — C'est cela.

Socrate. — Ainsi, en un mot, on regarde comme réel ce qui est réel, et non ce qui ne l'est pas, et cela chez nous comme chez tous les autres peuples.

Le disciple. — Il me le semble.

Socrate. — Donc, qui fait erreur sur ce qui est réel, fait erreur sur ce qui est légal[2].

Le disciple. — Par conséquent, Socrate, d'après toi, les mêmes choses paraissent toujours légales et chez nous et chez les autres. Mais quand je songe que nous ne cessons de
c mettre les lois sens dessus dessous, je ne puis te croire.

Socrate. — Peut-être ne réfléchis-tu pas que, sous tous ces bouleversements, elles restent les mêmes. D'ailleurs,

1. Ville d'Arcadie, un des principaux centres du culte de Zeus et de Pan.

2. Aux objections faites par le disciple contre l'unité de la notion de loi, objections tirées de la diversité des lois humaines et des contradictions qui existent entre elles, Socrate oppose l'unité de l'espèce humaine relativement à la connaissance de la réalité. La thèse de l'unité de la vérité est impliquée dans ce passage. Tous les hommes, dans tous les pays, soumettent leur intelligence à ce qu'ils ont reconnu comme vrai. Or, la vérité est accessible à l'esprit, et, en toute matière, il se trouve des gens compétents qui savent la

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ παρὰ πᾶσιν οὕτως ὡς ἐνθάδε νομί- 316 a
ζεται;

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ ἐν Πέρσαις;

⟨ΕΤ. Καὶ ἐν Πέρσαις⟩.

ΣΩ. Ἀλλὰ ἀεὶ δήπου;

ΕΤ. Ἀεί.

ΣΩ. Πότερον δὲ τὰ πλεῖον ἕλκοντα βαρύτερα νομίζεται ἐνθάδε, τὰ δὲ ἔλαττον κουφότερα, ἢ τοὐναντίον;

ΕΤ. Οὔκ, ἀλλὰ τὰ πλεῖον ἕλκοντα βαρύτερα, τὰ δὲ ἔλαττον κουφότερα.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ ἐν Καρχηδόνι καὶ ἐν Λυκαίᾳ;

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Τὰ μὲν καλά, ὡς ἔοικε, πανταχοῦ νομίζεται καλὰ καὶ τὰ αἰσχρὰ αἰσχρά, ἀλλ' οὐ τὰ αἰσχρὰ καλὰ οὐδὲ τὰ b
καλὰ αἰσχρά.

ΕΤ. Οὕτως.

ΣΩ. Οὐκοῦν, ὡς κατὰ πάντων εἰπεῖν, τὰ ὄντα νομίζεται εἶναι, οὐ τὰ μὴ ὄντα, καὶ παρ' ἡμῖν καὶ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν.

ΕΤ. Ἔμοιγε δοκεῖ.

ΣΩ. Ὃς ἂν ἄρα τοῦ ὄντος ἁμαρτάνῃ, τοῦ νομίμου ἁμαρτάνει.

ΕΤ. Οὕτω μέν, ὦ Σώκρατες, ὡς σὺ λέγεις, ταὐτὰ φαίνεται νόμιμα καὶ ἡμῖν ἀεὶ καὶ τοῖς ἄλλοις· ἐπειδὰν δ' ἐννοήσω ὅτι οὐδὲν παυόμεθα ἄνω κάτω μετατιθέμενοι c
τοὺς νόμους, οὐ δύναμαι πεισθῆναι.

ΣΩ. Ἴσως γὰρ οὐκ ἐννοεῖς ταῦτα μεταπεττευόμενα ὅτι

316 a 4 οὐκοῦν καὶ ἐν Πέρσαις om. Hermann qui ἐν Πέρσαις loco παρὰ πᾶσιν a 1 ponit || 5 καὶ ἐν Πέρσαις add. edd. || 6 ἀλλὰ (sed ἀ in ras.) A : ἀλλ' F || 8 δὲ om. F || πλεῖον A : πλείονα F (et mox a 10) || 9 κουφότερα : κουφώτερα F (et mox a 11) || 10 βαρύτερα F : βαρύτερα νομίζεται ἐνθάδε A || 12 λυκαίᾳ : λυκίᾳ F || b 4 πάντων : πάντα F || 8 ἁμαρτάνῃ : ἁμάρτοι F || 10 ταὐτὰ φαίνεται Basileensis altera : καὶ φαίνεται ταῦτα A ταῦτα φαίνεται καὶ F.

examine avec moi la question de cette manière : est-il jamais tombé sous ta main un ouvrage sur la guérison des malades ?

Le disciple. — Oui.

Socrate. — Sais-tu à quel art ressortit ce genre d'ouvrages ?

Le disciple. — Je le sais, à la médecine.

Socrate. — Et tu appelles médecins, n'est-ce pas, ceux qui sont compétents en ces matières ?

Le disciple. — Oui.

Socrate. — Les gens compétents portent-ils des avis
d identiques sur les mêmes objets, ou chacun un avis différent ?

Le disciple. — Des avis identiques, me semble-t-il.

Socrate. — Les Grecs ne s'entendent-ils qu'avec les Grecs, ou les barbares s'entendent-ils entre eux, comme avec les Grecs, pour porter un avis identique sur ce qu'ils savent ?

Le disciple. — De toute nécessité, ceux qui savent doivent avoir un avis commun, Grecs et barbares.

Socrate. — Bien répondu. Et cela toujours, n'est-ce pas ?

Le disciple. — Oui, toujours.

Socrate. — Les médecins ne mettent-ils pas aussi par
e écrit sur la santé les choses qu'ils croient vraies ?

Le disciple. — Oui.

Socrate. — Ces écrits des médecins sont donc des règlements médicaux[1] et des lois médicales.

Le disciple. — Certainement, des règlements médicaux.

Socrate. — Et les écrits sur l'agriculture sont aussi des lois agricoles ?

Le disciple. — Oui.

Socrate. — Mais qui donc rédige les écrits et les prescriptions relatifs à la culture des jardins ?

découvrir. Si donc la loi est l'œuvre d'un législateur qui possède la science, elle ne peut être pure convention, variable suivant les temps ou les pays, mais elle participe de l'immutabilité et de l'unité du réel. — Telle est la substance du raisonnement qui est vraiment platonicien.

1. Les écrits médicaux furent très nombreux en Grèce, déjà au ve siècle, comme en témoigne la collection hippocratique. Il est fort probable que plusieurs traités techniques de cette collection furent composés à l'époque d'Hippocrate, et sans doute quelques-uns même, par lui. — Sur cette question, on lira avec profit le chapitre consacré par M. A. Diès à la médecine grecque, dans son ouvrage *Autour de*

ταὐτά ἐστιν. Ἀλλ᾽ ὧδε μετ᾽ ἐμοῦ αὐτὰ ἄθρει. Ἤδη ποτὲ ἐνέτυχες συγγράμματι περὶ ὑγιείας τῶν καμνόντων ;

ΕΤ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Οἶσθα οὖν τίνος τέχνης τοῦτ᾽ ἐστὶ τὸ σύγγραμμα ;

ΕΤ. Οἶδα, ὅτι ἰατρικῆς.

ΣΩ. Οὐκοῦν ἰατροὺς καλεῖς τοὺς ἐπιστήμονας περὶ τούτων ;

ΕΤ. Φημί.

ΣΩ. Πότερον οὖν οἱ ἐπιστήμονες ταὐτὰ περὶ τῶν αὐτῶν d
νομίζουσιν ἢ ἄλλοι ἄλλα ;

ΕΤ. Ταὐτὰ ἔμοιγε δοκοῦσι.

ΣΩ. Πότερον οἱ Ἕλληνες μόνοι τοῖς Ἕλλησιν ἢ καὶ οἱ βάρβαροι αὐτοῖς τε καὶ τοῖς Ἕλλησι, περὶ ὧν ἂν εἰδῶσι, ταὐτὰ νομίζουσι ;

ΕΤ. Ταὐτὰ δήπου πολλὴ ἀνάγκη ἐστὶ τοὺς εἰδότας αὐτοὺς αὐτοῖς συννομίζειν καὶ Ἕλληνας καὶ βαρβάρους.

ΣΩ. Καλῶς γε ἀπεκρίνω. Οὐκοῦν καὶ ἀεί ;

ΕΤ. Ναί, καὶ ἀεί.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ οἱ ἰατροὶ συγγράφουσι περὶ ὑγιείας ἅπερ καὶ νομίζουσιν εἶναι ; e

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Ἰατρικὰ ἄρα καὶ ἰατρικοὶ νόμοι ταῦτα τὰ συγγράμματα ἐστὶ τὰ τῶν ἰατρῶν.

ΕΤ. Ἰατρικὰ μέντοι.

ΣΩ. Ἆρ᾽ οὖν καὶ τὰ γεωργικὰ συγγράμματα γεωργικοὶ νόμοι εἰσί ;

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Τίνων οὖν ἐστι τὰ περὶ κήπων ἐργασίας συγγράμματα καὶ νόμιμα ;

c 4 ταὐτά : ταῦτα F || 5 ἐνέτυχες* A || d 2 ἄλλοι ἄλλα A : ἄλλοι ἄλλοι F ἄλλα ἄλλοις K || 5 αὐτοῖς A : αὐτοὶ F || εἰδῶσι A : ἴδωσι F || 8 αὐτοῖς A : αὐτοῖς F || 11 οἱ om. F || e 6 γεωργικὰ : γεωμετρικὰ Ec || γεωργικοὶ F : γεωμετρικοὶ Ec om. A.

Le disciple. — Les jardiniers.

Socrate. — Ce sont donc là les lois du jardinage?

Le disciple. — Oui.

Socrate. — Elles proviennent de gens compétents dans l'art d'ordonner les jardins?

Le disciple. — Évidemment.

Socrate. — Or, les gens compétents, ce sont les jardiniers.

Le disciple. — Oui.

Socrate. — Et qui rédige les écrits et les prescriptions concernant la préparation des aliments?

Le disciple. — Les cuisiniers.

Socrate. — Ce sont donc des lois culinaires[1]?

Le disciple. — Des lois culinaires.

Socrate. — Sans doute, elles sont l'œuvre de gens compétents dans l'art de diriger la préparation des aliments?

317 a Le disciple. — Oui.

Socrate. — Et les gens compétents, ce sont, dit-on, les cuisiniers?

Le disciple. — En effet, ce sont les gens compétents.

Socrate. — Eh bien! de qui sont les écrits et les prescriptions qui regardent le gouvernement de la cité? N'est-ce pas des gens compétents dans l'art de diriger les États?

Le disciple. — Il me le semble.

Socrate. — Or, quels autres seraient compétents, sinon les politiques et les gens de gouvernement?

Le disciple. — Ceux-là même.

Socrate. — Ces écrits politiques qu'on appelle lois, sont donc des écrits de rois et d'hommes de bien.

b Le disciple. — Tu dis vrai.

Platon, I, p. 12, Paris, Beauchesne, 1927. — Peut-être pourrait-on comprendre par les « règlements médicaux », des écrits du genre de celui qui est contenu dans le *corpus hippocraticum* et qui a pour titre *le Serment* : cet opuscule énonce les diverses prescriptions auxquelles le médecin est tenu d'obéir.

1. Th. Gomperz décrit en ces termes la direction que prit l'activité littéraire en Grèce dès le début du ve siècle : « Le temps était venu où l'empirisme routinier devait céder de plus en plus à la norme consciente. Il n'y eut guère de domaine dans la vie qui restât à l'abri de cette tendance. Là où on ne réforme pas, on codifie. Mais, en général, les deux choses marchèrent de front. Partout les ouvrages spéciaux firent leur apparition. Les manuels furent

ΕΤ. Κηπουρῶν.

ΣΩ. Κηπουρικοὶ ἄρα νόμοι ἡμῖν εἰσιν οὗτοι.

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Τῶν ἐπισταμένων κήπων ἄρχειν ;

ΕΤ. Πῶς δ' οὔ ;

ΣΩ. Ἐπίστανται δ' οἱ κηπουροί.

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Τίνων δὲ τὰ περὶ ὄψου σκευασίας συγγράμματά τε καὶ νόμιμα ;

ΕΤ. Μαγείρων.

ΣΩ. Μαγειρικοὶ ἄρα οὗτοι νόμοι εἰσί ;

ΕΤ. Μαγειρικοί.

ΣΩ. Τῶν ἐπισταμένων, ὡς ἔοικεν, ὄψου σκευασίας ἄρχειν ;

ΕΤ. Ναί. 317 a

ΣΩ. Ἐπίστανται δέ, ὥς φασιν, οἱ μάγειροι ;

ΕΤ. Ἐπίστανται γάρ.

ΣΩ. Εἶεν· τίνων δὲ δὴ τὰ περὶ πόλεως διοικήσεως συγγράμματά τε καὶ νόμιμά ἐστιν ; ἆρ' οὐ τῶν ἐπισταμένων πόλεων ἄρχειν ;

ΕΤ. Ἔμοιγε δοκεῖ.

ΣΩ. Ἐπίστανται δὲ ἄλλοι τινὲς ἢ οἱ πολιτικοί τε καὶ οἱ βασιλικοί ;

ΕΤ. Οὗτοι μὲν οὖν.

ΣΩ. Πολιτικὰ ἄρα ταῦτα συγγράμματά ἐστιν, οὓς οἱ ἄνθρωποι νόμους καλοῦσι, βασιλέων τε καὶ ἀνδρῶν ἀγαθῶν συγγράμματα.

ΕΤ. Ἀληθῆ λέγεις. b

e 11 κηπουρῶν A : κηπωρῶν (sed ου supra ω) F || 12 νόμοι A : οἱ νόμιμοι F || ἡμῖν om. F (sed hab. s. l. || 21 οὗτοι om. A || **317** a 5 οὐ A : οὖν F || 8 τε om. F || 11 ταῦτα συγγράμματα A : τὰ συγγράμματα ταῦτα F || οὓς οἱ A : οὓς Fcf ἃ οἱ EK || 12 νόμους om. F || ἀνδρῶν om. A.

Socrate. — N'est-ce pas que les gens compétents n'écrivent pas sur le même sujet tantôt une chose, tantôt une autre?

Le disciple. — Non.

Socrate. — Jamais non plus, ils ne porteront sur les mêmes matières des prescriptions différentes?

Le disciple. — Non certes.

Socrate. — Si donc nous voyons, où que ce soit, des gens faire ainsi, dirons-nous que ceux qui procèdent de cette façon sont compétents ou incompétents?

Le disciple. — Incompétents.

Socrate. — En toute chose, n'est-ce pas ce qui est correct que nous appelons légal, qu'il s'agisse de médecine, de cuisine ou de jardinage?

Le disciple. — Oui.

c Socrate. — Et ce qui n'est pas correct, nous nierons que ce soit légal?

Le disciple. — Nous le nierons.

Socrate. — C'est donc illégal.

Le disciple. — Nécessairement.

Socrate. — Par conséquent, même dans les écrits qui traitent du juste et de l'injuste, et d'une manière générale de l'organisation de la cité et de la façon de la gouverner, tout ce qui est correct est loi royale; non, ce qui ne l'est pas et qui paraît loi aux ignorants, car, en fait, c'est illégal.

Le disciple. — Oui.

Socrate. — Nous avons donc eu raison de convenir que d la loi est la découverte de ce qui est.

Le disciple. — Il le paraît.

Socrate. — Mais portons encore notre attention sur ce point de notre sujet : qui est compétent pour distribuer en terre les semences?

Le disciple. — L'agriculteur.

composés en grand nombre. Tout ce qui est du ressort de l'activité humaine fut soumis à des préceptes, et, si possible, ramené à des principes, la préparation des repas, comme l'exécution des œuvres d'art, l'exercice de la promenade, comme la direction des opérations militaires » (*Les Penseurs de la Grèce*, II, p. 476). On sait, en effet, que Démocrite composa un livre sur l'agriculture (Diog. Laërce, IX, 48), et Platon, dans *Gorgias* (518 b), fait allusion à un certain Mithaecos qui avait écrit un traité sur la cuisine sicilienne.

ΣΩ. Ἄλλο τι οὖν οἵ γε ἐπιστάμενοι οὐκ ἄλλοτε ἄλλα συγγράψουσι περὶ τῶν αὐτῶν;

ΕΤ. Οὔ.

ΣΩ. Οὐδὲ μεταθήσονταί ποτε περὶ τῶν αὐτῶν ἕτερα καὶ ἕτερα νόμιμα;

ΕΤ. Οὐ δῆτα.

ΣΩ. Ἐὰν οὖν ὁρῶμέν τινας ὁπουοῦν τοῦτο ποιοῦντας, πότερα φήσομεν ἐπιστήμονας εἶναι ἢ ἀνεπιστήμονας τοὺς τοῦτο ποιοῦντας;

ΕΤ. Ἀνεπιστήμονας.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ ὃ μὲν ἂν ὀρθὸν ᾖ, νόμιμον αὐτὸ φήσομεν ἑκάστῳ εἶναι, ἢ τὸ ἰατρικὸν ἢ τὸ μαγειρικὸν ἢ τὸ κηπουρικόν;

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Ὃ δ' ἂν μὴ ὀρθὸν ᾖ, οὐκέτι φήσομεν τοῦτο νόμιμον c
εἶναι;

ΕΤ. Οὐκέτι.

ΣΩ. Ἄνομον ἄρα γίγνεται.

ΕΤ. Ἀνάκη.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ ἐν τοῖς συγγράμμασι τοῖς περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων καὶ ὅλως περὶ πόλεως διακοσμήσεώς τε καὶ περὶ τοῦ ὡς χρὴ πόλιν διοικεῖν, τὸ μὲν ὀρθὸν νόμος ἐστὶ βασιλικός, τὸ δὲ μὴ ὀρθὸν οὔ, ὃ δοκεῖ νόμος εἶναι τοῖς μὴ εἰδόσιν· ἔστιν γὰρ ἄνομον.

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Ὀρθῶς ἄρα ὡμολογήσαμεν νόμον εἶναι τοῦ ὄντος d
εὕρεσιν.

ΕΤ. Φαίνεται.

ΣΩ. Ἔτι δὲ καὶ τόδε ἐν αὐτῷ διαθεώμεθα. Τίς ἐπιστήμων διανεῖμαι ἐπὶ γῇ τὰ σπέρματα;

b 3 συγγράψουσι A : -γράφουσι F || 4 οὔ — 5 αὐτῶν om. F || 8 ὁπου *οῦν A : ὁποιοῦν F om. EKcf || 12 ὁ μὲν ex em. A^2 || ἂν om. A || c 6 οὐκοῦν — 318 a 13 φημὶ hab. Stob. (W. H. IV, 120) || 9 ὃ om. F et Stobaei SMA || εἶναι A : εἶναι βασιλικὸς F || d 4 διαθεώμεθα Hermann : διαθώμεθα A θεασώμεθα F Stob. || 5 ἐπὶ γῇ A : ἐπειγεῖ F τῇ γῇ EKc ἐν τῇ γῇ Stobaei A ἐπὶ γῆν Richards.

Socrate. — C'est lui qui distribue à chaque terre la semence qui lui convient?

Le disciple. — Oui.

Socrate. — L'agriculteur est donc un bon distributeur de semences, et ses lois ainsi que ses distributions sont, dans ce domaine, exactes?

Le disciple. — Oui.

Socrate. — Et dans les mélodies, quel est l'habile distributeur de sons, qui sait les répartir selon leur valeur, et quel est celui dont les lois sont justes?

e Le disciple. — C'est le flûtiste et le cithariste.

Socrate. — Et celui qui, en ces matières, se conforme le mieux à ces lois, est aussi le plus habile flûtiste.

Le disciple. — Oui.

Socrate. — Et qui donc est le meilleur pour distribuer la nourriture aux corps humains? N'est-ce pas celui qui sait ce qui convient?

Le disciple. — Oui.

Socrate. — Ses distributions, par conséquent, et ses lois sont excellentes, et qui s'y conforme le mieux est aussi le plus habile distributeur.

Le disciple. — Tout à fait.

Socrate. — Qui est-ce donc?

Le disciple. — Le maître de gymnastique.

318 a Socrate. — C'est lui qui excelle à faire paître le troupeau humain[1]?

Le disciple. — Oui.

Socrate. — Ét le troupeau des brebis, qui s'entend le mieux à le faire paître? Quel est son nom?

Le disciple. — Le berger.

Socrate. — Ce sont donc les lois du berger qui sont les meilleures pour les brebis.

1. Pavlu (*op. cit.*, p. 4, note 1) pense, avec raison selon nous, que l'expression τοῦ σώματος doit être supprimée, car elle paraît inintelligible ou incorrecte. Probablement c'est une glose marginale très ancienne d'un commentateur qui voulait opposer les lois relatives à l'éducation du corps aux lois relatives à la formation de l'âme, et dont il est question un peu plus loin. La glose aura passé ensuite dans le texte. — Richards conserve le mot, mais ajoute πέρι ou ἄρχων. — Ce passage est une imitation du *Politique* 268 c et surtout 275 a.

ΕΤ. Γεωργός.

ΣΩ. Οὗτος δὲ τὰ ἄξια σπέρματα ἑκάστῃ γῇ διανέμει ;

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Ὁ γεωργὸς ἄρα νομεὺς ἀγαθὸς τούτων, καὶ οἱ τούτου νόμοι καὶ διανομαὶ ἐπὶ ταῦτα ὀρθαί εἰσι ;

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Τίς δὲ κρουμάτων ἐπὶ τὰ μέλη ἀγαθὸς νομεύς, καὶ τὰ ἄξια νεῖμαι ; καὶ οἱ τίνος νόμοι ὀρθοί εἰσιν ;

ΕΤ. Οἱ τοῦ αὐλητοῦ καὶ τοῦ κιθαριστοῦ. e

ΣΩ. Ὁ νομικώτατος ἄρα ἐν τούτοις, οὗτος αὐλητικώτατος.

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Τίς δὲ τὴν τροφὴν ἐπὶ τὰ τῶν ἀνθρώπων σώματα διανεῖμαι ἄριστος ; οὐχ ὅσπερ τὴν ἀξίαν ;

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Αἱ τούτου ἄρα διανομαὶ καὶ οἱ νόμοι βέλτιστοι, καὶ ὅστις περὶ ταῦτα νομικώτατος, καὶ νομεὺς ἄριστος.

ΕΤ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Τίς οὗτος ;

ΕΤ. Παιδοτρίβης.

ΣΩ. Οὗτος τὴν ἀνθρωπείαν ἀγέλην [τοῦ σώματος] 318 a
νέμειν κράτιστος ;

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Τίς δὲ τὴν τῶν προβάτων ἀγέλην κράτιστος νέμειν ; τί ὄνομα αὐτῷ ;

ΕΤ. Ποιμήν.

ΣΩ. Οἱ τοῦ ποιμένος ἄρα νόμοι ἄριστοι τοῖς προβάτοις.

d 10 καὶ A Stob. : καὶ αἱ F || 12 τίς — 318 a 3 ναί om. Stobaei SMA || καὶ secl. Hermann || 13 νεῖμαι : νέμει Boeckh ⟨ἄριστος⟩ νεῖμαι Richards || οἱ τίνος : οἵ τινες Ecf εἴτινες Estienne || e 1 καὶ τοῦ κιθαριστοῦ A : καὶ οἱ τοῦ κιθαριστοῦ F καὶ κιθαριστοῦ Stobaei L || 5 δὲ : δαὶ (αὶ in ras.) A δὴ Ecf || 6 ἄριστος (ο in ras.) A || 318 a 1 τοῦ σώματος del. Pavlu || 4 δὲ : δαὶ (αὶ in ras.) A.

Le disciple. — Oui.

Socrate. — Et celles du bouvier pour les bœufs.

Le disciple. — Oui.

Socrate. — Et qui porte les lois les meilleures pour les âmes humaines? N'est-ce pas le roi? Réponds.

Le disciple. — Oui, je l'avoue.

b Socrate. — Tu dis bien, en effet. Pourrais-tu donc m'indiquer qui, parmi les anciens, s'est montré bon législateur en ce qui concerne les lois de la flûte? Peut-être ne l'as-tu pas présent à l'esprit, mais veux-tu que je te le rappelle?

Le disciple. — Très volontiers.

Socrate. — N'est-ce pas Marsyas, comme on le dit, et celui qu'il a aimé, Olympos de Phrygie[1]?

Le disciple. — C'est vrai.

Socrate. — Leurs harmonies, à eux, sont parfaitement divines, seules elles remuent et forcent à se révéler ceux qui ont besoin des dieux[2]; seules aussi, elles subsistent encore aujourd'hui, à cause de leur caractère divin.

c Le disciple. — C'est bien cela.

Socrate. — Quel est, parmi les anciens rois, celui qui passe pour avoir été un bon législateur, et dont les prescriptions subsistent encore aujourd'hui, à cause de leur caractère divin?

Le disciple. — Je ne vois pas.

Socrate. — Tu ne sais pas quels sont, chez les Grecs, ceux qui sont régis par les lois les plus anciennes?

Le disciple. — Tu veux dire les Lacédémoniens et le législateur Lycurgue?

Socrate. — Tu me parles là d'institutions qui n'ont peut-être pas encore trois cents ans d'existence, ou à peine davantage. Mais parmi ces prescriptions, les meilleures,
d d'où viennent-elles? Le sais-tu?

Le disciple. — On dit que c'est de Crète.

Socrate. — C'est donc là qu'on possède les lois les plus anciennes de la Grèce?

1. Marsyas, suivant la légende, découvrit le premier la flûte qui avait été abandonnée par Athéna. — Olympos, phrygien, d'après les uns, comme son amant Marsyas, mysien selon d'autres, aurait inventé, nous dit le scholiaste, l'harmonie musicale.

2. Cf. *Banquet* 215 c.

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Οἱ δὲ τοῦ βουκόλου τοῖς βουσί.

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Οἱ δὲ τοῦ τίνος νόμοι ἄριστοι ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων; οὐχ οἱ τοῦ βασιλέως; φάθι.

ΕΤ. Φημὶ δή.

ΣΩ. Καλῶς τοίνυν λέγεις. Ἔχοις ἂν οὖν εἰπεῖν τίς b
τῶν παλαιῶν ἀγαθὸς γέγονεν ἐν τοῖς αὐλητικοῖς νόμοις νομοθέτης; ἴσως οὐκ ἐννοεῖς, ἀλλ᾽ ἐγὼ βούλει σε ὑπομνήσω;

ΕΤ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΣΩ. Ἆρ᾽ οὖν ὁ Μαρσύας λέγεται καὶ τὰ παιδικὰ αὐτοῦ Ὄλυμπος ὁ Φρύξ;

ΕΤ. Ἀληθῆ λέγεις.

ΣΩ. Τούτων δὴ καὶ τὰ αὐλήματα θειότατά ἐστι, καὶ μόνα κινεῖ καὶ ἐκφαίνει τοὺς τῶν θεῶν ἐν χρείᾳ ὄντας· καὶ ἔτι καὶ νῦν μόνα λοιπά, ὡς θεῖα ὄντα.

ΕΤ. Ἔστι ταῦτα. c

ΣΩ. Τίς δὲ λέγεται τῶν παλαιῶν βασιλέων ἀγαθὸς νομοθέτης γεγονέναι, οὗ ἔτι καὶ νῦν τὰ νόμιμα μένει ὡς θεῖα ὄντα;

ΕΤ. Οὐκ ἐννοῶ.

ΣΩ. Οὐκ οἶσθα τίνες παλαιοτάτοις νόμοις χρῶνται τῶν Ἑλλήνων;

ΕΤ. Ἆρα Λακεδαιμονίους λέγεις καὶ Λυκοῦργον τὸν νομοθέτην;

ΣΩ. Ἀλλὰ ταῦτά γε οὐδέπω ἴσως ἔτη τριακόσια ἢ ὀλίγῳ τούτων πλείω. Ἀλλὰ τούτων τῶν νομίμων τὰ βέλτιστα πόθεν ἥκει; Οἶσθα; d

ΕΤ. Φασί γε ἐκ Κρήτης.

ΣΩ. Οὐκοῦν οὗτοι παλαιοτάτοις νόμοις χρῶνται τῶν Ἑλλήνων;

b 2 ἐν om. A || νόμοις secl. Hermann || 5 οὖν: οὐχ Hirschig || 9 ἐκφαίνει A: ἐμφαίνει F || 10 λοιπά A: λοιπά ἐστιν F || c 2 δὲ: δαὶ (αὶ in ras.) A || 8 λέγεις A: λέγοις F.

Le disciple. — Oui.

Socrate. — Sais-tu quels en furent les bons rois? Minos et Rhadamanthe, fils de Zeus et d'Europè, et ce sont eux les auteurs de ces lois[1].

Le disciple. — Pour Rhadamanthe, on dit bien, Socrate, qu'il fut un homme juste, mais Minos, prétend-on, était farouche, dur, injuste.

Socrate. — C'est un mythe attique, très cher, que tu rapportes, une légende de tragédie.

e Le disciple. — Quoi! N'est-ce pas ce qu'on raconte de Minos?

Socrate. — Pas, du moins, Homère et Hésiode. Or, il faut les croire, eux, plus que toute cette bande de tragiques dont tu te fais l'écho.

Le disciple. — Et ces poètes, que disent-ils donc de Minos?

La légende de Minos.

Socrate. — Je vais te le répéter, afin que toi aussi, tu n'ailles pas, comme la plupart, tomber dans l'impiété : il n'y a rien de plus impie, en effet, et dont il faille se garder davantage que de pécher contre les dieux en paroles et en œuvres, — et en second lieu, contre les hommes divins. Mais ce qu'il faut éviter avec le plus grand soin, et toujours,
319 a c'est quand on va blâmer ou louer un homme, de dire des choses qui ne sont pas fondées. Aussi, faut-il apprendre à discerner les bons et les méchants. Dieu s'irrite, en effet, lorqu'on blâme celui qui lui ressemble ou qu'on loue celui qui lui est opposé : or, le premier, c'est l'homme de bien. Ne t'imagine pas que des pierres ou des morceaux de bois, des oiseaux et des serpents, puissent être sacrés, et qu'il n'y ait point d'homme à l'être. De toutes choses, au contraire, la plus sacrée est l'homme de bien; la plus impure, le méchant.

Voici donc pour Minos, comment Homère et Hésiode
b chantent ses louanges. Je vais te les rapporter, afin que toi, homme, fils d'homme, tu ne pèches pas en paroles contre un

1. Historiquement, Minos semble avoir été un titre dynastique plutôt qu'un nom propre. Il y eut en Crète des Minos, comme en Egypte des Pharaons ou à Rome des Césars. Ces princes travaillèrent d'une façon remarquable à la prospérité et à la civilisation de leur pays. De là, la légende qui s'attache à leur nom (cf. Glotz, *La civilisation égéenne*, p. 172-185).

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Οἶσθα οὖν τίνες τούτων ἀγαθοὶ βασιλῆς ἦσαν; Μίνως καὶ Ῥαδάμανθυς, οἱ Διὸς καὶ Εὐρώπης παῖδες, ὧν οἵδε εἰσὶν οἱ νόμοι.

ΕΤ. Ῥαδάμανθύν γέ φασιν, ὦ Σώκρατες, δίκαιον ἄνδρα, τὸν δὲ Μίνων ἄγριόν τινα καὶ χαλεπὸν καὶ ἄδικον.

ΣΩ. Ἀττικόν, ὦ βέλτιστε, λέγεις μῦθον καὶ τραγικόν.

ΕΤ. Τί δέ; Οὐ ταῦτα λέγεται περὶ Μίνω; e

ΣΩ. Οὔκουν ὑπό γε Ὁμήρου καὶ Ἡσιόδου· καίτοι γε πιθανώτεροί εἰσιν ἢ σύμπαντες οἱ τραγῳδοποιοί, ὧν σὺ ἀκούων ταῦτα λέγεις.

ΕΤ. Ἀλλὰ τί μὴν οὗτοι περὶ Μίνω λέγουσιν;

ΣΩ. Ἐγὼ δή σοι ἐρῶ, ἵνα μὴ καὶ σὺ ὥσπερ οἱ πολλοὶ ἀσεβῇς. Οὐ γὰρ ἔσθ' ὅτι τούτου ἀσεβέστερόν ἐστιν οὐδ' ὅτι χρὴ μᾶλλον εὐλαβεῖσθαι, πλὴν εἰς θεοὺς καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ ἐξαμαρτάνειν, δεύτερον δὲ εἰς τοὺς θείους ἀνθρώπους· ἀλλὰ πάνυ πολλὴν χρὴ προμήθειαν ποιεῖσθαι ἀεί, ὅταν μέλλῃς ἄνδρα ψέξειν ἢ ἐπαινέσεσθαι, μὴ οὐκ ὀρθῶς εἴπῃς. 319 a
Τούτου καὶ ἕνεκα χρὴ μανθάνειν διαγιγνώσκειν χρηστοὺς καὶ πονηροὺς ἄνδρας. Νεμεσᾷ γὰρ ὁ θεός, ὅταν τις ψέγῃ τὸν ἑαυτῷ ὅμοιον ἢ ἐπαινῇ τὸν ἑαυτῷ ἐναντίως ἔχοντα· ἔστι δ' οὗτος ὁ ἀγαθός. Μὴ γάρ τι οἷου λίθους μὲν εἶναι ἱεροὺς καὶ ξύλα καὶ ὄρνεα καὶ ὄφεις, ἀνθρώπους δὲ μή· ἀλλὰ πάντων τούτων ἱερώτατόν ἐστιν ἄνθρωπος ὁ ἀγαθός, καὶ μιαρώτατον ὁ πονηρός.

Ἤδη οὖν καὶ περὶ Μίνω, ὃς αὐτὸν Ὅμηρός τε καὶ Ἡσίοδος ἐγκωμιάζουσι, τούτου ἕνεκα φράσω, ἵνα μὴ b ἄνθρωπος ὢν ἀνθρώπου εἰς ἥρω Διὸς ὑὸν λόγῳ ἐξαμαρ-

d 7 prius καὶ A : τε καὶ F || 10 μίνων A : μίνω F || e 1 τί δὲ (δαὶ A^2) οὐ ταῦτα A : οὐ ταῦτα δέ τι F || 2 prius γε A : τε F || 3 τραγῳδοποιοί edd. : -διοποιοί AF || 7 οὐδ' ὅτι A : οὐδ' οὕτω F || 319 a 1 ψέξειν : ψέξαι Ef || ἐπαινέσεσθαι A : ἐπαινέσθαι (sic) F ἐπαινέσειν K ἐπαινέσαι Ecf || 7 τούτων om. F || ἱερώτατόν : ἱερότατόν fecit A^2 || ὁ om. F || 9 μίνω ὡς A : μίνωος F μίνωνος f || αὐτόν : ὄν f || b 2 ἥρω ἥρα (α supra ω) A^2.

héros, fils de Zeus. Homère, disant de la Crète qu'elle a de nombreux habitants et quatre-vingt-dix villes, ajoute :

> Parmi elles, Cnossos, grande ville où Minos
> Régna, tous les neuf ans confident du grand Zeus[1].

c Voilà l'éloge qu'Homère, en peu de mots, décerne à Minos, éloge comme il n'en accorde à aucun autre héros. Que Zeus soit un sophiste[2] et que son art soit très beau, il l'a souvent montré ailleurs, mais il le montre particulièrement ici. Il dit, en effet, que Minos, tous les neuf ans, conversait avec Zeus et le fréquentait pour recevoir de lui des leçons, ce qui implique que Zeus était sophiste[3]. Or, que ce bienfait d'avoir été formé par Zeus, Homère ne l'ait attribué à aucun de ses d héros, sauf à Minos, c'est là un magnifique éloge. De plus, dans la descente aux enfers que raconte l'Odyssée, c'est Minos qu'il a représenté jugeant, avec un sceptre d'or à la main, et non pas Rhadamanthe[4]. Là, il n'a point donné à Rhadamanthe la fonction de juge, et nulle part, non plus, il ne l'a montré en relation avec Zeus. C'est pourquoi j'affirme que Minos est de tous les héros celui qu'Homère a le plus loué. Le fait que, parmi les fils de Zeus, il ait été le seul élevé par Zeus, est une louange que rien ne dépasse. Et ce vers :

> Régna, tous les neuf ans confident du grand Zeus,

e signifie, en vérité, que Minos fut le disciple chéri de Zeus. Car les ὅαροι sont des discours et l'ὁαριστὴς est le confident. Minos passait une année sur neuf dans l'antre de Zeus, soit

1. *Odyssée*, XIX, 178 et suiv.

2. Au sens étymologique (σοφὸς, homme habile). Cf. *Républ.*, X, 596 d ; *Ménon*, 85 b ; *Cratyle*, 403 e.

3. D'après la légende, « quand Zeus eut pris la forme du divin taureau, Minos fut le fils, et, selon l'*Odyssée*, le « compagnon du grand Zeus ». Une fois désigné par la volonté céleste à la vénération des hommes, il devenait « roi pour une période de neuf ans ». Au bout de neuf ans, la puissance divine qui lui était insufflée était épuisée ; il devait la renouveler. Il gravissait la montagne sainte, pour converser, pour communier avec le dieu... il venait rendre des comptes à son père, se soumettre au jugement de son maître... » (Glotz, *op. cit.*, p. 173).

4. *Odyssée*, XI, 568. Ce passage est également cité par Platon, dans *Gorgias*, 526 d.

τάνῃς. Ὅμηρος γὰρ περὶ Κρήτης λέγων ὅτι πολλοὶ ἄνθρωποι ἐν αὐτῇ εἰσιν καὶ ἐνενήκοντα πόλεις, τῇσι δέ, φησίν —

ἔνι Κνωσὸς μεγάλη πόλις, ἔνθα τε Μίνως
ἐννέωρος βασίλευε Διὸς μεγάλου ὀαριστής.

Ἔστιν οὖν τοῦτο Ὁμήρου ἐγκώμιον εἰς Μίνων διὰ βραχέων c
εἰρημένον, οἷον οὐδ' εἰς ἕνα τῶν ἡρώων ἐποίησεν Ὅμηρος.
Ὅτι μὲν γὰρ ὁ Ζεὺς σοφιστής ἐστι καὶ ἡ τέχνη αὕτη
παγκάλη ἐστί, πολλαχοῦ καὶ ἄλλοθι δηλοῖ, ἀτὰρ καὶ
ἐνταῦθα. Λέγει γὰρ τὸν Μίνων συγγίγνεσθαι ἐνάτῳ ἔτει τῷ
Διὶ ἐν λόγοις καὶ φοιτᾶν παιδευθησόμενον ὡς ὑπὸ σοφιστοῦ
ὄντος τοῦ Διός. Ὅτι οὖν τοῦτο τὸ γέρας οὐκ ἔστιν ὅτῳ
ἀπένειμεν Ὅμηρος τῶν ἡρώων, ὑπὸ Διὸς πεπαιδεῦσθαι,
ἄλλῳ ἢ Μίνῳ, τοῦτ' ἔστιν ἔπαινος θαυμαστός. Καὶ d
Ὀδυσσείας ἐν Νεκυίᾳ δικάζοντα χρυσοῦν σκῆπτρον
ἔχοντα πεποίηκε τὸν Μίνων, οὐ τὸν Ῥαδάμανθυν· Ῥαδά-
μανθυν δὲ οὔτ' ἐνταῦθα δικάζοντα πεποίηκεν οὔτε συγγι-
γνόμενον τῷ Διὶ οὐδαμοῦ. Διὰ ταῦτά φημ' ἐγὼ Μίνων
ἁπάντων μάλιστα ὑπὸ Ὁμήρου ἐγκεκωμιάσθαι. Τὸ γὰρ
Διὸς ὄντα παῖδα μόνον ὑπὸ Διὸς πεπαιδεῦσθαι οὐκ
ἔχει ὑπερβολὴν ἐπαίνου — τοῦτο γὰρ σημαίνει τὸ ἔπος
τὸ —

ἐννέωρος βασίλευε Διὸς μεγάλου ὀαριστής,

συνουσιαστὴν τοῦ Διὸς εἶναι τὸν Μίνων. Οἱ γὰρ ὄαροι e
λόγοι εἰσί, καὶ ὀαριστὴς συνουσιαστής ἐστιν ἐν λόγοις —
ἐφοίτα οὖν δι' ἐνάτου ἔτους εἰς τὸ τοῦ Διὸς ἄντρον ὁ

b 4 εἰσὶν ἐν αὐτῇ F || τῇσι: τισὶ zcf τοῖσι EK || 6 κνωσὸ çedd.: κνωσσὸς AF || 7 ἐννέωρος A: ἐννέορος F || ὀαριστής F: ÷ ὁ αριστής A ὁ ἀριστίς E¹ ὁ ἀριστύς b et E² ὁ ἀριστής f || c 1 μίνων A: μίνω F (et sic c 5, d 3) || 4 παγκάλη A: παγκάλης F || 5 λέγει F: λέγοι A || συγγίγνεσθαι A: συγγένεσθαι F || d 2 νεκυίᾳ F: νεκυείᾳ A || 3 alterum ῥαδάμανθυν om. F || 4 πεποίηκε δικάζοντα F || 6 ÷ ἁπάντων A: πάντων F || 10 ἐννέωρος A: ἐννέορος F || ὀαριστής A: ὁ ἀριστής F (et sic e 2).

pour s'instruire, soit pour enseigner ensuite aux autres ce que dans cette dernière période il avait appris de Zeus. Il y en a qui comprennent par le mot ὁαριστὴς le commensal et le compagnon de jeux de Zeus. Mais voici la preuve que ceux
320 a qui l'entendent ainsi ne disent rien qui vaille : dans cette multitude de peuples grecs et barbares, il n'en est aucun qui s'abstienne des banquets et de ces sortes de plaisirs où paraît le vin, sauf les Crétois et, en second lieu, les Lacédémoniens, qui ont reçu cette tradition des Crétois [1]. En Crète, parmi les lois portées par Minos, il en est une ainsi formulée : ne pas boire jusqu'à l'ivresse dans les réunions. Or, évidemment, c'est ce qu'il jugeait lui-même honnête qu'il a également prescrit dans ses lois à ses concitoyens. Minos n'a
b certes pas, à l'exemple d'un homme pervers, pensé d'une façon et agi de toute autre façon qu'il ne pensait : c'était, du reste, sa manière, comme je viens de le dire, de former à la vertu par des discours. Aussi établit-il pour ses concitoyens ces lois qui ont toujours fait le bonheur de la Crète et font celui de Lacédémone depuis qu'elle a commencé à les adopter comme des lois divines [2].

Quant à Rhadamanthe, il était certainement un homme de bien, car il fut formé par Minos. Il ne fut point formé
c cependant à tout l'art royal, mais à une partie auxiliaire, à savoir, la présidence des tribunaux [3]. De là provient sa réputation de bon juge. C'est à lui que Minos confia la garde des lois dans la ville ; pour le reste de la Crète, ce fut à Talos. Talos parcourait trois fois l'an les bourgs, veillant à ce qu'on y observât les lois et il portait ces lois gravées sur des tablettes de bronze, ce qui lui valut le surnom d'homme de bronze [4].

1. Sur cette abstention des banquets et du vin, à Cnosse et à Lacédémone, cf. *Lois*, I, 636 et suiv. Platon blâme cette proscription absolue et veut, au contraire, qu'on utilise les banquets comme moyen d'éducation.

2. « ...Ce n'est pas sans raison que les lois de Crète sont renommées chez tous les Grecs ; elles sont bonnes, en effet, puisqu'elles rendent heureux ceux qui les observent » (*Lois*, I, 631 b).

3. Cf. *Politique*, 305 c.

4. Sur la légende de Talos, cf. Apollodore, *Biblioth.*, I, 26.

Μίνως, τὰ μὲν μαθησόμενος, τὰ δὲ ἀποδειξόμενος ἃ τῇ προτεραίᾳ ἐννεετηρίδι ἐμεμαθήκει παρὰ τοῦ Διός. Εἰσὶ δὲ οἳ ὑπολαμβάνουσι τὸν ἀριστὴν συμπότην καὶ συμπαιστὴν εἶναι τοῦ Διός, ἀλλὰ τῷδε ἄν τις τεκμηρίῳ χρῷτο ὅτι οὐδὲν λέγουσιν οἱ οὕτως ὑπολαμβάνοντες· πολλῶν γὰρ 320 a
ὄντων ἀνθρώπων καὶ Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων, οὐκ ἔστιν οἵτινες ἀπέχονται συμποσίων καὶ ταύτης τῆς παιδιᾶς, οὗ ἔστιν οἶνος, ἄλλοι ἢ Κρῆτες καὶ Λακεδαιμόνιοι δεύτεροι, μαθόντες παρὰ Κρητῶν. Ἐν Κρήτῃ δὲ εἷς οὗτός ἐστι τῶν ἄλλων νόμων οὓς Μίνως ἔθηκε, μὴ συμπίνειν ἀλλήλοις εἰς μέθην. Καίτοι δῆλον ὅτι ἃ ἐνόμιζεν καλὰ εἶναι, ταῦτα νόμιμα ἔθηκε καὶ τοῖς αὑτοῦ πολίταις. Οὐ γάρ που, ὥσπερ γε φαῦλος ἄνθρωπος, ὁ Μίνως ἐνόμιζεν μὲν ἕτερα, b
ἐποίει δὲ ἄλλα παρ᾽ ἃ ἐνόμιζεν· ἀλλὰ ἦν αὕτη ἡ συνουσία ὥσπερ ἐγὼ λέγω, διὰ λόγων ἐπὶ παιδείᾳ εἰς ἀρετήν. Ὅθεν δὴ καὶ τοὺς νόμους τούτους ἔθηκε τοῖς αὑτοῦ πολίταις, δι᾽ οὓς ἥ τε Κρήτη τὸν πάντα χρόνον εὐδαιμονεῖ καὶ Λακεδαίμων, ἀφ᾽ οὗ ἤρξατο τούτοις χρῆσθαι, ἅτε θείοις οὖσιν.

Ῥαδάμανθυς δὲ ἀγαθὸς μὲν ἦν ἀνήρ· ἐπεπαίδευτο γὰρ ὑπὸ τοῦ Μίνω. Ἐπεπαίδευτο μέντοι οὐχ ὅλην τὴν βασι- c
λικὴν τέχνην, ἀλλ᾽ ὑπηρεσίαν τῇ βασιλικῇ, ὅσον ἐπιστατεῖν ἐν τοῖς δικαστηρίοις· ὅθεν καὶ δικαστὴς ἀγαθὸς ἐλέχθη εἶναι. Νομοφύλακι γὰρ αὐτῷ ἐχρῆτο ὁ Μίνως κατὰ τὸ ἄστυ, τὰ δὲ κατὰ τὴν ἄλλην Κρήτην τῷ Τάλῳ. Ὁ γὰρ Τάλως τρὶς περιῄει τοῦ ἐνιαυτοῦ κατὰ τὰς κώμας, φυλάττων τοὺς νόμους ἐν αὐταῖς, ἐν χαλκοῖς γραμμάτείοις ἔχων γεγραμμένους τοὺς νόμους, ὅθεν χαλκοῦς ἐκλήθη.

e 5 προτεραίᾳ A : προτέρᾳ F || ἐμεμαθήκει A : μεμάθηκε F || **320 a** 3 οὗ A : οὔτ᾽ Fb || 4 οἶνος : ἄοινοι b || **b 3** ἐγὼ om. F || παιδείᾳ A : παιδείαις F παιδείας E || **c 1** μίνω A : μίνως F || 2 ἐπιστατεῖν A : ἐπισταττεῖν F || 5 τάλῳ (sed λ in ras.) A : τἄλλω F τάλλω Ecf || 6 τάλως A : τἄλλως F τάλλως Ecf || περιῄει A : περϊεῖη F περιήρει cf || 7 γραμματείοις A : -τίοις F.

Hésiode dit aussi des choses semblables de Minos, car
d faisant mention de son nom, il ajoute :

C'est lui qui fut le plus royal des rois mortels;
Il commandait aux foules d'hommes qui l'entouraient
Armé du sceptre de Zeus. Avec ce même sceptre il régnait aussi sur [les cités[1].

Or, Hésiode n'entend pas autre chose, par ce sceptre, que l'enseignement de Zeus qui servait à Minos pour régenter la Crète.

Le disciple. — Mais alors, pourquoi donc, Socrate, s'est répandue cette renommée d'un Minos grossier et dur ?

e Socrate. — Pourquoi? Pour une raison qui t'enseignera, mon bon ami, si tu es sage, toi et quiconque a souci de sa réputation, à prendre bien garde de ne jamais encourir la haine d'aucun poète. Les poètes, en effet, peuvent beaucoup pour la réputation des hommes en quelque sens qu'ils en parlent dans leurs poèmes, soit qu'ils les louent soit qu'ils les blâment. Or, Minos commit une faute en faisant la guerre à cette ville[2] où abondent, parmi toutes sortes de sages, des poètes en tout genre, mais principalement des poètes tragiques. La tragédie est ancienne ici; elle ne commence pas,
321 a comme on croit, à Thespis et à Phrynichos[3], mais si tu veux y réfléchir, tu verras qu'elle est une invention tout à fait ancienne de notre cité. Or, de tous les genres de poésie, la tragédie est la plus populaire et la plus puissante sur les âmes. Aussi est-ce dans la tragédie que, mettant en scène Minos, nous nous vengeons de ces impôts qu'il nous força à payer. Ce fut donc la faute de Minos d'encourir notre haine, et voilà comment s'est produite cette mauvaise réputation dont tu demandais la cause. Mais que, bon et juste, comme
b il l'était, il ait été comme nous le disions tout à l'heure, un excellent législateur, la meilleure preuve en est que ses lois

1. Ces vers n'ont pas été conservés ailleurs et on ne sait d'où ils sont tirés. Plutarque (*Thésée* c. 16) semble y faire allusion : Καὶ γὰρ ὁ Μίνως ἀεὶ διετέλει κακῶς ἀκούων καὶ λοιδορούμενος ἐν τοῖς Ἀττικοῖς θεάτροις. Καὶ οὔτε Ἡσίοδος αὐτὸν ὤνησε, βασιλεύτατον προσαγορεύσας.

2. Il s'agit d'Athènes.

3. Thespis et Phrynicos représentent les deux premières générations de poètes tragiques (VIe s.). Du second la *Prise de Milet* était célèbre, et causa une grande émotion parmi les Athéniens, irrités de

Εἴρηκε δὲ καὶ Ἡσίοδος ἀδελφὰ τούτων εἰς τὸν Μίνων. Μνησθεὶς γὰρ αὐτοῦ τοῦ ὀνόματός φησίν — d

ὃς βασιλεύτατος γένετο θνητῶν βασιλήων,
καὶ πλείστων ἤνασσε περικτιόνων ἀνθρώπων,
Ζηνὸς ἔχων σκῆπτρον· τῷ καὶ πολέων βασίλευεν.

Καὶ οὗτος λέγει τὸ τοῦ Διὸς σκῆπτρον οὐδὲν ἄλλο ἢ τὴν παιδείαν τὴν τοῦ Διός, ᾗ εὔθυνε τὴν Κρήτην.

ΕΤ. Διά τί οὖν ποτε, ὦ Σώκρατες, αὕτη ἡ φήμη κατεσκέδασται τοῦ Μίνω ὡς ἀπαιδεύτου τινὸς καὶ χαλεποῦ ὄντος;

ΣΩ. Δι᾽ ὃ καὶ σύ, ὦ βέλτιστε, ἐὰν σωφρονῇς, εὐλαβήσῃ, e καὶ ἄλλος πᾶς ἀνὴρ ὅτῳ μέλει τοῦ εὐδόκιμον εἶναι, μηδέποτε ἀπεχθάνεσθαι ἀνδρὶ ποιητικῷ μηδενί. Οἱ γὰρ ποιηταὶ μέγα δύνανται εἰς δόξαν, ἐφ᾽ ὁπότερα ἂν ποιῶσιν εἰς τοὺς ἀνθρώπους, ἢ εὐλογοῦντες ἢ κακηγοροῦντες. Ὃ δὴ καὶ ἐξήμαρτεν ὁ Μίνως, πολεμήσας τῇδε τῇ πόλει, ἐν ᾗ ἄλλη τε πολλὴ σοφία ἐστὶ καὶ ποιηταὶ παντοδαποὶ τῆς τε ἄλλης ποιήσεως καὶ τραγῳδίας. Ἡ δὲ τραγῳδία ἐστὶ παλαιὸν ἐνθάδε, οὐχ ὡς οἴονται ἀπὸ Θέσπιδος ἀρξαμένη 321 a οὐδ᾽ ἀπὸ Φρυνίχου, ἀλλ᾽ εἰ θέλεις ἐννοῆσαι, πάνυ παλαιὸν αὐτὸ εὑρήσεις ὂν τῆσδε τῆς πόλεως εὕρημα. Ἔστι δὲ τῆς ποιήσεως δημοτερπέστατόν τε καὶ ψυχαγωγικώτατον ἡ τραγῳδία· ἐν ᾗ δὴ καὶ ἐντείνοντες ἡμεῖς τὸν Μίνων τιμωρούμεθα ἀνθ᾽ ὧν ἡμᾶς ἠνάγκασε τοὺς δασμοὺς τελεῖν ἐκείνους. Τοῦτο οὖν ἐξήμαρτεν ὁ Μίνως, ἀπεχθόμενος ἡμῖν, ὅθεν δή, ὃ σὺ ἐρωτᾷς, κακοδοξότερος γέγονεν. Ἐπεὶ ὅτι γε ἀγαθὸς ἦν καὶ νόμιμος, ὅπερ καὶ ἐν τοῖς πρόσθεν b ἐλέγομεν, νομεὺς ἀγαθός, τοῦτο μέγιστον σημεῖον, ὅτι

d 2 γένετο A : γένοιτο F || βασιλήων A : βασιλειῶν F || 8 μίνω A : μίνως F μίνος b || e 1 εὐλαβήσῃ (sed ηι in ras.) A : εὐλαβῆς ᾖ F εὐλαβῆς εἶ K || 2 μέλει A : μέλλει F || 4 ὁπότερα ἂν A : ὁποτέραν F ὁποτέραν ἂν K || 5 prius ἢ om. F || κακηγοροῦντες F : κατηγοροῦντες A || 321 a 1 παλαιὸν : παλαιὰ K || οἴονται A : οἷόν τε F || 3 τῆσδε : τόδε Ecf || 4 ψυχαγωγικώτατον A : ψυχαγωγιμώτατον F || 6 δασμοὺς A : δεσμοὺς F || b 1 alterum καὶ om. F.

subsistent sans aucun changement, comme celles d'un homme qui a trouvé la vérité pour le gouvernement de l'État[1].

Le disciple. — Tes raisons, Socrate, me paraissent vraisemblables.

Socrate. — Si je dis vrai, ne te semble-t-il pas alors que les Crétois, concitoyens de Minos et de Rhadamanthe, possèdent les lois les plus anciennes?

Le disciple. — Il le paraît bien.

Socrate. — Ils ont donc été, parmi les anciens, les meilleurs législateurs et les meilleurs gardiens et pasteurs
c d'hommes, au sens où Homère appelle aussi « pasteur de peuples »[2] le bon chef d'armée.

Le disciple. — Parfaitement.

Socrate. — Eh bien! voyons, par Zeus, protecteur de l'amitié. Si on nous demande : en ce qui concerne le corps, le bon législateur, le bon pasteur, que donnera-t-il au corps pour fortifier la santé? Nous saurions répondre exactement et en peu de mots : la nourriture et les exercices, celle-là pour le faire croître, ceux-ci pour l'affermir.

Le disciple. — Bien.

d Socrate. — Si donc on nous demandait ensuite : mais que donnera alors le bon législateur et le bon pasteur pour faire l'âme meilleure? Que répondrions-nous, afin de n'avoir à rougir ni de nous-mêmes, ni de notre âge?

Le disciple. — Pour ceci, je ne serais plus capable de le dire.

Socrate. — Mais c'est vraiment une honte pour notre âme à tous deux de constater qu'elle ignore ce qui constitue son bien et son mal, tandis qu'elle l'a découvert pour le corps et pour tout le reste.

ce qu'on avait représenté sur la scène un événement douloureux dont ils se sentaient en partie responsables. — A côté de Phrynichos, on cite généralement Choerilos et Pratinas (M. Croiset, *Hist. de la Litt. gr.*, III³, p. 47 et suiv.).

1. Sur les différentes interprétations de la légende par les historiens, interprétations favorables ou défavorables à Minos, cf. notice, p. 77 et suiv.

2. Epithète fréquente chez Homère pour désigner les rois et les princes. Cf. v. g. *Iliade*, I, 263 ; II, 85 ; *Odyssée*, IV, 532.

ἀκίνητοι αὐτοῦ οἱ νόμοι εἰσίν, ἅτε τοῦ ὄντος περὶ πόλεως οἰκήσεως ἐξευρόντος εὖ τὴν ἀλήθειαν.

ΕΤ. Δοκεῖς μοι, ὦ Σώκρατες, εἰκότα τὸν λόγον εἰρηκέναι.

ΣΩ. Οὐκοῦν εἰ ἐγὼ ἀληθῆ λέγω, δοκοῦσί σοι παλαιοτάτοις Κρῆτες οἱ Μίνω καὶ Ῥαδαμάνθυος πολῖται νόμοις χρῆσθαι;

ΕΤ. Φαίνονται.

ΣΩ. Οὗτοι ἄρα τῶν παλαιῶν ἄριστοι νομοθέται γεγόνασι, νομῆς τε καὶ ποιμένες ἀνδρῶν, ὥσπερ καὶ Ὅμηρος c
ἔφη ποιμένα λαῶν εἶναι τὸν ἀγαθὸν στρατηγόν.

ΕΤ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΣΩ. Φέρε δὴ πρὸς Διὸς φιλίου· εἴ τις ἡμᾶς ἔροιτο, ὁ τῷ σώματι ἀγαθὸς νομοθέτης τε καὶ νομεὺς τί ἐστι ταῦτα ἃ διανέμων ἐπὶ τὸ σῶμα βέλτιον αὐτὸ ποιεῖ, εἴπομεν ἂν καλῶς τε καὶ διὰ βραχέων ἀποκρινόμενοι, ὅτι τροφήν τε καὶ πόνους, τῇ μὲν αὔξων, τοῖς δὲ γυμνάζων καὶ συνιστὰς τὸ σῶμα αὐτό.

ΕΤ. Ὀρθῶς γε.

ΣΩ. Εἰ οὖν δὴ μετὰ τοῦτο ἔροιτο ἡμᾶς· « Τί δὲ δή d
ποτε ἐκεῖνά ἐστιν, ⟨ἃ⟩ ὁ ἀγαθὸς νομοθέτης τε καὶ νομεὺς διανέμων ἐπὶ τὴν ψυχὴν βελτίω αὐτὴν ποιεῖ; » τί ἂν ἀποκρινάμενοι οὐκ ἂν αἰσχυνθεῖμεν καὶ ὑπὲρ ἡμῶν αὐτῶν καὶ τῆς ἡλικίας αὐτῶν;

ΕΤ. Οὐκέτι τοῦτ' ἔχω εἰπεῖν.

ΣΩ. Ἀλλὰ μέντοι αἰσχρόν γε τῇ ψυχῇ ἡμῶν ἐστιν ἑκατέρου, τὰ μὲν ἐν αὐταῖς φαίνεσθαι μὴ εἰδυίας, ἐν οἷς αὐταῖς ἔνεστι καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ φλαῦρον, τὰ δὲ τοῦ σώματος καὶ τὰ τῶν ἄλλων ἐσκέφθαι.

b 5 εἰρηκέναι : εὑρηκέναι. EKbcfz || 7 κρῆτες : κριταῖς s. l. F^2 || μίνω edd. : μίνωος AF || ῥαδαμάνθυος A : ῥαδάμανθυς F || **c** 2 λαῶν : λαοῦ b || 5 νομοθέτης ἀγαθός F || 9 αὐτό : αὐτῷ E αὐτῶν Estienne || **d** 1 δὲ : δαὶ (αὶ in ras.) A || 2 ἐκεῖνά ἐστιν : ἐκεῖνός ἐστιν Ec ἐκεῖνό ἐστιν K ἐκεῖνος f || ἃ edd : ὃ K om. AF || 4 αἰσχυνθεῖμεν F et (εῖ in ras.) A : αἰσχύνθημεν b ᾐσχύνθημεν EKcf || αὐτῶν F et s. l. A^2 : om. A^1 || 5 τῆς A : ὑπὲρ τῆς F || 8 ἐν αὐταῖς A : ἑαυταῖς F || 9 ἀγαθὸν καὶ F et (καὶ s. l.) A^2 : ἀγαθὸν A^1 || φλαῦρον A : φαῦρον F.

103

104

LES RIVAUX

NOTICE

I

LA COMPOSITION

Le dialogue *Les Rivaux* se distingue des dialogues précédents par sa forme plus littéraire et plus artistique. L'auteur a décrit le cadre où se déroule la discussion; il a imaginé une mise en scène qui rappelle par endroits certains tableaux des premiers écrits de Platon; on retrouve comme un écho, bien atténué, il est vrai, de *Charmide* ou de *Lysis*. Du reste, comme dans ces deux dialogues, la narration se substitue au drame et l'entretien n'est pas représenté, mais raconté.

Prologue. Socrate est entré chez le grammairien Denys. Plusieurs adolescents sont là, travaillant et discutant entre eux avec passion. On songe à la fresque de Puvis de Chavannes, « la Philosophie » : des adolescents réunis autour de la Sagesse, vierge au visage à demi voilé, se penchent sur le sable où sont tracées des figures géométriques et cherchent à dérober aux sciences leurs secrets, comme les élèves du pédagogue Denys. — Deux jeunes gens plus âgés contemplent le spectacle, et c'est l'un d'eux que Socrate interroge sur l'objet de la discussion. Mais le jeune homme interpellé est un amateur d'exercices corporels, un gymnaste, nullement un intellectuel, et il n'a que mépris pour toutes les divagations philosophiques. L'autre, au contraire, son rival, indifférent à tout ce qui est culture physique, insouciant des belles performances, ne fait point cas des avantages du corps. Il se pique de philosophie

et déprécie à son tour le genre de vie de son compagnon. Le débat entre Zethos et Amphion[1] est ouvert de nouveau. Qui l'emportera du corps ou de l'esprit? Socrate dirige la controverse, mais laissant de côté le sportif, ou même le prenant à l'occasion pour allié, il s'adresse à l'intellectuel et la discussion s'engage sur la nature de la philosophie.

I. Érudition et Philosophie.

La philosophie n'est pas autre chose que l'acquisition de sciences toujours nouvelles. Elle est érudition.

Une telle définition mérite d'être discutée. Socrate amène son interlocuteur à reconnaître que la philosophie, tout comme la gymnastique ou la nourriture, n'est vraiment utile que si on la pratique avec mesure et non avec intempérance. Il faut dès lors trouver une norme de cette juste mesure. A qui s'adresser pour s'en instruire? S'il s'agit du soin de la santé ou de la culture des champs, nous savons qui pourra nous conseiller, mais puisqu'il s'agit de l'âme, quel sera notre guide? Devant l'incertitude de l'interlocuteur, Socrate propose d'examiner la question par un autre biais.

II. Philosophie et Culture générale.

Quelles sciences doit apprendre celui qui veut philosopher, puisqu'il ne peut les apprendre toutes? Celles qui conviennent aux hommes libres, sciences spéculatives évidemment, et nullement banausiques, celles qui procurent du renom à qui les possède. En somme, la philosophie est une culture générale de l'esprit. — Mais alors, objecte Socrate, le philosophe ressemble au pentathle qui est toujours inférieur aux coureurs et aux lutteurs. De même, le philosophe viendrait toujours après les hommes de métier, après les professionnels. Il serait un homme de second ordre. C'est bien cela, doit avouer le défenseur de la science. Le philosophe sait un peu de tout. Il touche à tout avec mesure. La

1. Dans une scène fameuse de sa pièce *Antiope*, dont nous ne possédons que quelques fragments, Euripide discutait la valeur respective de la vie d'action et de l'art. Zethos et Amphion, fils jumeaux d'Antiope, représentaient les deux points de vue opposés. Le premier vantait les mérites des exercices militaires; le second exaltait la musique, au détriment du métier des armes.

conséquence d'une telle conception, c'est que le philosophe est un être inutile, car dans les cas de nécessité, c'est l'homme de métier que l'on consultera et non le philosophe. Et s'il est inutile, il est mauvais, puisque l'utile s'identifie au bien, l'inutile au mal.

III. Philosophie et connaissance de soi-même.

Un pareil résultat nous oblige à reviser la définition. La vraie philosophie est, en fait, toute autre chose. Elle n'est ni érudition, ni culture superficielle de l'esprit. Mais elle consiste dans la pratique de la sagesse et de la justice, la sagesse qui nous apprend à nous connaître nous-mêmes, ainsi que les autres ; la justice qui nous apprend à redresser les torts. Cette science s'identifie, en somme, à la science du gouvernement, du gouvernement de soi et des siens d'abord, et aussi, à l'occasion, du gouvernement de la cité.

II

L'AUTEUR ET LA DATE DU DIALOGUE

Thrasylle place *Les Rivaux* dans la quatrième tétralogie, à côté des deux *Alcibiade* et d'*Hipparque*[1]. Mais il ne tient pas néanmoins pour absolument certaine l'authenticité de ce dialogue. Diogène-Laërce nous a rapporté son hésitation : « Si *les Rivaux* sont de Platon », disait Thrasylle, c'est Démocrite qui, sans être nommé, aurait représenté le type du philosophe amateur que Socrate comparait au pentathle[2].

L'auteur des Rivaux et les dialogues de Platon.

A part Grote en Angleterre et, chez nous, Waddington, il n'est guère, je crois, de critique moderne qui n'ait regardé *les Rivaux* comme apocryphe. Malgré un certain charme littéraire, quelques jolis traits, où du reste on devine aisément la main d'un imitateur, il est

1. Diogène-Laërce, III, 59.

2. Diogène-Laërce, IX, 37 « Εἴπερ οἱ Ἀντερασταὶ Πλάτωνός εἰσι », φησὶ Θρασύλλος, « οὗτος [Démocrite] ἂν εἴη ὁ παραγενόμενος ἀνώνυμος, τῶν περὶ Οἰνοπίδην καὶ Ἀναξαγόραν ἕτερος, ἐν τῇ πρὸς Σωκράτην ὁμιλίᾳ διαλεγόμενος περὶ φιλοσοφίας, ᾧ, φησίν, ὁ φιλόσοφος ὡς πεντάθλῳ ἔοικεν ».

difficile d'attribuer à Platon, même à Platon jeune, un écrit trop différent de sa manière habituelle. Les premiers dialogues ne mettent pas en scène des personnages anonymes, d'un caractère aussi insignifiant et dont le seul rôle est de donner la réplique à Socrate. Au contraire, l'art dramatique très développé atténue ce qui pourrait rappeler dans la discussion l'exercice d'école. Mais surtout, dans *les Rivaux*, on ne retrouve les doctrines platoniciennes que déformées. Est-ce Platon qui aurait défini la philosophie d'une façon aussi générale : la pratique de la sagesse et de la justice et qui aurait identifié, sans la moindre distinction, sagesse, justice, gouvernement de la maison, gouvernement des cités (138 b et suiv.)? S'il rapprochait dans une même formule les deux termes σωφροσύνη et δικαιοσύνη, il avait soin, du moins, de ne pas les confondre[1].

L'auteur des *Rivaux* a lu certainement plusieurs œuvres de Platon, et il s'en inspire. Nous avons dit que les tableaux de *Charmide* avaient pu stimuler l'imagination de notre dialogiste; peut-être a-t-il emprunté à son modèle la scène d'émotion provoquée par la vue de la jeunesse et de la beauté, mais on conviendra que la copie est bien pâle comparée à l'original[2]. N'est-il pas probable aussi que l'imitateur a voulu reprendre un thème discuté dans le même dialogue, et qu'il a transformé maladroitement la pensée de Platon? Le Socrate de *Charmide* propose également de définir la sagesse (σωφροσύνη) la connaissance de soi-même, et cela en accord avec l'inscription de Delphes (164 d). Mais il s'agit d'interpréter la formule. Que peut-elle signifier? Sans doute, on entend par là que le sage « est capable de se connaître, de s'examiner lui-même, de manière à se rendre compte de ce qu'il sait et de ce qu'il ignore; il est capable aussi d'examiner les autres sur ce qu'ils savent ou croient savoir... De sorte que la sagesse et la connaissance de soi-même consistent à savoir ce qu'on sait et ce qu'on ne sait pas » (167 a). Une telle hypothèse est pourtant insoutenable, car, sans parler d'autres difficultés (167 b et suiv.), une science semblable

1. Cf. une série de textes dans mon travail *La Notion platonicienne d'Intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Paris, Alcan, 1919, p. 117-128.

2. Comparer *Charmide* 154 c et *Rivaux* 133 a.

qui jugerait de ses propres connaissances et de celles des autres, supposerait une immense érudition : il faudrait, en effet, posséder toutes les techniques pour en pouvoir discuter (170 b, d). S'il en était ainsi, l'utilité de la sagesse serait incomparable : « Si le sage avait, comme nous le supposions d'abord, la connaissance de ce qu'il sait et de ce qu'il ignore, en ce sens qu'il pût distinguer les choses qui lui sont connues de celles qui lui sont inconnues, et s'il avait le pouvoir de faire sur ceux qui seraient dans le même cas un travail de même sorte, ce serait pour nous un avantage immense d'être au nombre des sages : car nous vivrions exempts d'erreurs, nous les sages, et tous ceux qui seraient soumis à notre direction. Nous-mêmes, en effet, au lieu d'entreprendre des tâches dont nous serions incapables, nous les confierions aux hommes compétents, et nous ne permettrions à nos subordonnés aucune entreprise en dehors de celles qu'ils pourraient mener à bien, c'est-à-dire celles dont ils possèderaient la science. Ainsi, sous l'empire de la sagesse, toute maison serait bien administrée, toute cité bien gouvernée, et il en serait de même partout où règnerait la sagesse... » « Admettons qu'il puisse exister une science de la science, et accordons à la sagesse ce que nous lui avons accordé d'abord et refusé ensuite, la capacité de savoir ce qu'elle sait et ce qu'elle ne sait pas. Tout cela étant accordé, examinons de plus près si, dans ces conditions, elle peut nous être utile. Nous disions tout à l'heure qu'une telle sagesse serait un grand bien si elle dirigeait l'administration d'une maison ou d'une cité ; mais je ne crois plus, mon cher Critias, que nous eussions raison de le dire [1] ». Et le dialogue conclut par la réfutation de cette hypothèse séduisante, mais trop fragile.

De ces développements, l'auteur des *Rivaux* a retenu quelques traits : la sagesse, c'est la connaissance de soi et des autres [2]. Évidemment, cette connaissance n'est pas érudition, et, dans leur art, les techniciens sont supérieurs aux philosophes, mais ne faut-il pas l'assimiler à la science qui consiste à se rendre capable d'administrer judicieusement sa maison ou son pays ? La philosophie n'aurait-elle pas un

1. *Charmide*, 171 d e ; 172 c d (traduct. A. Croiset, tome II des *Œuvres complètes* de Platon, dans la Collection Guillaume Budé).

2. *Rivaux*, 138 b.

rapport très étroit avec la politique? L'hypothèse de *Charmide*, légèrement modifiée, est donc reprise ici, parfois même avec des formules qui se rapprochent étrangement du modèle[1], mais elle est affirmée comme une conclusion ferme de la controverse.

La critique de la définition qui fait de la philosophie une sorte de culture générale et superficielle, n'est-elle pas encore une réminiscence du dialogue qui a pour titre *Euthydème*? Ce dilettante, au goût délicat, paré d'un vernis de toutes les sciences, capable de suivre les explications des techniciens, comme d'apporter un avis non dépourvu de sens, ce rhéteur, en un mot, qui touche à tout avec mesure[2], mais ne se laisse absorber par rien, cet intellectuel de seconde zone, toujours inférieur aux hommes de métier et qui occupe en tout, même dans le domaine politique, le second ou le troisième rang[3], ne fait-il pas songer au joli portrait, d'une ironie si fine, qui clôt la farce géniale qu'est *Euthydème*? Là également, Socrate raille ce demi-philosophe, demi-politicien, qui, situé aux confins de la philosophie et de la politique, touche à l'une et à l'autre de ces sciences avec mesure[4], mais ne se livre à aucune complètement. Aussi reste-t-il inférieur aux deux, et ambitionnant le premier rang, il n'occupe jamais que le troisième[5].

Date du dialogue. La date extrême que l'on puisse assigner à cet écrit doit être l'époque d'Eratosthène[6], car il semble bien que le nom de pentathle

1. Comparer *Rivaux* 138 a et *Charmide* 165 a, *Rivaux* 138 b et *Charmide* 167 a. Voir aussi les développements sur les différentes techniques et sur l'utilité de la philosophie ou de la sagesse, dans *Rivaux* 136 b-137 b et dans *Charmide* 170 c-171 d. — Pour l'assimilation de la sagesse d'une part, de l'autre de la philosophie avec la bonne administration de la maison ou de la cité, cf. *Charmide* 171 e, 172 d et *Rivaux* 138 b-fin.

2. *Rivaux* 136 b.

3. *Rivaux* 139 a.

4. *Euthydème*, 305 d μετρίως μὲν γὰρ φιλοσοφίας ἔχειν, μετρίως δὲ πολιτικῶν...

5. *Euthyd.*, 306 c ...καὶ τρίτοι ὄντες τῇ ἀληθείᾳ ζητοῦσι πρῶτοι δοκεῖν εἶναι.

6. Eratosthène naquit dans le premier quart du IIIe siècle et mourut dans les premières années du second siècle, à 80 ans environ.

décerné au savant géographe par des adversaires jaloux, fut emprunté aux *Rivaux*[1].

Certains critiques croient découvrir dans le dialogue des traces de polémique contre l'école aristotélicienne. D'après Brunnecke[2], toute la discussion sur la culture générale serait une satire du μέτριον, de la notion de *mesure* introduite par Aristote dans sa théorie de la vertu. Mal entendue, cette notion aurait été comprise comme une doctrine de la médiocrité et, pour ce fait, condamnée. De plus, le blâme si énergique formulé contre l'érudition, ne viserait-il pas des adversaires, ceux du Lycée évidemment, qui, à la suite de leur maître, s'adonnaient à des sciences si diverses[3]?

L'intention polémique ne me semble pas évidente. Tels qu'ils sont exprimés, les développements sur l'inutilité d'une multitude de connaissances superficielles ou sur l'impossibilité d'acquérir un grand nombre de techniques, ne présentent rien de tellement personnel et ne sortent guère du domaine des banalités. Une docilité excessive à l'égard du modèle explique tout aussi bien le ton de la discussion. Du reste, les attaques contre la culture encyclopédique étaient un lieu commun utilisé par les différentes écoles. Platon, nous l'avons dit à propos du *second Alcibiade*, a plusieurs fois rabaissé la πολυμαθία, à l'exemple d'Héraclite, et Isocrate, se plaignant de ceux qui confondent la vraie philosophie avec l'inutile savoir des sophistes, se fait de celle-là une conception assez semblable à celle que nous lisons dans *les Rivaux* : « Ceux qui négligent les choses nécessaires et se plaisent aux hâbleries des sophistes, prétendent que c'est là philosopher ; ils dédaignent ceux qui travaillent à acquérir les sciences grâce auxquelles on pourra administrer convenablement ses propres biens et les affaires de la cité...[4] ».

On voit que l'auteur de notre dialogue ne pensait guère

1. Cf. la notice de Suidas : διὰ δὲ τὸ δευτερεύειν ἐν παντὶ εἴδει παιδείας τοῖς ἄκροις ἐγγίσασι [ἐγγίσαντα Meursius] τὰ βήματα [βῆτα et om. τὰ Meursius] ἐπεκλήθη. οἱ δὲ καὶ δεύτερον ἢ νέον Πλάτωνα· ἄλλοι, Πένταθλον ἐκάλεσαν.

2. *De Alcibiade II qui fertur Platonis.*

3. Guill. Werner, *De Anterastis dialogo pseudo-platonico*, Darmstadt, 1912.

4. *Antidosis*, 26, 27.

différemment de la philosophie et la rapprochait, comme Isocrate, de la science politique. Or, on sait combien cette tendance prédominait à l'Académie, comme en font foi les *Lettres* platoniciennes. Cet indice, de même que l'effort qui se manifeste dans *les Rivaux* pour imiter le genre et aussi reproduire les doctrines du Maître, telles qu'on les interprétait après sa mort, nous porteraient à croire que l'auteur du dialogue fut un Académicien. Peut-être écrivait-il à une époque où l'école platonicienne se détournait de la dialectique pour s'occuper de préférence des problèmes moraux, c'est-à-dire au temps de Polémon, le successeur de Xénocrate [1]. Sous l'impulsion de ce scolarque, en effet, l'Académie dirigea surtout ses efforts vers les choses pratiques et négligea de plus en plus la pure spéculation [2]. C'est, sans doute, un écho de ces tendances nouvelles que nous retrouvons dans *les Rivaux*.

III

LE TEXTE

Le texte de la présente édition a été établi d'après les mêmes manuscrits qui ont été utilisés pour *Hipparque*.

Bodleianus 39 (B).

Venetus T.

Windobonensis 54 (W).

1. Polémon dirigea l'Académie de 314 à 270.

2. Cf. Diog. IV, 18 : ἔφασκε δὲ ὁ Πολέμων δεῖν ἐν τοῖς πράγμασι γυμνάζεσθαι καὶ μὴ ἐν τοῖς διαλεκτικοῖς θεωρήμασι.

113

LES RIVAUX

[ou *Sur la Philosophie*, éthique.]

---

132 a *Prologue.* J'entrai chez Denys le grammairien[1] et j'y vis des jeunes gens qui paraissaient être les mieux doués au point de vue physique et devaient appartenir à des familles considérées ; il y avait là aussi leurs amants. Or, deux adolescents étaient en train de discuter. Sur quoi ? je ne l'entendis pas très bien. Il me sembla toutefois que c'était au sujet d'Anaxagore et d'Œnopide[2] ;
b ils traçaient des cercles et simulaient des inclinaisons en s'appuyant sur leurs mains et ils s'appliquaient fort[3]. Moi, me trouvant assis auprès de l'amant d'un des deux, je le poussai du coude et lui demandai de quoi donc s'occupaient si attentivement ces adolescents ; je lui dis : « C'est assurément quelque chose de grand et de beau qu'ils font si sérieusement ? »

Mais lui de me répondre : « Que me parles-tu de grande et belle chose ? Ils bavardent sur les astres et débitent des sornettes philosophiques ».

c Je fus surpris de sa réponse et demandai « Jeune homme, philosopher te semble-t-il si méprisable ? Pourquoi parles-tu si âprement ? »

L'autre, son rival qui était assis auprès de lui et avait

1. Un des maîtres de Platon. Cf. Diog.-L., III, 4.

2. Oenopide de Chios, géomètre et astronome célèbre, un peu plus jeune qu'Anaxagore. Diels, *Die Fragm. der Vorsok.*, I, 29.

3. Les jeunes gens étudient, d'après les théories d'Anaxagore et d'Oenopide l'obliquité de l'écliptique. Diogène Laërce (II, 9) attribue

113

ΑΝΤΕΡΑΣΤΑΙ

[ἢ περὶ φιλοσοφίας, ἠθικός.]

Εἰς Διονυσίου τοῦ γραμματιστοῦ εἰσῆλθον, καὶ εἶδον 132 a
αὐτόθι τῶν τε νέων τοὺς ἐπιεικεστάτους δοκοῦντας εἶναι
τὴν ἰδέαν καὶ πατέρων εὐδοκίμων, καὶ τούτων ἐραστάς.
Ἐτυγχανέτην οὖν δύο τῶν μειρακίων ἐρίζοντε, περὶ ὅτου
δέ, οὐ σφόδρα κατήκουον. Ἐφαινέσθην μέντοι ἢ περὶ
Ἀναξαγόρου ἢ περὶ Οἰνοπίδου ἐρίζειν· κύκλους γοῦν
γράφειν ἐφαινέσθην καὶ ἐγκλίσεις τινὰς ἐμιμοῦντο τοῖν b
χεροῖν ἐπικλίνοντε καὶ μάλ' ἐσπουδακότε. Κἀγώ — καθή-
μην γὰρ παρὰ τὸν ἐραστὴν τοῦ ἑτέρου αὐτοῖν — κινήσας
οὖν αὐτὸν τῷ ἀγκῶνι ἠρόμην ὅ τι ποτὲ οὕτως ἐσπουδακότε
τὼ μειρακίω εἴτην, καὶ εἶπον· Ἦ που μέγα τι καὶ καλόν
ἐστι περὶ ὃ τοσαύτην σπουδὴν πεποιημένω ἐστόν;

Ὁ δ' εἶπε, Ποῖον, ἔφη, μέγα καὶ καλόν; ἀδολεσχοῦσι
μὲν οὖν οὗτοί γε περὶ τῶν μετεώρων καὶ φλυαροῦσι φιλο-
σοφοῦντες.

Καὶ ἐγὼ θαυμάσας αὐτοῦ τὴν ἀπόκρισιν εἶπον· Ὦ c
νεανία, αἰσχρὸν δοκεῖ σοι εἶναι τὸ φιλοσοφεῖν; ἢ τί οὕτως
χαλεπῶς λέγεις;

Καὶ ὁ ἕτερος — πλησίον γὰρ καθήμενος ἐτύγχανεν

Tit. ἀντερασταὶ in marg. B Diog. L. III, 59, IX, 37 : ἐρασταί BTW || **132 b** 1 γράφειν B : -φοντες TW || ἐφαινέσθην : ἐφαίνεσθον (ex ἐφαίνοντο) T || 5 εἴτην : ἤ την W || τι μέγα TW || 6 ὅ TW : ὅτου B || 7 post καλόν add. ἐστιν W || 8 γε om. B.

entendu ma question et sa réponse, me dit : « A quoi bon lui demander, Socrate, s'il juge la philosophie méprisable ? Ne sais-tu pas qu'il passe sa vie à lutter, à s'empiffrer et à
d dormir[1] ? Aussi que veux-tu qu'il te réponde sinon que la philosophie est chose méprisable » ?

Ce dernier s'occupait de musique[2], tandis que l'autre qu'il gourmandait, s'adonnait à la gymnastique. Je crus devoir laisser de côté le premier, celui que j'avais interrogé, parce qu'il n'avait aucune prétention d'être habile en discours, mais en œuvres, et je voulus m'adresser à celui qui se piquait d'être plus savant, pour voir si je pourrais tirer de lui quelque profit. Je lui dis donc : « Ma question était pour vous deux ; si tu te juges capable de mieux répondre que lui, je te fais la même demande : penses-tu que philosopher soit beau, oui ou non » ?

133 a A peine avions-nous ainsi parlé que les adolescents nous ayant entendus firent silence et, cessant leurs discussions, se mirent à nous écouter. Ce qu'éprouvèrent les amants, je ne sais, mais pour moi, je fus tout troublé : je suis toujours troublé par la vue de la jeunesse et de la beauté. Il me parut cependant que l'autre n'était pas moins ému que moi, ce qui ne l'empêcha pas de me répondre avec un air avantageux[3] :
b « Si jamais, Socrate, je jugeais que philosopher est méprisable, je ne me regarderais plus comme un homme, ni moi, ni quiconque serait dans de pareilles dispositions, dit-il,

à Anaxagore l'opinion suivant laquelle les astres se mouvaient d'abord latéralement à la terre et, par conséquent, ne pouvaient jamais descendre au-dessous d'elle. Plus tard seulement, se produisit l'inclinaison de l'axe terrestre (ὕστερον δὲ τὴν ἔγκλισιν λαβεῖν).

1. Galien confirme cette opinion du dialogiste sur les athlètes et décrit en termes analogues leur manière de vivre : ὅλον γὰρ ἑωρῶμεν αὐτῶν τὸν βίον ἐν ταύτῃ τῇ περιόδῳ συστρεφομένων, ἢ ἐσθιόντων, ἢ πινόντων, ἢ κοιμωμένων, ἢ ἀποπατούνων, ἢ κυλινδουμένων ἐν κόνει τε καὶ πηλῷ (*Ad. Thrasyb.*, c. 37).

2. La musique comprend les belles-lettres et les beaux-arts. Platon, dans la *République*, II, 376 e, distingue dans l'éducation deux parties, dont l'une s'adresse au corps : c'est la gymnastique ; l'autre, à l'âme, et c'est la musique. Voir aussi, *Lois*, VII, 795 d.

3. Cf. *Charmide*, 162 c : Καὶ ὁ Κριτίας δῆλος μὲν ἦν καὶ πάλαι ἀγωνιῶν καὶ φιλοτίμως πρός τε τὸν Χαρμίδην καὶ πρὸς τοὺς παρόντας ἔχων...

αὐτοῦ, ἀντεραστὴς ὤν — ἀκούσας ἐμοῦ τε ἐρομένου κἀκείνου ἀποκρινομένου, Οὐ πρὸς σοῦ γε, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ποιεῖς τὸ [καὶ] ἀνερέσθαι τοῦτον εἰ αἰσχρὸν ἡγεῖται φιλοσοφίαν εἶναι. Ἢ οὐκ οἶσθα τοῦτον ὅτι τραχηλιζόμενος καὶ ἐμπιμπλάμενος καὶ καθεύδων πάντα τὸν βίον διατετέλεκεν; ὥστε σὺ τί αὐτὸν ᾧου ἀποκρινεῖσθαι ἀλλ' ἢ d
ὅτι αἰσχρόν ἐστι φιλοσοφία;

Ἦν δὲ οὗτος μὲν τοῖν ἐρασταῖν περὶ μουσικὴν διατετριφώς, ὁ δ' ἕτερος, ὃν ἐλοιδόρει, περὶ γυμναστικήν. Καί μοι ἔδοξε χρῆναι τὸν μὲν ἕτερον ἀφιέναι, τὸν ἐρωτώμενον, ὅτι οὐδ' αὐτὸς προσεποιεῖτο περὶ λόγων ἔμπειρος εἶναι ἀλλὰ περὶ ἔργων, τὸν δὲ σοφώτερον προσποιούμενον εἶναι διερωτῆσαι, ἵνα καὶ εἴ τι δυναίμην παρ' αὐτοῦ ὠφεληθείην. Εἶπον οὖν ὅτι Εἰς κοινὸν μὲν τὸ ἐρώτημα ἠρόμην· εἰ δὲ σὺ οἴει τοῦδε κάλλιον ἂν ἀποκρίνασθαι, σὲ ἐρωτῶ τὸ αὐτὸ ὅπερ καὶ τοῦτον, εἰ δοκεῖ σοι τὸ φιλοσοφεῖν καλὸν εἶναι ἢ οὔ.

Σχεδὸν οὖν ταῦτα λεγόντων ἡμῶν ἐπακούσαντε τὼ 133 a
μειρακίω ἐσιγησάτην, καὶ αὐτὼ παυσαμένω τῆς ἔριδος ἡμῶν ἀκροαταὶ ἐγενέσθην. Καὶ ὅτι μὲν οἱ ἐρασταὶ ἔπαθον οὐκ οἶδα, αὐτὸς δ' οὖν ἐξεπλάγην· ἀεὶ γάρ ποτε ὑπὸ τῶν νέων τε καὶ καλῶν ἐκπλήττομαι. Ἐδόκει μέντοι μοι καὶ ὁ ἕτερος οὐχ ἧττον ἐμοῦ ἀγωνιᾶν· οὐ μὴν ἀλλ' ἀπεκρίνατό γέ μοι καὶ μάλα φιλοτίμως. Ὁπότε γάρ τοι, ἔφη, ὦ Σώκρατες, τὸ φιλοσοφεῖν αἰσχρὸν ἡγησαίμην εἶναι, οὐδ' b
ἂν ἄνθρωπον νομίσαιμι ἐμαυτὸν εἶναι, οὐδ' ἄλλον τὸν οὕτω διακείμενον, ἐνδεικνύμενος εἰς τὸν ἀντεραστήν, καὶ

c 6 πρὸς σοῦ : προσοῦ W || 7 καὶ om. W || 8 εἶναι φιλοσοφίαν TW || τοῦτον B : αὐτὸν TW || d 1 σὺ τί αὐτὸν ᾧου B : ὥστε τί σοι οἴει αὐτὸν TW || ἀποκρινεῖσθαι : -κρίνεσθαι TW || ἀλλ' ἢ B : ἄλλο ἢ TW || 5 ἐρωτώμενον Schleiermacher (quem prius interrogaueram Ficin) : ἐρό*μενον B ἐρώμενον TW || 7 σοφώτερον TW : σοφώτατον B || 9 οὖν TW : γ' οὖν B || 10 ἂν ἀποκρίνασθαι L 85, 14 : ἂν ἀποκρίνεσθαι TW ἀποκρίνεσθαι B -κρινεῖσθαι B² || 133 a 4 δ' οὖν TW : γ' οὖν B || ἐξεπλάγην : -πλάγη W || 5 τε om. W || b 2 νομίσαιμι : νομήσαιμι W.

en visant son rival et en parlant bien fort pour se faire entendre de celui qu'il aimait ».

Je repris : « Cela te semble donc beau de philosopher » ?

« Parfaitement », répondit-il.

« Eh quoi ! poursuivis-je, te paraît-il possible de savoir d'une chose quelconque qu'elle est belle ou laide, si l'on ne sait d'abord ce qu'elle est » ?

c « Non », dit-il.

« Tu sais donc, repartis-je, ce que c'est que philosopher » ?

« Parfaitement », répliqua-t-il.

« Qu'est-ce donc », demandai-je ?

I. Érudition et philosophie.

« Que serait-ce, sinon ce qu'a pensé Solon ? Solon a dit, en effet, quelque part :

Je vieillis ne cessant d'étendre mon savoir[1].

Et je crois, de fait, qu'il faut toujours acquérir du nouveau que l'on soit jeune ou vieux, si l'on veut devenir philosophe, afin d'apprendre le plus que l'on pourra durant sa vie ».

Au premier aspect, sa réponse ne me parut pas dénuée de sens ; puis, après avoir un peu réfléchi, je lui demandai si par philosophie, il entendait l'érudition.

Et lui : « Tout à fait », répondit-il.

d « Mais penses-tu que la philosophie soit belle seulement, ou encore qu'elle est bonne », repris-je.

« Qu'elle est de plus très bonne, dit-il ».

« Est-ce seulement dans la philosophie que tu remarques cette caractéristique, ou te semble-t-elle aussi se trouver ailleurs ? Par exemple, la culture gymnastique est-elle, selon toi, non seulement belle, mais encore bonne, oui ou non » ?

Lui, avec beaucoup d'ironie, fit deux réponses : « A

1. Platon fait allusion à ce vers bien connu dans *Lachès*, 188 b, 189 a, et dans la *République*, VII, 536 d. Mais tandis que, dans ce dernier dialogue, la maxime est rejetée par Socrate, dans *Lachès* elle est interprétée par les interlocuteurs de Socrate, Nicias et Lachès, dans un tout autre esprit que par le jeune homme des *Rivaux*. Les premiers, en effet, font moins de cas de la quantité des connaissances que de leur qualité, et ils ne confondent pas la philosophie avec la pure érudition.

λέγων μεγάλῃ τῇ φωνῇ, ἵν' αὐτοῦ κατακούοι τὰ παιδικά.

Καὶ ἐγὼ εἶπον, Καλὸν ἄρα δοκεῖ σοι τὸ φιλοσοφεῖν ;

Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη.

Τί οὖν, ἐγὼ ἔφην· ἢ δοκεῖ σοι οἷόν τ' εἶναι εἰδέναι πρᾶγμα ὁτιοῦν εἴτε καλὸν εἴτε αἰσχρόν ἐστιν, ὃ μὴ εἰδείη τις τὴν ἀρχὴν ὅ τι ἔστιν;

Οὐκ, ἔφη. c

Οἶσθ' ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ὅ τι ἔστι τὸ φιλοσοφεῖν ;

Πάνυ γε, ἔφη.

Τί οὖν ἔστιν ; ἔφην ἐγώ.

Τί δ' ἄλλο γε ἢ κατὰ τὸ Σόλωνος ; Σόλων γάρ που εἶπε —

γηράσκω δ' αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος·

καὶ ἐμοὶ δοκεῖ οὕτως ἀεὶ χρῆναι ἕν γέ τι μανθάνειν τὸν μέλλοντα φιλοσοφήσειν, καὶ νεώτερον ὄντα καὶ πρεσβύτερον, ἵν' ὡς πλεῖστα ἐν τῷ βίῳ μάθῃ.

Καί μοι τὸ μὲν πρῶτον ἔδοξέ τι εἰπεῖν, ἔπειτά πως ἐννοήσας ἠρόμην αὐτὸν εἰ τὴν φιλοσοφίαν πολυμαθίαν ἡγοῖτο εἶναι.

Κἀκεῖνος, Πάνυ, ἔφη.

Ἡγῇ δὲ δὴ καλὸν εἶναι μόνον τὴν φιλοσοφίαν ἢ καὶ d ἀγαθόν ; ἦν δ' ἐγώ.

Καὶ ἀγαθόν, ἔφη, πάνυ.

Πότερον οὖν ἐν φιλοσοφίᾳ τι τοῦτο ἴδιον ἐνορᾷς, ἢ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις οὕτω σοι δοκεῖ ἔχειν ; Οἷον φιλογυμναστίαν οὐ μόνον ἡγῇ καλὸν εἶναι, ἀλλὰ καὶ ἀγαθόν ; ἢ οὔ ;

Ὁ δὲ καὶ μάλα εἰρωνικῶς εἶπε δύο· Πρὸς μὲν τόνδε

b 4 μεγάλῃ BW : μέγα T || 5 καὶ ἐγὼ : κἀγὼ W || σοι TW : σοι οἷόν τ' εἶναι B || 7 οἷόν τ' : οἷόν τε ⟨ἂν⟩ Richards || 8 εἰδείη : εἰδῇ W || **c 2** τὸ B^2 : τι BTW || 3 πάνυ γε B : καὶ μάλα ἔφη TW || 5 τὸ B^2 : τοῦ BTW τὸ τοῦ T^2 || 7 δ' αἰεὶ W Solo : δ' ἀεὶ T αἰεὶ B || διδασκομένος TW : δὴ διδασ- B || 11 ἔπειτά B : εἶτά TW || 12 πολυμαθίαν : -θείαν W || 13 ἡγοῖτο B^2TW : ἡγεῖτο B || εἶναι om. TW || **d 5** τοῖς om. TW || φιλογυμναστίαν : -τείαν W || 6 ἡγῇ καλὸν B : καλὸν ἡγεῖ T καλὸν ἡγῇ W. || 7 εἶπε TW : ἔφη B.

celui-ci je dirais qu'elle n'est ni l'une ni l'autre ; mais devant
e toi, Socrate, je reconnais qu'elle est belle et bonne, car je pense juste ».

Je l'interrogeai alors : « Eh bien ! crois-tu que ce soit dans l'abondance des exercices que consiste la culture gymnastique » ?

Et lui de répondre : « Parfaitement, de même qu'en matière de philosophie, c'est l'érudition que je considère comme la philosophie ».

Je repris : « Crois-tu donc que ceux qui cultivent la gymnastique désirent autre chose que se procurer la santé du corps » ?

« C'est cela qu'ils désirent ».

« Or, est-ce la quantité d'exercices, continuai-je, qui procure la santé » ?

134 a « Mais, répliqua-t-il, comment avec peu d'exercices pourrait-on se bien porter » ?

Il me parut bon à ce moment de stimuler l'amateur de sport pour qu'il vînt à mon aide avec son expérience de la gymnastique. M'adressant alors à lui : « Et toi, pourquoi ne dis-tu rien, excellent homme, quand il parle ainsi ? Es-tu également de cet avis que les hommes se portent bien, grâce à la quantité des exercices, — ou grâce à des exercices modérés » ?

« Pour moi, Socrate, répondit-il, je pensais que même un
b porc, comme on dit[1], saurait que les exercices modérés donnent la santé ; — pourquoi pas un homme qui ne dort ni ne mange, un homme au cou délicat, émacié par la méditation[2] » ? Ces paroles égayèrent les adolescents qui éclatèrent de rire. Quant à l'autre, il rougit.

1. La correction proposée par Hermann (κἂν ὖν au lieu de καὶ νῦν), paraît assez vraisemblable. Le texte, dans ce cas, pourrait être une imitation de *Lachès*, 196 d : Κατὰ τὴν παροιμίαν ἄρα τῷ ὄντι οὐκ ἂν πᾶσα ὖς γνοίη οὐδ' ἀνδρεία γένοιτο. Cf. la scholie à ce passage : κἂν κύων κἂν ὖς γνοίη, ἐπὶ τοῦ ῥᾳδίου καὶ εὐγνώστου, ὥστε καὶ τὰ ἀμαθέστατα ζῶα καταμαθεῖν.

2. Cf. la réponse du sportif au portrait que son compagnon a fait de lui un peu plus haut (132 c). L'expression ἀτριβὴς τράχηλος signifie proprement « le cou qui n'est pas usé par le frottement du joug ». Quant à la formule λεπτὸς ὑπὸ μεριμνῶν, c'était une plaisanterie assez ordinaire à l'adresse des philosophes. Voir Aristophane,

μοι εἰρήσθω ὅτι οὐδέτερα· πρὸς μέντοι σέ, ὦ Σώκρατες,
ὁμολογῶ καὶ καλὸν εἶναι καὶ ἀγαθόν· ἡγοῦμαι γὰρ ὀρθῶς. e

Ἠρώτησα οὖν ἐγώ, Ἆρ' οὖν καὶ ἐν τοῖς γυμνασίοις τὴν πολυπονίαν φιλογυμναστίαν ἡγῇ εἶναι;

Κἀκεῖνος ἔφη, Πάνυ γε, ὥσπερ γε καὶ ἐν τῷ φιλοσοφεῖν τὴν πολυμαθίαν φιλοσοφίαν ἡγοῦμαι εἶναι.

Κἀγὼ εἶπον, Ἡγῇ δὲ δὴ τοὺς φιλογυμναστοῦντας ἄλλου του ἐπιθυμεῖν ἢ τούτου, ὅτι ποιήσει αὐτοὺς εὖ ἔχειν τὸ σῶμα;

Τούτου, ἔφη.

Ἦ οὖν οἱ πολλοὶ πόνοι τὸ σῶμα, ἦν δ' ἐγώ, ποιοῦσιν εὖ ἔχειν;

Πῶς γὰρ ἄν, ἔφη, ἀπό γε ὀλίγων πόνων τὸ σῶμά τις εὖ 134 a
ἔχοι;

Καί μοι ἔδοξεν ἤδη ἐνταῦθα κινητέος εἶναι ὁ φιλογυμναστής, ἵνα μοι βοηθήσῃ διὰ τὴν ἐμπειρίαν τῆς γυμναστικῆς· κἄπειτα ἠρόμην αὐτόν, Σὺ δὲ δὴ τί σιγᾷς ἡμῖν, ὦ λῷστε, τούτου ταῦτα λέγοντος; Ἦ καὶ σοὶ δοκοῦσιν οἱ ἄνθρωποι εὖ τὰ σώματα ἔχειν ἀπὸ τῶν πολλῶν πόνων, ἢ ἀπὸ τῶν μετρίων;

Ἐγὼ μέν, ὦ Σώκρατες, ἔφη, ᾤμην τὸ λεγόμενον δὴ
τοῦτο κἂν ὖν γνῶναι ὅτι οἱ μέτριοι πόνοι εὖ ποιοῦσιν ἔχειν b
τὰ σώματα, πόθεν δὴ οὐχὶ ἄνδρα γε ἄγρυπνόν τε καὶ ἄσιτον καὶ ἀτριβῆ τὸν τράχηλον ἔχοντα καὶ λεπτὸν ὑπὸ μεριμνῶν; Καὶ αὐτοῦ ταῦτα εἰπόντος ἥσθη τὰ μειράκια καὶ ἐπεγέλασεν, ὁ δ' ἕτερος ἠρυθρίασε.

d 8 μοι om. W || μέντοι TW : δὲ B || **e** 1 καὶ καλὸν κἀγαθόν ὁμολογῶ εἶναι TW || ἡγοῦμαι — e 2 ἐγώ om. TW || 2 ἆρ' οὖν om. B || 3 φιλογυμναστίαν TW : καὶ φιλογυμναστίαν B || εἶναι TW : τι κῖναι B || 4 alterum γε om. TW || 5 πολυμαθίαν : -θείαν W || **6** κἀγὼ : αἰ ἐγὼ W || δὲ δὴ W : δὲ δεῖ T δὲ B || **134 a** 1 ἀπ' ὀλίγων γε TW || 4 βοηθήσῃ B : -θήσειε TW || 6 ταῦτα τούτου TW || **b** 1 κἂν ὖν Hermann ex *Laches* 196 d et schol. : καὶ νῦν codd. καὶ τουτονὶ Schleiermacher || 3 ἀτριβῆ : ἀστραβῆ Estienne || λεπτόν : λεπτῶν W || 5 ἐπεγέλασε B : ἐγέλασεν TW.

Je repris : « Eh bien ! accordes-tu maintenant que ce ne sont ni les exercices nombreux, ni les exercices trop rares qui donnent la santé aux hommes, mais les exercices modérés ? ou veux-tu soutenir contre nous deux ton opinion » ?

c « Contre lui, me répondit le premier, je combattrais très volontiers et je sais bien que je serais en état de soutenir la proposition que j'ai avancée, fût-ce même une proposition encore moins solide — car cela ne fait rien —, mais avec toi, je ne veux pas chicaner de façon paradoxale. Aussi j'avoue que ce ne sont pas les exercices nombreux, mais les exercices modérés qui donnent aux hommes une bonne constitution ».

« Et s'il s'agit de la nourriture ? Sera-ce une nourriture modérée ou abondante » ? continuai-je.

Il fut de mon avis aussi pour la nourriture.

d Et je le forçai encore de convenir d'une façon générale pour tout ce qui concerne le corps que ce qu'il y a de plus utile, c'est la mesure, mais non l'abondance ou la pénurie ; et il m'accorda que c'était la mesure.

« Et qu'en est-il, lui dis-je, pour ce qui concerne l'âme ? Est-ce la mesure qui lui est utile dans les aliments qu'on lui sert, ou l'excès » ?

« La mesure », répondit-il.

« Or, parmi les aliments servis à l'âme, n'y a-t-il pas aussi les sciences » ?

Il en convint.

« Et pour ces sciences, c'est donc la mesure qui est utile, non l'abondance » ?

Il le reconnut.

e « Mais à qui faudrait-il nous adresser pour demander quelle est la mesure d'exercices et de nourriture qui convient au corps » ?

Nous fûmes tous trois d'avis que c'était au médecin ou au pédotribe [1].

Nuées, 1406. Et le vers 101, où Socrate et Chéréphon sont traités tous deux de μεριμνοφροντισταί.

1. Platon rapproche souvent le médecin du pédotribe ou maître de gymnastique. Cf. *Protagoras*, 313 d ; *Criton*, 47 b ; *Gorgias*, 504 a. Il ne distingue pas encore, comme on le fera plus tard, le παιδοτρίβης du γυμναστής. Les deux sont presque synonymes, ainsi que le fait remarquer Galien (*Ad. Thrasyb.*, c. 33). A l'époque de Galien, le pédotribe, simple praticien, sera subordonné au gymnaste, théoricien

Καὶ ἐγὼ εἶπον, Τί οὖν ; σὺ ἤδη συγχωρεῖς μήτε πολλοὺς μήτε ὀλίγους πόνους εὖ ποιεῖν ἔχειν τὰ σώματα τοὺς ἀνθρώπους, ἀλλὰ τοὺς μετρίους ; Ἆρ' διαμάχῃ δυοῖν ὄντοιν νῷν περὶ τοῦ λόγου ;

Κἀκεῖνος, Πρὸς μὲν τοῦτον, ἔφη, κἂν πάνυ ἡδέως διαγωνισαίμην, καὶ εὖ οἶδ' ὅτι ἱκανὸς ἂν γενοίμην βοηθῆσαι c τῇ ὑποθέσει ἣν ὑπεθέμην, καὶ εἰ ταύτης ἔτι φαυλοτέραν ὑπεθέμην — οὐδὲν γάρ ἐστι — πρὸς μέντοι σὲ οὐδὲν δέομαι παρὰ δόξαν φιλονικεῖν, ἀλλ' ὁμολογῶ μὴ τὰ πολλὰ ἀλλὰ τὰ μέτρια γυμνάσια τὴν εὐεξίαν ἐμποιεῖν τοῖς ἀνθρώποις.

Τί δὲ τὰ σιτία ; τὰ μέτρια ἢ τὰ πολλά ; ἔφην ἐγώ.

Καὶ τὰ σιτία ὡμολόγει.

Ἔτι δὲ κἀγὼ προσηνάγκαζον αὐτὸν ὁμολογεῖν καὶ d τἆλλα πάντα τὰ περὶ τὸ σῶμα ὠφελιμώτατα εἶναι τὰ μέτρια ἀλλὰ μὴ τὰ πολλὰ μηδὲ τὰ ὀλίγα· καί μοι ὡμολόγει τὰ μέτρια.

Τί δ', ἔφην, τὰ περὶ τὴν ψυχήν ; τὰ μέτρια ὠφελεῖ ἢ τὰ ἄμετρα τῶν προσφερομένων ;

Τὰ μέτρια, ἔφη.

Οὐκοῦν ἓν τῶν προσφερομένων ψυχῇ ἐστι καὶ τὰ μαθήματα ;

Ὡμολόγει.

Καὶ τούτων ἄρα τὰ μέτρια ὠφελεῖ ἀλλ' οὐ τὰ πολλά ;

Συνέφη.

Τίνα οὖν ἐρόμενοι ἂν δικαίως ἐροίμεθα ὁποῖοι μέτριοι e πόνοι καὶ σιτία πρὸς τὸ σῶμά ἐστιν ;

Ὡμολογοῦμεν μὲν τρεῖς ὄντες, ὅτι ἰατρὸν ἢ παιδοτρίβην.

c 7 δὲ : δαὶ B || d 2 ὠφελιμώτατα εἶναι τὰ μέτρια Schanz : ὠφελιμώτατα εἶναι μέτρια B τὰ μέτρια μάλιστα ὠφελεῖν TW || 3 post ἀλλὰ add. δὲ W || 5 ὠφελεῖ Estienne : ὠφελεῖν codd. || 6 προσφερομένων : εἰσφερ- W || e 1 πόνοι μέτριοι TW || 3 ὡμολογοῦμεν B : ὁμολ- TW || ὅτι B et s. l. W : ἢ TW[1].

« Et s'il s'agit de jeter en terre la semence, qui nous indiquera la juste mesure » ?

Cette fois, ce sera le laboureur, nous en sommes tombés d'accord.

« Mais s'il s'agit d'implanter dans l'âme et d'y déposer la semence des sciences, qui devrons-nous interroger pour savoir de quelle quantité et qualité sera faite la mesure » ?

135 a Là-dessus, nous fûmes tous fort embarrassés. Et moi, je leur fis en plaisantant une proposition : « Voulez-vous, leur dis-je, puisque nous sommes dans l'embarras, que nous demandions cela à ces enfants ? Rougirions nous peut-être comme les prétendants dont parle Homère, qui refusaient de laisser tendre l'arc à un autre[1] » ?

II. Philosophie et Culture universelle.

Comme ils me paraissaient perdre courage dans cette discussion, j'essayai d'examiner la question par un autre biais et je demandai : « Quelles sont donc surtout, selon nous, les sciences que doit apprendre celui qui s'occupe de philosophie, puisqu'il ne doit les apprendre ni toutes, ni en grand nombre » ?

b Prenant alors la parole, le savant répondit : « Les plus belles sciences et celles qui conviennent le mieux sont celles qui permettent d'acquérir le plus grand renom en philosophie. Or, la façon d'acquérir le plus grand renom serait de se montrer expert dans tous les arts, au moins dans la plupart et dans ceux surtout qui en valent la peine, apprenant de ces arts ce qu'il convient à des hommes libres d'en apprendre, tout ce qui est du domaine de l'intelligence, non de celui du travail manuel ».

« Entends-tu par là, lui demandai-je, ce que nous montre
c l'art de la construction ? Là, tu aurais un ouvrier pour cinq ou six mines, mais un bon architecte, pas à moins de dix mille drachmes : c'est qu'ils sont rares, même dans toute la Grèce. Est-ce quelque chose comme cela que tu veux dire » ? Il accorda, après m'avoir entendu, que c'était bien là ce qu'il voulait dire.

des exercices corporels. Cf. G. Fougères, art. *Paidotribes* in *Dict. des Antiquités grecques et romaines*, par Daremberg et Saglio, IV, 1, 277.

1. *Odyssée*, XXI, 285.

Τίνα δ' ἂν περὶ σπερμάτων σπορᾶς ὁπόσον μέτριον;

Καὶ τούτου τὸν γεωργὸν ὡμολογοῦμεν.

Τίνα δὲ περὶ μαθημάτων εἰς ψυχὴν φυτεύσεώς τε καὶ σπορᾶς ἐρωτῶντες δικαίως ἂν ἐροίμεθα ὁπόσα καὶ ὁποῖα μέτρια;

Τοὐντεῦθεν ἤδη ἀπορίας μεστοὶ ἦμεν ἅπαντες· κἀγὼ 135 a
προσπαίζων αὐτοὺς ἠρόμην, Βούλεσθε, ἔφην, ἐπειδὴ ἡμεῖς ἐν ἀπορίᾳ ἐσμέν, ἐρώμεθα ταυτὶ τὰ μειράκια; Ἢ ἴσως αἰσχυνόμεθα, ὥσπερ ἔφη τοὺς μνηστῆρας Ὅμηρος, μὴ ἀξιούντων εἶναί τινα ἄλλον ὅστις ἐντενεῖ τὸ τόξον;

Ἐπειδὴ οὖν μοι ἐδόκουν ἀθυμεῖν πρὸς τὸν λόγον, ἄλλῃ ἐπειρώμην σκοπεῖν, καὶ εἶπον, Ποῖα δὲ μάλιστα ἄττα τοπάζομεν εἶναι τῶν μαθημάτων ἃ δεῖ τὸν φιλοσοφοῦντα μανθάνειν, ἐπειδὴ οὐχὶ πάντα οὐδὲ πολλά;

Ὑπολαβὼν οὖν ὁ σοφώτερος εἶπεν ὅτι Κάλλιστα ταῦτ' b
εἴη τῶν μαθημάτων καὶ προσήκοντα ἀφ' ὧν ἂν πλείστην δόξαν ἔχοι τις εἰς φιλοσοφίαν· πλείστην δ' ἂν ἔχοι δόξαν, εἰ δοκοίη τῶν τεχνῶν ἔμπειρος εἶναι πασῶν, εἰ δὲ μή, ὡς πλείστων γε καὶ μάλιστα τῶν ἀξιολόγων, μαθὼν αὐτῶν ταῦτα ἃ προσήκει τοῖς ἐλευθέροις μαθεῖν, ὅσα συνέσεως ἔχεται, μὴ ὅσα χειρουργίας.

Ἆρ' οὖν οὕτω λέγεις, ἔφην ἐγώ, ὥσπερ ἐν τῇ τεκτονικῇ;
Καὶ γὰρ ἐκεῖ τέκτονα μὲν ἂν πρίαιο πέντε ἢ ἓξ μνῶν, ἄκρον c
ἀρχιτέκτονα δὲ οὐδ' ἂν μυρίων δραχμῶν· ὀλίγοι γε μὴν καὶ ἐν πᾶσι τοῖς Ἕλλησι γίγνονται. Ἆρα μή τι τοιοῦτον λέγεις; Καὶ ὃς ἀκούσας μου συνεχώρει καὶ αὐτὸς λέγειν τοιοῦτον.

e 5 δ' ἂν : δαὶ (ut uid.) B || σπερμάτων B : σπέρματος TW || 6 καὶ τούτου : κἀν τούτῳ Schanz καὶ τούτου ⟨περὶ⟩ uel τοῦτον τὸν Richards || ὡμολογοῦμεν B² : ὁμολ- B¹TW || 7 δὲ : δαὶ B || περὶ edd. : om. codd. || **135 a** 2 ἠρόμην : ἠρώμην W || 3 ἐρώμεθα : ἐρόμεθα W || 5 ἀξιούντων : ἀξιοῦντας B² ἀξιοῦντες Cobet || 7 δὲ : δαὶ B || ἄττα τοπάζομεν edd. : αὐτὰ τοπ- B τοπ- ἄττα TW ταῦτα τοπ- Richards || 8 φιλοσοφοῦντα B : φιλόσοφον TW || 9 ἐπειδὴ B : ἐπεὶ TW || **b** 3 δ' ἂν : δ' Schanz || 5 γε : τε T || μάλιστα : μάλα B || **c** 2 καὶ : κἂν Schanz || 3 γίγνονται : γίγνοιντο B || τι om. B || 4 αὐτός : αὐτοῦ B || τοιοῦτον λέγειν TW.

Alors je lui demandai s'il n'était pas impossible pour le même homme d'apprendre seulement deux arts de cette façon, à plus forte raison un grand nombre et des arts importants. Mais lui : « Ne t'imagine pas, Socrate, répondit-il, que je veuille dire que celui qui cultive la philosophie doive posséder de chacun de ces arts une connaissance aussi minu-
d tieuse que l'aurait le professionnel. Il doit en savoir ce qui convient à un homme libre et instruit, pour pouvoir suivre les explications de l'homme de métier mieux que tous ceux qui l'écoutent et être capable de développer son avis de manière à paraître le plus fin connaisseur et le plus avisé parmi tous ceux qui assistent à quelque leçon sur les arts ou les voient mettre en pratique ».

Et moi, ne comprenant pas encore ce qu'il voulait dire, je lui demandai : « Est-ce que je comprends bien ce que tu
e entends par le philosophe ? Tu m'as l'air de le rapprocher de ce que sont dans les combats les pentathles par rapport aux coureurs et aux lutteurs[1]. Les premiers, en effet, sont inférieurs à ceux-ci dans les exercices qui leur sont propres et ils viennent après eux, mais relativement aux autres athlètes, ils tiennent le premier rang et l'emportent sur eux. Peut-être est-ce un peu cela que produit, d'après toi, la philosophie chez ceux qui en font leur occupation : ils sont
136 a inférieurs aux techniciens en ce qui concerne l'intelligence des arts, mais ils occupent le second rang et sont supérieurs aux profanes. Ainsi celui qui cultive la philosophie est-il en tout un homme de second ordre. C'est bien quelqu'un de ce genre que tu me parais décrire ».

« Tu me sembles avoir bien compris, Socrate, répondit-il, ce qui a trait au philosophe, en le comparant au pentathle. Il est vraiment homme à éviter de se laisser asservir par aucune chose et à ne se donner de peine pour rien avec trop
b de perfection, de peur que le soin accordé à un seul objet ne

1. Le pentathle (πένταθλον) était un exercice agonistique composé de cinq épreuves : la lutte, le saut, la course, le disque, le pugilat. Philostrate, dans son traité sur la *Gymnastique*, c. 3, raconte qu'avant l'époque de Jason on décernait une couronne pour chacune de ces épreuves, et toutes avaient leur spécialiste qui régulièrement remportait la victoire dans l'exercice qu'il cultivait de préférence : Télamon était le premier pour le disque ; Lyncée, pour le javelot ; les Boréades pour la course et le saut. Or Pélée était le second en tout,

Ἡρόμην δ᾽ αὐτὸν εἰ οὐκ ἀδύνατον εἴη δύο μόνας τέχνας οὕτω μαθεῖν τὸν αὐτόν, μὴ ὅτι πολλὰς καὶ μεγάλας· ὁ δέ, Μὴ οὕτως μου, ἔφη, ὑπολάβῃς, ὦ Σώκρατες, ὡς λέγοντος ὅτι δεῖ ἑκάστην τῶν τεχνῶν τὸν φιλοσοφοῦντα ἐπίστασθαι ἀκριβῶς ὥσπερ αὐτὸν τὸν τὴν τέχνην ἔχοντα, ἀλλ᾽ ὡς d εἰκὸς ἄνδρα ἐλεύθερόν τε καὶ πεπαιδευμένον, ἐπακολουθῆσαί τε τοῖς λεγομένοις ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ οἷόν τ᾽ εἶναι διαφερόντως τῶν παρόντων, καὶ αὐτὸν ξυμβάλλεσθαι γνώμην, ὥστε δοκεῖν χαριέστατον εἶναι καὶ σοφώτατον τῶν ἀεὶ παρόντων ἐν τοῖς λεγομένοις τε καὶ πραττομένοις περὶ τὰς τέχνας.

Κἀγώ, ἔτι γὰρ αὐτοῦ ἠμφεγνόουν τὸν λόγον ὅτι ἐβούλετο, Ἆρ᾽ ἐννοῶ, ἔφην, οἷον λέγεις τὸν φιλόσοφον ἄνδρα; Δοκεῖς γάρ μοι λέγειν οἷοι ἐν τῇ ἀγωνίᾳ εἰσὶν οἱ πένταθλοι e πρὸς τοὺς δρομέας ἢ τοὺς παλαιστάς. Καὶ γὰρ ἐκεῖνοι τούτων μὲν λείπονται κατὰ τὰ τούτων ἆθλα καὶ δεύτεροί εἰσι πρὸς τούτους, τῶν δ᾽ ἄλλων ἀθλητῶν πρῶτοι καὶ νικῶσιν αὐτούς. Τάχ᾽ ἂν ἴσως τοιοῦτόν τι λέγοις καὶ τὸ φιλοσοφεῖν ἀπεργάζεσθαι τοὺς ἐπιτηδεύοντας τοῦτο τὸ ἐπιτήδευμα· τῶν μὲν πρώτων εἰς σύνεσιν περὶ τὰς τέχνας 136 a ἐλλείπεσθαι, τὰ δευτερεῖα δ᾽ ἔχοντας τῶν ἄλλων περιεῖναι, καὶ οὕτως γίγνεσθαι περὶ πάντα ὕπακρόν τινα ἄνδρα τὸν πεφιλοσοφηκότα· τοιοῦτόν τινά μοι δοκεῖς ἐνδείκνυσθαι.

Καλῶς γέ μοι, ἔφη, ὦ Σώκρατες, φαίνῃ ὑπολαμβάνειν τὰ περὶ τοῦ φιλοσόφου, ἀπεικάσας αὐτὸν τῷ πεντάθλῳ. Ἔστι γὰρ ἀτεχνῶς τοιοῦτος οἷος μὴ δουλεύειν μηδενὶ πράγματι, μηδ᾽ εἰς τὴν ἀκρίβειαν μηδὲν διαπεπονηκέναι, ὥστε διὰ τὴν τοῦ ἑνὸς τούτου ἐπιμέλειαν τῶν ἄλλων b

c 5 μόνας B : μόνον TW || 6 μαθεῖν : λαβεῖν T² || **d** 6 αἰεὶ τῶν TW || 8 ἠμφεγνόουν : ἠμφϊγνόουν (ϊ in ras.) B || **e** 1 οἷοι Coisl. : οἷον codd. || 2 παλαιστάς : πελταστάς W || 3 τὰ om. B¹ || 5 λέγοις : λέγεις B || **136 a** 1 πρώτων : -τον B || 4 δοκεῖς : -κεῖ B || 6 φαίνει B : δοκεῖς TW || ὑπολαμβάνειν B : -λαβεῖν TW || 8 οἷος om. B.

le mette pour tous les autres en état d'infériorité, ainsi que les spécialistes. Mais il touche à tout avec mesure ».

Après cette réponse, désireux de saisir clairement sa pensée, je lui demandai si les gens de bien étaient, selon lui, utiles ou inutiles.

« Utiles, assurément, Socrate », dit-il.

« Si les gens de bien sont utiles, les méchants sont inutiles » ?

Il en convint.

« Mais alors, les philosophes, sont-ils des hommes utiles, d'après toi, oui ou non » ?

c Il convint qu'ils étaient utiles et déclara même les compter parmi les plus utiles des hommes.

« Voyons, si tu dis vrai, où nous sont-ils utiles, ces hommes de second ordre ? car il est évident que chaque professionnel, dans son métier, l'emporte sur le philosophe ».

Il en convint.

« Eh bien ! repris-je, si toi ou quelqu'un de tes amis auquel tu tiens beaucoup, veniez à tomber malade, pour obtenir la guérison, est-ce cet homme de second ordre que tu appel-
d lerais chez toi, ou convoquerais-tu le médecin » ?

« Pour moi, les deux », répondit-il.

« Ne me dis pas les deux, poursuivis-je, mais lequel des deux, de préférence et tout d'abord » ?

« Personne, répliqua-t-il, n'hésiterait à faire choix du médecin, de préférence et tout d'abord ».

« Mais quoi, sur un vaisseau battu par la tempête, à qui

sauf pour la lutte. Quand les Argonautes concoururent à Lemnos, Jason, voulant être agréable à Pélée, réunit les cinq concours et permit ainsi à Pélée de recueillir la victoire (cf. Ph.-E. Legrand, art. *Quinquertium* in Dict. d'Aremberg et Saglio, IV, 1, 804). Les anciens admettaient généralement que le πένταθλος était supérieur dans les épreuves du saut, du disque et du javelot, mais que dans celles de la course et de la lutte, il se laissait devancer par les lutteurs et coureurs de profession. En dehors de notre texte, cf. Arrien, *Dissert. Epict.*, III, 1, 5 (voir Ph.-E. Legrand, *art. cit.*, 806). Démocrite, suivant Diog. Laërce, aurait mérité le surnom de *pentathle*, à cause du caractère encyclopédique de ses connaissances qui s'étendaient à la physique, à la morale, aux mathématiques... en un mot à toutes les sciences (καὶ περὶ τεχνῶν πᾶσαν εἶχεν ἐμπειρίαν, IX, 37. Cf. dans notre dialogue, le portrait de l'érudit qui, lui

ἁπάντων ἀπολελεῖφθαι, ὥσπερ οἱ δημιουργοί, ἀλλὰ πάντων μετρίως ἐφῆφθαι.

Μετὰ ταύτην δὴ τὴν ἀπόκρισιν ἐγὼ προθυμούμενος σαφῶς εἰδέναι ὅτι λέγοι, ἐπυνθανόμην αὐτοῦ τοὺς ἀγαθοὺς πότερον χρησίμους ἢ ἀχρήστους εἶναι ὑπολαμβάνοι.

Χρησίμους δήπου, ὦ Σώκρατες, ἔφη.

Ἆρ' οὖν, εἴπερ οἱ ἀγαθοὶ χρήσιμοι, οἱ πονηροὶ ἄχρηστοι;

Ὡμολόγει.

Τί δέ; τοὺς φιλοσόφους ἄνδρας χρησίμους ἡγῇ ἢ οὔ;

Ὁ δὲ ὡμολόγει χρησίμους, καὶ πρός γε ἔφη χρησιμω- c
τάτους εἶναι ἡγεῖσθαι.

Φέρε δὴ γνῶμεν, εἰ σὺ ἀληθῆ λέγεις, ποῦ καὶ χρήσιμοι ἡμῖν εἰσιν οἱ ὕπακροι οὗτοι; Δῆλον γὰρ ὅτι ἑκάστου γε τῶν τὰς τέχνας ἐχόντων φαυλότερός ἐστιν ὁ φιλόσοφος.

Ὡμολόγει.

Φέρε δὴ σύ, ἦν δ' ἐγώ, εἰ τύχοις ἢ αὐτὸς ἀσθενήσας ἢ τῶν φίλων τις τῶν σῶν περὶ ὧν σὺ σπουδὴν μεγάλην ἔχεις, πότερον ὑγείαν βουλόμενος κτήσασθαι τὸν ὕπακρον ἐκεῖνον [τὸν φιλόσοφον] εἰσάγοις ἂν εἰς τὴν οἰκίαν ἢ τὸν ἰατρὸν d
λάβοις;

Ἀμφοτέρους ἔγωγ' ἄν, ἔφη.

Μή μοι, εἶπον ἐγώ, ἀμφοτέρους λέγε, ἀλλ' ὁπότερον μᾶλλόν τε καὶ πρότερον.

Οὐδεὶς ἄν, ἔφη, τοῦτό γε ἀμφισβητήσειεν, ὡς οὐχὶ τὸν ἰατρὸν καὶ μᾶλλον καὶ πρότερον.

Τί δ'; Ἐν νηὶ χειμαζομένῃ ποτέρῳ ἂν μᾶλλον ἐπι-

b 2 ἀλλ' ὥσπερ οἱ δημιουργοί B || 8 χρήσιμοι: οἱ χρησ- B || 9 ἄχρηστοι: οἱ ἄχρ- B || 11 δὲ: δαὶ B || c 3 σὺ om. B || 4 γε: τε B || 7 δὴ: δὲ T || 8 ὧν B: οὗ TW || 9 κτήσασθαι βουλόμενος TW || d 1 τὸν φιλόσοφον secl. Cobet: τὸν φιλό- TW τὸν σόφον B φιλόσοφον Estienne || εἰσάγοις: εἰσαγάγοις B² || 2 λάβοις B: ἂν λάβοις TW secl. Cobet || 3 ἔφη W: ἔφην BT || 4 ἐγὼ* B: ἔγωγ' TW || 5 τε B: γε TW.

te confierais-tu de préférence, toi et tes biens, au pilote ou au philosophe » ?

« Au pilote assurément ».

« Et n'en est-il pas de même pour tout le reste ? Tant qu'il y a un homme du métier, le philosophe n'est pas utile ».

e « A ce qu'il paraît », dit-il.

« N'est-ce pas dire par là que le philosophe est un être inutile ? Car il y a toujours quelque part des hommes de métier. Or, nous avons reconnu que les gens de bien sont utiles et les méchants, inutiles ».

Il fut forcé d'en convenir.

« Et la suite, vais-je te la demander, ou n'est-ce pas abuser » ?

« Demande ce que tu voudras ».

« Je désire simplement résumer les propositions que nous avons admises. Or, les voici : nous avons accordé que la
137 a philosophie est belle, que les philosophes sont bons et que les gens de biens sont utiles, tandis que les méchants sont inutiles ; de par ailleurs, nous avons également accordé que les philosophes, tant qu'il existe des gens de métier, sont inutiles, et qu'il y a toujours des gens de métier. Tout cela n'a-t-il pas été accordé » [1] ?

« Parfaitement », dit-il.

III. Définition socratique de la philosophie.

« Nous avons donc accordé, apparemment, et cela d'après tes propres paroles, — si toutefois être philosophe, c'est connaître les arts de la façon que tu
b dis —, que les philosophes sont méchants et inutiles, tant qu'il

aussi, doit passer pour un connaisseur en toutes sortes de matières : τῶν τεχνῶν ἔμπειρος εἶναι πασῶν, 135 b).

1. Cette satire du philosophe tel que le conçoit l'érudit du dialogue, c'est-à-dire, comme un homme qui touche à toutes les sciences et n'en approfondit aucune, rappelle la caricature que Platon a si joliment crayonnée dans *Euthydème* : le philosophe amateur veut prendre une teinture des diverses sciences, et finalement il reste inférieur aux spécialistes. Voir la notice, p. 10. On trouve, par contre, un éloge de l'homme à la culture encyclopédique (ὁ περὶ πᾶν πεπαιδευμένος) chez Aristote, *Eth. Nicom.* A, 1094 b 23-1095 a 2.

τρέποις σαυτόν τε καὶ τὰ σεαυτοῦ, τῷ κυβερνήτῃ ἢ τῷ φιλοσόφῳ;

Τῷ κυβερνήτῃ ἔγωγε.

Οὐκοῦν καὶ τἆλλα πάνθ' οὕτως, ἕως ἄν τις δημιουργὸς ᾖ, οὐ χρήσιμός ἐστιν ὁ φιλόσοφος;

Φαίνεται, ἔφη. e

Οὐκοῦν νῦν ἄχρηστός τις ἡμῖν ἐστιν ὁ φιλόσοφος; εἰσὶ γὰρ ἡμῖν ἀεί που δημιουργοί· ὡμολογήσαμεν δὲ τοὺς μὲν ἀγαθοὺς χρησίμους εἶναι, τοὺς δὲ μοχθηροὺς ἀχρήστους.

Ἠναγκάζετο ὁμολογεῖν.

Τί οὖν μετὰ τοῦτο; ἔρωμαί σε ἢ ἀγροικότερόν ἐστιν ἐρέσθαι —

Ἔροῦ ὅτι βούλει.

Οὐδὲν δή, ἔφην ἐγώ, ζητῶ ἄλλο ἢ ἀνομολογήσασθαι τὰ εἰρημένα. Ἔχει δέ πως ὧδί. Ὡμολογήσαμεν καλὸν εἶναι τὴν φιλοσοφίαν [καὶ αὐτοὶ φιλόσοφοι εἶναι], τοὺς δὲ φιλο- 137 a
σόφους ἀγαθούς, τοὺς δὲ ἀγαθοὺς χρησίμους, τοὺς δὲ πονηροὺς ἀχρήστους· αὖθις δ' αὖ τοὺς φιλοσόφους ὡμολογήσαμεν, ἕως ἂν οἱ δημιουργοὶ ὦσιν, ἀχρήστους εἶναι, δημιουργοὺς δὲ ἀεὶ εἶναι. Οὐ γὰρ ταῦτα ὡμολόγηται;

Πάνυ γε, ἦ δ' ὅς.

Ὡμολογοῦμεν ἄρα, ὡς ἔοικε, κατά γε τὸν σὸν λόγον, εἴπερ τὸ φιλοσοφεῖν ἐστι περὶ τὰς τέχνας ἐπιστήμονας εἶναι ὃν σὺ λέγεις τὸν τρόπον, πονηροὺς αὐτοὺς εἶναι καὶ ἀχρήστους, ἕως ἂν ἐν ἀνθρώποις τέχναι ὦσιν. Ἀλλὰ μὴ b

d 9 σαυτόν edd. : ἑαυτόν B αὐτόν TW || τὰ σεαυτοῦ : τὰς ἑαυτοῦ T || 13 ᾖ : εἴη W || ὁ om. TW || e 2 ὁ φιλόσοφος ἐστιν TW || 3 ἡμῖν om. TW || ἀεί Hermann : δή codd. || που : δήπου W || 4 μοχθηροὺς : πονηροὺς W || 5 ἀχρήστους B et γρ T : ἀχρείους TW || 7 τί : τὸ Baiter || ἔρωμαί : ἔρομαί W || 10 ζητῶ : -τῶν B || 11 εἶναι καλόν TW || 137 a 1 καὶ αὐτοὶ φιλόσοφοι εἶναι secl. Schanz auctore Forster || 4 οἱ del. Heusde || 6 γε om. TW || ἦ δ' ὅς B : ἔφη TW || 7 ὡμολογοῦμεν : ὁμολογ- B || 9 ὃν σὺ corr. Coisl. : ὧν ὡς σὺ codd. || καὶ ἀχρήστους — b 1 ὦσιν secl. Schanz.

y aura les arts parmi les hommes. Pourtant, attention ! ami, ils pourraient bien ne pas l'être, et philosopher pourrait bien ne pas consister à s'adonner à l'étude des arts, ni à vivre dans la préoccupation continuelle de questions étrangères [1], ni à se procurer un grand nombre de connaissances, mais en toute autre chose, — s'il est vrai, comme je le crois, que tout cela est bien dégradant et qu'on appelle manœuvres ceux qui s'appliquent aux arts [2]. Du reste, pour voir plus clairement si je dis vrai, voudrais-tu répondre à cette question : quels sont ceux qui savent dresser les chevaux ? Ceux
c qui les rendent excellents, ou d'autres » [3] ?

« Ceux qui les rendent excellents ».

« Et les chiens ? Ceux qui savent les rendre excellents ne savent-ils pas également les dresser » ?

« Oui ».

« C'est donc le même art qui rend excellent et qui dresse » ?

« Il me le semble », dit-il.

« Mais quoi ! Cet art qui rend excellent et qui dresse, est-ce le même encore qui discerne les bons et les méchants, ou est-ce un autre » ?

« Le même », dit-il.

« Voudras-tu aussi accorder que, pour les hommes, l'art
d de les rendre excellents est le même que l'art de les redresser et de discerner les bons et les méchants » ?

« Parfaitement », répondit-il.

« Ce qui vaut pour un, ne vaut-il pas pour plusieurs, et ce qui vaut pour plusieurs, ne vaut-il pas pour un » ?

1. Pour Platon, la justice consiste à s'occuper de ses propres affaires et à ne point s'inquiéter des choses étrangères : Καὶ μὴν ὅτι γε τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστί... (*Rép.*, IV, 433 a). Or, l'auteur du dialogue qui, dans la suite de la discussion, assimilera la philosophie à la science de la justice, reprend et développe les idées de la *République* : l'érudition est inutile à la vie, puisqu'elle néglige la seule connaissance nécessaire, la connaissance de soi, pour se livrer à des études étrangères au soin de l'âme.

2. Les βάναυσοι sont, à proprement parler, les gens qui s'adonnent à un métier et qui appartiennent à la classe des artisans, gagnant leur vie par le travail des mains.

3. Sur le rôle du châtiment qui, appliqué d'une façon raisonnable, améliore ceux qui en sont l'objet, cf. *Gorgias*, 476 e et suiv. :

οὐχ οὕτως, ὦ φίλε, ἔχωσι, μηδ᾽ ᾗ τοῦτο φιλοσοφεῖν, περὶ τὰς τέχνας ἐσπουδακέναι, οὐδὲ πολυπραγμονοῦντα κυπτάζοντα ζῆν οὐδὲ πολυμαθοῦντα, ἀλλ᾽ ἄλλο τι, ἐπεὶ ἐγὼ ᾤμην καὶ ὄνειδος εἶναι τοῦτο καὶ βαναύσους καλεῖσθαι τοὺς περὶ τὰς τέχνας ἐσπουδακότας. Ὧδε δὲ σαφέστερον εἰσόμεθα εἰ ἄρα ἀληθῆ λέγω, ἐὰν τοῦτο ἀποκρίνῃ· τίνες ἵππους ἐπίστανται κολάζειν ὀρθῶς; πότερον οἵπερ βελτίστους ποιοῦσιν ἢ ἄλλοι; c

Οἵπερ βελτίστους.

Τί δέ; Κύνας οὐχ οἳ βελτίστους ἐπίστανται ποιεῖν, οὗτοι καὶ κολάζειν ὀρθῶς ἐπίστανται;

Ναί.

Ἡ αὐτὴ ἄρα τέχνη βελτίστους τε ποιεῖ καὶ κολάζει ὀρθῶς;

Φαίνεταί μοι, ᾗ δ᾽ ὅς.

Τί δέ; Πότερον ἥπερ βελτίστους τε ποιεῖ καὶ κολάζει ὀρθῶς, ἡ αὐτὴ δὲ καὶ γιγνώσκει τοὺς χρηστοὺς καὶ τοὺς μοχθηρούς, ἢ ἑτέρα τις;

Ἡ αὐτή, ἔφη.

Ἐθελήσεις οὖν καὶ κατ᾽ ἀνθρώπους τοῦτο ὁμολογεῖν, ἥπερ βελτίστους ἀνθρώπους ποιεῖ, ταύτην εἶναι καὶ τὴν κολάζουσαν ὀρθῶς καὶ διαγιγνώσκουσαν τοὺς χρηστούς τε d καὶ τοὺς μοχθηρούς;

Πάνυ γ᾽, ἔφη.

Οὐκοῦν καὶ ἥτις ἕνα, καὶ πολλούς, καὶ ἥτις πολλούς, καὶ ἕνα;

b 2 μηδ᾽ — b 5 εἶναι hab. Clem. *Strom.* sub nomine *Demodoci* St. II, 59 || ἔχωσι B : ἔχουσι TW || μηδ᾽ ᾗ Mudge : μὴ δὴ BT μηδὲ W μὴ οὐκ ᾗ Clem. || 3 ἐσπουδακέναι — πολυπραγμονοῦντα om. Clem. || κυπτάζοντα : κτυπά- T || 4 ἐγὼ B : γ᾽ T γε W ἔγωγε Clem. || 8 πότερον : πρότερον T || **c** 1 βελτίστους : βελτίους TW || 2 βελτίστους edd. : βελτίους codd. (et sic 9) || 8 φαίνεταί μοι B et i. m. γρ T : φημὶ TW || 9 δέ : δαὶ B || ἥπερ om. B || 10 ἡ αὐτὴ δὲ B: αὕτη TW αὐτὴ Schanz || 11 ἑτέρα τις B et γρ T : ἄλλη TW || 13 ἀνθρώπους : ἀνθρώπων Estienne || **d** 2 τοὺς om. TW || μοχθηρούς : πονηρούς W || 4 prius καὶ om. TW || ἥτις ... ἥτις : εἴ τις ... εἴ τις B.

« Oui ».

« Qu'il s'agisse de chevaux ou de toute autre sorte d'animaux » ?

« Je l'avoue ».

« Quelle est donc la science qui, dans les cités, redresse ceux qui s'abandonnent au désordre ou transgressent les lois ? N'est-ce pas la science judiciaire » [1] ?

« Oui ».

« Y en a-t-il une autre que tu appelles aussi justice [2], ou est-ce la même » ?

« Pas une autre, mais c'est la même ».

e « N'est-ce pas la même science qui sert à redresser et à discerner les bons et les méchants » ?

« Oui, la même ».

« Et quiconque en discerne un, pourra aussi en discerner plusieurs » ?

« Oui ».

« Et qui ne peut en discerner plusieurs, n'en discernera pas non plus un seul » ?

« Je l'avoue ».

« Si donc un cheval ne peut discerner les bons et mauvais chevaux, il serait aussi incapable de discerner ce qu'il est lui-même » ?

« Je l'avoue ».

« Et un bœuf qui serait incapable de discerner les bons et mauvais bœufs, ne serait-il pas incapable aussi de discerner ce qu'il est lui-même » ?

« Oui », répondit-il.

« De même, s'il s'agit d'un chien » ?

Il l'accorda.

« Eh quoi ! Quand c'est un homme qui est incapable de
138 a discerner les hommes bons et méchants, ne sera-t-il pas inca-

βελτίων τὴν ψυχὴν γίγνεται, εἴπερ δικαίως κολάζεται (477 a). Et un peu plus haut, Platon a expliqué que δικαίως κολάζειν équivaut à ὀρθῶς κολάζειν (476 e).

1. Cf. le rôle de la δικαστική, comparée à la médecine, dans *Républ.*, III, 409 e, 410 a.

2. Le Socrate du *Gorgias* explique également que, lorsqu'on punit conformément à la raison, c'est grâce à la science de la justice, de même que l'on délivre de la pauvreté par l'art de la finance, ou de la maladie par la médecine (478 a).

Ναί.

Καὶ καθ' ἵππων δὴ καὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων οὕτως;

Φημί.

Τίς οὖν ἐστιν ἡ ἐπιστήμη, ἥτις τοὺς ἐν ταῖς πόλεσιν ἀκολασταίνοντας καὶ παρανομοῦντας ὀρθῶς κολάζει; Οὐχ ἡ δικαστική;

Ναί.

Ἡ ἄλλην οὖν τινα καλεῖς καὶ δικαιοσύνην ἢ ταύτην;

Οὐκ, ἀλλὰ ταύτην.

Οὐκοῦν ᾗπερ κολάζουσιν ὀρθῶς, ταύτῃ καὶ γιγνώσκουσι e
τοὺς χρηστοὺς καὶ τοὺς μοχθηρούς;

Ταύτῃ.

Ὅστις δὲ ἕνα γιγνώσκει, καὶ πολλοὺς γνώσεται;

Ναί.

Καὶ ὅστις γε πολλοὺς ἀγνοεῖ, καὶ ἕνα;

Φημί.

Εἰ ἄρα ἵππος ὢν ἀγνοοῖ τοὺς χρηστοὺς καὶ πονηροὺς ἵππους, κἂν ἑαυτὸν ἀγνοοῖ ποῖός τίς ἐστιν;

Φημί.

Καὶ εἰ βοῦς ὢν ἀγνοοῖ τοὺς πονηροὺς καὶ χρηστοὺς ⟨βοῦς⟩, κἂν αὑτὸν ἀγνοοῖ ποῖός τίς ἐστι;

Ναί, ἔφη.

Οὕτω δὴ καὶ εἰ κύων;

Ὡμολόγει.

Τί δ'; Ἐπειδὰν ἄνθρωπός τις ὢν ἀγνοῇ τοὺς χρηστοὺς καὶ μοχθηροὺς ἀνθρώπους, ἆρ' οὐχ αὑτὸν ἀγνοεῖ πότερον 138 a

d 13 καὶ om. TW || 14 ἀλλὰ ταύτην B : ἄλλην TW || e 2 τοὺς μοχθηρούς B : πονηρούς TW || 8 ἀγνοοῖ B : -νοεῖ TW || τοὺς πονηροὺς καὶ τοὺς χρηστοὺς TW || 9 ἑαυτόν : αὑτόν W || ἐστιν : ἔσται (sed ιν s. l.) W || 11 ἀγνοοῖ edd. : ἀγνοεί codd. || 12 βοῦς add. Bekker || ἀγνοοῖ B : -νοοίη TW || ποῖός om. W || τίς om. TW || 16 τί — 138 b 9 λέγεις habet Stob. W. H. III, 561 || ἐπειδὰν : ἐπειδ' W || ὤν τις TW Stob. || ἀγνοῇ : ἀγνοεῖ (sed ῃ s. l.) W || **138 a** 1 μοχθηροὺς B : τοὺς μοχθ- Stob. πονηροὺς TW || ἀγνοεῖ : -νοοῖ B.

pable de discerner s'il est bon ou méchant lui-même, puisqu'il est homme aussi » ?

Il le concéda.

« Or, s'ignorer soi-même, est-ce posséder la sagesse ou manquer de sagesse » ?

« Manquer de sagesse ».

« Par conséquent, se connaître soi-même, c'est être sage » ?

« Je l'avoue », dit-il.

« Voilà donc, apparemment, ce que recommande l'inscription de Delphes[1] : pratiquer la sagesse et la justice ».

« Apparemment ».

« Mais n'est-ce pas précisément cette même vertu qui nous apprend à redresser » ?

« Oui ».

b « Donc, n'est-il pas vrai, la vertu qui nous apprend à redresser, c'est la justice ; celle qui nous apprend à connaître distinctement et nous-mêmes et les autres, c'est la sagesse » ?

« Apparemment », dit-il.

« Donc, justice et sagesse, c'est la même chose » ?

« Il le paraît ».

« Et de même les cités sont, elles aussi, bien régies, quand les méchants sont punis ».

« Tu dis vrai », répondit-il.

« Et voilà ce qu'est la science politique ».

Il fut encore de cet avis.

« Mais quand un seul homme gouverne bien un État, ne l'appelle-t-on pas tyran et roi » ?

« J'en conviens ».

« N'est-ce pas au moyen de la science royale et tyrannique qu'il gouverne » ?

« Certainement ».

1. Platon, dans *Protagoras*, 343 a, attribue aux sept sages l'origine de l'inscription delphique : « Tous ces hommes, dit-il, furent des admirateurs passionnés et des disciples de l'éducation lacédémonienne, et ce qui prouve bien que leur science était de même sorte, ce sont les mots brefs et mémorables prononcés par chacun d'eux lorsque, s'étant réunis à Delphes, ils voulurent offrir à Apollon, dans son temple, les prémices de leur sagesse, et qu'ils lui consacrèrent les inscriptions que tout le monde répète, « Connais-toi toi-même » et « Rien de trop » (Traduct. A. Croiset, dans la collection Guillaume Budé).

χρηστός ἐστιν ἢ πονηρός, ἐπειδὴ καὶ αὐτὸς ἄνθρωπός ἐστιν ;

Συνεχώρει.

Τὸ δὲ αὐτὸν ἀγνοεῖν σωφρονεῖν ἐστιν ἢ μὴ σωφρονεῖν ;

Μὴ σωφρονεῖν.

Τὸ ἑαυτὸν ἄρα γιγνώσκειν ἐστὶ σωφρονεῖν ;

Φημί, ἔφη.

Τοῦτ᾽ ἄρα, ὡς ἔοικε, τὸ ἐν Δελφοῖς γράμμα παρακελεύεται, σωφροσύνην ἀσκεῖν καὶ δικαιοσύνην.

Ἔοικεν.

Τῇ αὐτῇ δὲ ταύτῃ καὶ κολάζειν ὀρθῶς ἐπιστάμεθα ;

Ναί.

Οὐκοῦν ᾗ μὲν κολάζειν ὀρθῶς ἐπιστάμεθα, δικαιοσύνη b
αὕτη ἐστίν, ᾗ δὲ διαγιγνώσκειν καὶ ἑαυτὸν καὶ ἄλλους, σωφροσύνη ;

Ἔοικεν, ἔφη.

Ταὐτὸν ἄρα ἐστὶ καὶ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη ;

Φαίνεται.

Καὶ μὴν οὕτω γε καὶ αἱ πόλεις εὖ οἰκοῦνται, ὅταν οἱ ἀδικοῦντες δίκην διδῶσιν.

Ἀληθῆ λέγεις, ἔφη.

Καὶ πολιτικὴ ἄρα αὐτή ἐστι.

Συνεδόκει.

Τί δὲ ὅταν εἷς ἀνὴρ ὀρθῶς πόλιν διοικῇ, ὄνομά γε τούτῳ οὐ τύραννός τε καὶ βασιλεύς ;

Φημί.

Οὐκοῦν βασιλικῇ τε καὶ τυραννικῇ τέχνῃ διοικεῖ ;

Οὕτως.

a 2 πονηρός : μοχθηρός Stob. || αὐτὸς om. W || 5 ἐστιν ἢ μὴ σωφρονεῖν B : ἢ οὐ σωφρονεῖν ἐστιν T Stob. et forte W (sed fac. corr.) || 6 μὴ B : οὐ TW Stob. || 9 τὸ : καὶ τὸ W Stob. || 13 ναί B : φημί TW Stob. || b 2 ἄλλους : ἄλλον TW || 5 καὶ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη B : δικαιοσύνῃ σωφροσύνη TW Stob. || 7 καὶ αἱ : καὶ TW || 10 αὐτή Schanz : ἡ αὐτὴ B αὕτη TW || 12 δὲ : δαὶ B || γε om. TW.

c « Et ces sciences, ne sont-elles pas identiques aux précédentes » ?

« Elles le paraissent ».

« Mais quand un particulier gouverne bien sa maison, quel nom lui donne-t-on ? N'est-ce pas celui d'administrateur et de maître » ?

« Oui ».

« Or, lui aussi, est-ce par la justice qu'il administre bien sa maison, ou par une autre science » ?

« Par la justice ».

« C'est donc, selon toute apparence, la même chose, roi, tyran, politique, administrateur, maître, sage, juste ; et c'est une seule et même science que la science royale, tyrannique, politique, despotique, économique, la justice, la sagesse ».

« Il paraît bien qu'il en est ainsi », répondit-il.

« Sera-t-il donc honteux pour un philosophe, lorsqu'un
d médecin parle devant lui de malades, de ne pouvoir suivre ce qu'on expose et d'être incapable d'apporter son avis sur ce qui se dit ou se fait, — de même, si c'est quelque autre professionnel qui parle ? Mais quand c'est un juge, un roi, ou quelqu'autre de ceux que nous venons d'énumérer, ne serait-il pas honteux de ne pouvoir les suivre dans leurs développements et d'être incapable d'apporter son avis sur les sujets qu'ils traitent »[1] ?

« Comment ne serait-il pas honteux, Socrate, en des matières si importantes, de n'avoir aucun avis à donner » ?

« Eh bien ! en tout cela, soutiendrons-nous donc, conti-
e nuai-je, que le philosophe doit-être un pentathle, un homme de second ordre, le second en tout, et inutile tant qu'il y aura quelqu'un d'entre eux, ou plutôt n'affirmerons-nous pas qu'il doit d'abord gouverner sa maison, sans en abandonner la conduite à un autre, et en cela ne pas tenir le

1. L'auteur du dialogue assimile, en somme, la philosophie à la morale et à la politique. On sait que, pour les anciens, la distinction de frontière n'était pas très nette entre politique, économique, morale. Aristote met un lien très étroit entre l'Ethique et la Politique, et il fait de cette dernière la science architectonique à laquelle sont subordonnées la stratégique, l'économique et la rhétorique (*Eth. Nicom.*, A, 1094 a, 26 et suiv.). De par ailleurs, on sait également combien la science politique fut en honneur à l'Académie et qu'avec la dialectique, elle constitua une partie essentielle de l'activité philo-

Καὶ αὗται ἄρ' αἱ αὗταὶ τέχναι εἰσὶν ἐκείναις; c

Φαίνονται.

Τί δ' ὅταν εἷς ὦν ἀνὴρ οἰκίαν διοικῇ ὀρθῶς, τί ὄνομα τούτῳ ἐστίν; οὐκ οἰκονόμος τε καὶ δεσπότης;

Ναί.

Πότερον οὖν καὶ οὗτος δικαιοσύνῃ εὖ ἂν τὴν οἰκίαν διοικοῖ ἢ ἄλλῃ τινὶ τέχνῃ;

Δικαιοσύνῃ.

Ἔστιν ἄρα ταὐτόν, ὡς ἔοικε, βασιλεύς, τύραννος, πολιτικός, οἰκονόμος, δεσπότης, σώφρων, δίκαιος. Καὶ μία τέχνη ἐστὶ βασιλική, τυραννική, πολιτική, δεσποτική, οἰκονομική, δικαιοσύνη, σωφροσύνη.

Φαίνεται, ἔφη, οὕτως.

Πότερον οὖν τῷ φιλοσόφῳ, ὅταν μὲν ἰατρὸς περὶ τῶν d καμνόντων τι λέγῃ, αἰσχρὸν μήθ' ἕπεσθαι τοῖς λεγομένοις δύνασθαι μήτε συμβάλλεσθαι μηδὲν περὶ τῶν λεγομένων ἢ πραττομένων, καὶ ὁπόταν ἄλλος τις τῶν δημιουργῶν, ὡσαύτως· ὅταν δὲ δικαστὴς ἢ βασιλεὺς ἢ ἄλλος τις ὧν νυνδὴ διεληλύθαμεν, οὐκ αἰσχρὸν περὶ τούτων μήτε ἕπεσθαι δύνασθαι μήτε συμβάλλεσθαι περὶ αὐτῶν;

Πῶς δ' οὐκ αἰσχρόν, ὦ Σώκρατες, περί γε τοσούτων πραγμάτων μηδὲν ἔχειν συμβάλλεσθαι;

Πότερον οὖν καὶ περὶ ταῦτα λέγωμεν, ἔφην, πένταθλον e αὐτὸν δεῖν εἶναι καὶ ὕπακρον, [καὶ ταύτης μὲν] τὰ δευτερεῖα δ' ἔχοντα πάντων τὸν φιλόσοφον, καὶ ἀχρεῖον εἶναι ἕως ἂν τούτων τις ᾖ, ἢ πρῶτον μὲν τὴν αὑτοῦ οἰκίαν οὐκ ἄλλῳ ἐπιτρεπτέον οὐδὲ τὰ δευτερεῖα ἐν τούτῳ ἑκτέον,

c 1 ἐκείναις εἰσίν TW || 4 οὐκ om. B || 7 ἄλλῃ : κἄλλῃ B || 9 ταὐτό WB² : τοῦτο BT || 11 δεσποτική om. B || 13 ἔφη οὕτως om. TW || d 1 πότερον B : τί TW || ἰατρὸς B : ὁ ἰατρὸς TW || 2 λεγομένοις : δυναμένοις B¹ (ut uid.) || 3 περὶ — d 4 πραττομένων om. TW || 6 διεληλύθαμεν : διῆλθομεν TW || e 1 ἔφην : ἔφη B || 2 καὶ ταύτης μὲν om. TW || καὶ — e 4 ᾖ secl. Schanz || 3 δ' om. B || 4 ἕως ἂν B : ἕως T ὡς W || τούτων : τοῦτον W || ἢ om. B || 5 ἑκτε**ον B.

second rang, mais qu'il lui faut redresser et juger avec justice, pour que sa maison soit bien administrée » ?

Il fut d'accord avec moi.

« Ensuite, évidemment, soit que ses amis s'en remettent à son arbitrage, soit que la ville lui assigne une affaire
139 a à examiner ou à juger[1], ne serait-il pas honteux, mon ami, qu'en ces conjonctures il se montre un homme de second ou de troisième ordre, plutôt qu'un chef » ?

« Il me le semble ».

« Il s'en faut donc de beaucoup, excellent ami, que la philosophie se confonde avec l'érudition et qu'elle soit l'étude des sciences techniques ».

A ces mots, le savant, tout honteux de ce qu'il avait dit, garda le silence ; l'ignorant déclara que c'était la vérité et les autres applaudirent à mes paroles.

sophique dans l'école platonicienne (cf. Plutarque, *Adv. Coloten.* XXXII, 1126 a).

1. Allusion au double arbitrage en vigueur dans le droit grec : l'arbitrage obligatoire et l'arbitrage privé. Sur cette question, cf. E. Caillemer, *Diaitétai,* in Dict. d'Aremberg et Saglio, II, 1, 124.

ἀλλ᾽ αὐτὸν κολαστέον δικάζοντα ὀρθῶς, εἰ μέλλει εὖ οἰκεῖσθαι αὐτοῦ ἡ οἰκία;

Συνεχώρει δή μοι.

Ἔπειτά γε δήπου ἐάντε οἱ φίλοι αὐτῷ διαίτας ἐπιτρέπωσιν, ἐάντε ἡ πόλις τι προστάττῃ διακρίνειν ἢ δικάζειν, αἰσχρὸν ἐν τούτοις, ὦ ἑταῖρε, δεύτερον φαίνεσθαι ἢ τρίτον 139 a
καὶ μὴ οὐχ ἡγεῖσθαι;

Δοκεῖ μοι.

Πολλοῦ ἄρα δεῖ ἡμῖν, ὦ βέλτιστε, τὸ φιλοσοφεῖν πολυμαθία τε εἶναι καὶ ἡ περὶ τὰς τέχνας πραγματεία.

Εἰπόντος δ᾽ ἐμοῦ ταῦτα ὁ μὲν σοφὸς αἰσχυνθεὶς τοῖς προειρημένοις ἐσίγησεν, ὁ δὲ ἀμαθὴς ἔφη ἐκείνως εἶναι· καὶ οἱ ἄλλοι ἐπῄνεσαν τὰ εἰρημένα.

e 10 τι : τις W || 139 a 4 δεῖ om. B || πολυμαθία B : φιλομαθία T φιλομαθεία W || 5 ἡ del. Schanz || 6 δ᾽ ἐμοῦ : δέ μου W || 7 ἐκείνως B² : ἐκεῖνος BTW.

128

THÉAGÈS

NOTICE

I

LE SUJET

Ce dialogue, de forme dramatique, met en scène trois personnages : Socrate, Démodocos, Théagès. Aucune description ne permet de situer le lieu de la discussion, mais l'entretien s'engage aussitôt sur le sujet qui servira de thème aux interlocuteurs.

Prologue
121 a-122 e.

Démodocos vient de rencontrer Socrate et lui communique ses préoccupations au sujet de son fils Théagès. Ce dernier rêve de devenir savant et voudrait, dans ce but, fréquenter les maîtres du jour, dont la réputation est universelle, les sophistes. Aussi ne cesse-t-il de harceler son père pour qu'il lui donne son autorisation et n'hésite pas à faire les dépenses nécessaires. Mais Démodocos est fort perplexe, car on court de grands risques à se mettre à l'école de tels hommes. Avant de se décider, il est indispensable de réfléchir et de débattre sérieusement la question. Socrate accepte de mettre la chose en délibération, mais pour tirer au clair cette affaire, il désire tout d'abord s'informer du résultat que poursuit Théagès.

Première partie
122 e-125 b.

Théagès veut acquérir la science. Mais quelle science? La science par excellence, celle que le jeune intellectuel désigne purement et simplement par le nom de σοφία. Or, comme toute science a un objet et qu'elle est spécifiée par cet objet, Socrate s'enquiert des projets caressés par le jeune homme et fait avouer à celui-ci qu'il aspire à la domination des cités.

La science politique ou la tyrannie, voilà bien ce que souhaitait Théagès, sans en avoir pris nettement conscience.

Deuxième partie 125 a-127 b.

A quels maîtres faut-il s'adresser pour apprendre une science aussi difficile? Pour n'importe quel art, on se met à l'école des gens de métier. Dans le cas présent, il est donc clair qu'on devra prendre pour éducateurs ceux qui ont exercé ou qui exercent le gouvernement. Quels autres pourraient être compétents en cette matière, si ceux-là même qut ont l'expérience du pouvoir ne le sont pas? — Mais Théagès se souvient des discours qu'on prête à Socrate. Ce dernier affirme continuellement que les hommes politiques ont été incapables de former leurs propres fils. De quelle utilité seraient-ils dès lors à des étrangers?

Troisième partie 127 a-131 a.

Dans l'embarras où l'on se trouve, Théagès propose à Socrate de devenir son maître, et Démodocos appuie la requête de son fils. Socrate n'est-il pas le conseiller le plus sûr? Socrate cependant hésite. D'abord, que pourrait-il enseigner, lui qui ne sait rien, sauf la science de l'amour? Mais surtout, la « voix divine » qui a sur sa vie une influence universelle, autorisera-t-elle ces relations avec Théagès? C'est elle, en effet, qui, en des circonstances analogues, permet à Socrate, ou l'empêche, de recevoir les jeunes gens qui pensent retirer quelque avantage de sa société. Refuser de prendre en considération ce signe divin, c'est se vouer à l'échec, comme en témoigne une multitude d'exemples.

Conclusion 131 a-fin.

Théagès se soumettra à la volonté du Dieu, mais tentera l'expérience. Pour l'instant, il ne prendra point d'autre maître que Socrate, et, s'il plaît à Dieu, il progressera.

II

LA « VOIX DÉMONIQUE »

Le dialogue de *Théagès* a été conçu évidemment en vue de l'épisode final. L'auteur a puisé soit dans la tradition écrite,

soit dans la tradition orale, une série d'anecdotes contées, sans doute, dans le but d'expliquer le merveilleux ascendant exercé par Socrate sur plusieurs de ses disciples, et la nature de son influence. Ces récits, parfois extraordinaires, accréditaient l'opinion que l'infatigable questionneur à la figure de Silène, toujours à l'affût d'une proie nouvelle sur les places publiques ou dans les boutiques d'artisans, sophiste à dégonfler, jeune naïf à mettre en garde contre des chimères, — ne ressemblait pas aux autres hommes. Il avait, prétendait-il, une mission à remplir, il se tenait en relations constantes avec une divinité dont il écoutait religieusement les oracles, il se regardait comme une sorte d'intermédiaire entre Dieu et les hommes. Aux affirmations de Socrate, la renommée, toujours généreuse, ajoutait encore, et, peu à peu, se forma une légende dont nous trouvons un écho dans *Théagès*, légende qui tendait à faire de Socrate un thaumaturge presque autant qu'un maître de sagesse. Pour comprendre la portée du dialogue attribué à Platon, il ne sera pas inutile d'essayer de suivre les transformations progressives du personnage historique.

« Voici, écrit Cicéron, ce que nous avons entendu dire de Socrate et ce qu'il répète lui-même fréquemment dans les livres socratiques : il y a quelque chose de divin qu'il appelle *daemonion* et auquel il obéit : cette chose ne le pousse jamais et, par contre, l'empêche souvent[1] ». Parmi ces livres socratiques, il faut citer en première ligne les dialogues de Platon dont Cicéron reproduit ici un passage. Dans l'*Apologie*, en effet, Socrate explique à ses juges pourquoi il ne s'est jamais mêlé de politique : « Cela tient, dit-il, comme vous me l'avez souvent entendu déclarer et en maint endroit, — à une certaine manifestation d'un dieu ou d'un esprit divin, qui se produit en moi, et dont Mélétos a fait le sujet de son accusation, en s'en moquant. C'est quelque chose qui a commencé dès mon enfance, une certaine voix, qui, lorsqu'elle se fait entendre, me détourne toujours de ce que

1. « Hoc nimirum est illud, quod de Socrate accepimus, quodque ab ipso in libris Socraticorum saepe dicitur, esse diuinum quiddam, quod daemonion appellat, cui semper ipse paruerit, nunquam impellenti, saepe reuocanti » (*De diuinatione*, I, 54).

j'allais faire, sans jamais me pousser à agir[1] ». Tel est bien le caractère de la « voix démonique » d'après les textes platoniciens. Elle retient Socrate quand il est sur le point d'accomplir une action qui ne convient pas. Ainsi lui a-t-elle interdit de se livrer à la politique[2]; elle l'empêche de se lier à certains jeunes gens, tandis que, pour d'autres, elle lui laisse toute liberté[3]. Un jour, Socrate se dispose à quitter un gymnase, « le signe démonique habituel » l'arrête, et bientôt après, Euthydème et Dionysodore entrent pour engager une discussion[4]. Une autre fois, le même avertissement inspire au philosophe de ne pas repasser l'Ilissos avant d'avoir expié par une palinodie ses paroles blasphématoires contre l'amour[5]. Dans tous les cas mentionnés par Platon, remarquons-le, cette voix dirige Socrate seul; elle ne paraît nullement destinée à guider les autres; encore moins se manifeste-t-elle comme un oracle dont le rôle est de révéler l'avenir. La fable du Socrate prophète, que plus tard la légende se complaira à développer, pourrait cependant trouver son point d'attache dans ce passage de *Phèdre* dont on reconnaîtra facilement le ton ironique et plaisant : « Comme je me disposais à passer le fleuve, mon signal divin, celui qui m'est familier, s'est fait sentir (c'est toujours lui qui m'arrête quand je suis sur le point d'agir) : j'ai cru entendre ici une voix qui ne me laisse pas partir avant d'avoir expié, comme si j'avais péché contre la divinité. C'est que je suis devin, non un devin très sérieux, mais comme ceux qui savent mal leurs lettres; j'en sais pourtant assez pour moi-même. Aussi je vois clairement ma faute, tant il est vrai, ami, qu'il y a dans l'âme une puissance divinatoire : tout à l'heure, en effet, quelque chose me troublait, tandis que je parlais... » (242 b-c). Cette faculté de divination dont parle ici Socrate, en songeant peut-être à des intuitions soudaines de l'esprit, favorisait évidemment la croyance à la réalité d'un génie, d'un véritable dieu qui faisait entendre à l'âme de son privilégié des communications oraculaires.

1. *Apologie*, 31 d (Traduction M. Croiset).
2. *Apol. l. c.*, *République* VI, 496 c, d.
3. *Théétète*, 151 a ; *Alcibiade* I, 103 a.
4. *Euthydème*, 272 e.
5. *Phèdre*, 242 b c.

Le témoignage de Xénophon devait confirmer encore cette persuasion. Les *Mémorables* ajoutent aux renseignements de Platon, et leurs affirmations générales pourraient être l'origine des faits extraordinaires colportés dans la suite par des disciples, amis du merveilleux. Deux traits sont à noter : 1° la « voix » n'est pas seulement un frein qui retient Socrate, mais, dans certains cas, elle l'engage aussi, semble-t-il, à intervenir; 2° ce n'est plus seulement Socrate qui est le bénéficiaire de ses conseils, mais, par lui, elle dirige encore tous ceux qui consentent à lui obéir : « On racontait couramment, rapporte l'historien au 1er livre des *Mémorables* (2-6), que Socrate prétendait recevoir un signe divin (τὸ δαιμόνιον ἑαυτῷ σημαίνειν). Ce fut, à mon avis, la cause principale de l'accusation portée contre lui d'introduire de nouvelles divinités. Or, il n'introduisait rien de plus nouveau que tous ceux qui, croyant à la mantique, se servent d'augures, d'oracles, de présages, de sacrifices. Eux ne s'imaginent pas que ces oiseaux ou les êtres qu'ils rencontrent, connaissent ce qui est utile aux devins, mais les dieux signifient par eux leurs pensées. C'est là aussi ce que croyait Socrate. Le vulgaire affirme que les oiseaux ou les êtres que l'on rencontre détournent d'agir ou poussent à l'action. Socrate disait aussi ce qu'il éprouvait : d'après lui, la manifestation divine se traduisait par un signe. Il avertissait un grand nombre de ses familiers de faire telle chose, de s'abstenir de telle autre, sur l'indication qu'il recevait de l'oracle divin. Ceux qui l'écoutaient s'en trouvaient bien; ceux qui lui désobéissaient s'en repentaient. Or, tout le monde conviendra qu'il ne voulait paraître ni sot, ni charlatan aux yeux de ceux qui le fréquentaient. Et il n'eût certes pas manqué de paraître l'un et l'autre, si on avait découvert que ses avertissements, donnés comme venant du dieu, n'étaient que des impostures. Il est donc clair qu'il n'aurait pas fait de prédiction, s'il n'avait cru dire la vérité ». Ce texte suppose visiblement la nature prophétique de Socrate : la « voix démonique » n'inspire pas seulement celui qui a le don de l'entendre, mais, par son interprète, elle exprime aux autres hommes sa volonté[1]. L'*Apologie* nous montre encore Socrate affirmant

1. D'autres textes se rapprochent des témoignages platoniciens.

sa faculté divinatoire et la comparant aux vaticinations de la prêtresse de Delphes : « Comment donc introduirais-je de nouvelles divinités en soutenant que la voix d'un dieu se manifeste à moi et me signifie ce qu'il faut faire? Ceux qui se servent du chant des oiseaux et des oracles des hommes, appuient certainement leurs conjectures sur des voix. Peut-on douter que le tonnerre ne parle et ne soit un très grand augure? La prêtresse de Delphes, sur son trépied, n'annonce-t-elle pas aussi par la voix les oracles qu'elle tient du dieu? Que la divinité possède assurément la prescience de l'avenir et le prédise à qui il lui plaît, tout le monde, ainsi que moi, le dit et le pense. Mais il y en a qui appellent augures, oracles, présages, devins, ceux qui font les prédictions; moi, je l'appelle une chose divine, et je crois, par cette dénomination, user d'un langage plus vrai et plus pieux que ceux qui attribuent aux oiseaux la puissance divine. La preuve que je ne mens pas contre la divinité, la voici : j'ai annoncé à nombre de mes amis les avertissements du dieu. Or, jamais je n'ai été surpris en délit de mensonge » (12, 13)[1].

Toutes ces déclarations supposent, sans doute, bien des anecdotes qui devaient se répandre dans les cercles socratiques et contribuaient à fortifier cette réputation de thaumaturge. Les documents parvenus jusqu'à nous sont relativement sobres. Mais nous savons que la renommée fut, comme toujours, généreuse. « Permulta collecta sunt ab Antipatro, quae mirabiliter a Socrate diuinita sunt », nous apprend Cicéron[2]. Donc, deux cents ans après la mort de Socrate, le stoïcien Antipater avait pu faire une riche collection de ces récits merveilleux : la légende allait s'embellissant et s'amplifiant. Cicéron raconte, par exemple, que le philosophe ayant vu un jour son ami Criton avec un œil bandé, lui demanda ce que c'était. Criton répondit que, se promenant à la campagne, il avait fait plier une branche d'arbre, et la branche s'étant redressée, l'avait frappé à l'œil.

v. g. *Mémorables*, IV, 8, 5; *Banquet* VIII, 5, si toutefois le *Banquet* est authentique.

1. Il semble bien que l'*Apologie* de Xénophon soit authentique, malgré les objections de plusieurs critiques, à la suite de Walckenaer, Voir les raisons en faveur de l'authenticité dans A. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, tome IV[3], pp. 374, 375.

2. *De diuinatione*, I, 54.

Alors Socrate de répliquer : « Aussi, pourquoi ne m'as-tu pas écouté quand je te rappelais? Je venais de recevoir mon présage divin habituel ». Cicéron rapporte encore comment, après la défaite de Délium, alors que Lachès et ses troupes fuyaient, Socrate, qui suivait l'armée, arrivé à un carrefour, s'engagea dans une route différente de celle que prenaient les autres. On lui en demanda la cause : « C'est, dit-il, que le dieu m'en détourne ». Or, ceux qui prirent un autre chemin tombèrent au milieu de la cavalerie ennemie[1]. La même histoire est consignée par Plutarque[2] et développée dans la 1re *Lettre* socratique[3].

Cette lettre est un document assez curieux qui doit dater de l'époque post-aristotélicienne. Socrate est censé répondre à un chef d'État et refuse de quitter Athènes pour se rendre à l'invitation de son correspondant. Ce dernier met sa fortune à la disposition de celui qu'il voudrait pour maître. Mais Socrate méprise l'argent, et la cupidité ne parviendra pas à l'arracher à sa vie habituelle. De plus, il doit remplir une mission à Athènes : « Le dieu m'a imposé ce devoir et il n'est pas étonnant que cela m'attire des haines; mais il ne permet pas que je me désiste. Or, il est préférable de lui obéir. Évidemment, il sait mieux que moi ce qui convient. Quand je voulais venir chez toi, il m'en a empêché et, comme une seconde fois tu me mandais auprès de toi, il m'a interdit de partir. Je n'ose lui résister... Ce qu'on fait suivant l'avis des dieux produit un heureux résultat; en agissant, au contraire, en opposition avec eux, on ne retire aucun profit... Je ne serais pas surpris que tu n'ajoutasses pas foi à mes paroles concernant mon signe divin. Bien d'autres aussi se trouvaient dans tes dispositions d'esprit. Beaucoup ont refusé de me croire à la bataille de Délium... » Ici, l'épistolier relate le fait que nous avons mentionné plus haut, puis il ajoute : « A quelques-uns, j'ai prédit en particulier bien des événements qui devaient se réaliser, grâce à la connaissance que m'en communiquait le dieu[4] ». On glanerait encore d'autres

1. *De diuinatione*, I, 54.
2. *De Genio Socratis*, 11.
3. Hercher, *Epistolographi graeci*, p. 609.
4. Hercher, p. 611 : πολλὰ δὲ καὶ ἰδίᾳ προηγόρευσα ἐνίοις τῶν ἀποδησομένων διδάσκοντος τοῦ θεοῦ.

anecdotes dans le *de Genio Socratis* de Plutarque, mais il est inutile d'insister[1]. Signalons seulement la prophétie concernant l'expédition de Sicile, relatée par Plutarque et par l'auteur de *Théagès*[2]. C'est le seul récit qui soit commun au dialogue et à d'autres sources, encore existantes, relatives au « daimonion » de Socrate.

En tout cas, on se rend aisément compte du milieu où le *Théagès* a été composé. Le Socrate qu'on nous dépeint ici rappelle, sans doute, le Socrate platonicien : le dialogue *Théétète* a été amplement utilisé, comme nous le montrerons plus loin. Mais l'imitateur a surtout retenu le côté merveilleux, étrange même du caractère socratique et il l'a exagéré. Le héros du *Théagès* possède la faculté divinatoire que lui reconnaît Xénophon et en fournit la preuve par une série de faits prodigieux dont son « daimonion » est l'acteur principal et lui-même l'instrument[3]. Mieux encore : de lui s'échappe comme une sorte de vertu, et le seul contact physique de sa personne suffit à communiquer la sagesse. Aristide, fils de Lysimaque, lui avouait un jour : « Je vais te dire Socrate, une chose incroyable, par les dieux, mais pourtant vraie. De toi, je n'ai jamais rien appris, tu ne l'ignores pas. Néanmoins, je progressais quand je me trouvais dans ta compagnie, même si seulement j'étais dans la même maison, sans être dans la même chambre, mais bien plus, si j'étais dans la même chambre, et j'avais l'impression que c'était beaucoup plus encore, lorsqu'étant dans la même chambre que toi, tandis que tu parlais, je te regardais, bien plus que lorsque je portais ailleurs mes regards; mais là où mes progrès devenaient le plus considérables, c'était quand, assis auprès de toi, je me tenais bien près et pouvais te toucher... [4]»

1. Voir, par exemple, l'anecdote du devin Euthyphron, ch. 10. — Maxime de Tyr, dans ses deux dissertations sur le δαιμόνιον Σωκράτους (XIV et XV) suit la tradition xénophontique, mais les histoires qu'il rapporte sont uniquement celles que l'on trouve chez Xénophon et chez Platon.

2. Plutarque, *De Genio Socratis*, 11 ; *Théagès*, 129 c d.

3. Anecdotes de Charmide, 128 d e ; de Timarque, 129 a b c ; de l'expédition de Sicile et d'Ionie, 129 d.

4. *Théagès*, 130 d. — Ce texte pourrait être une imitation du *Banquet* 175 d. Mais ce qui est ici exprimé ironiquement, ou sous forme de symbole, est pris à la lettre dans *Théagès*.

On voit comment la légende avait grandi et comment, peu à peu, un Socrate idéalisé, presque divinisé, à la façon de Pythagore ou d'Empédocle, tendait à se substituer au Socrate de l'histoire. Cette seule considération suffirait à révéler l'époque tardive où fut composé le *Théagès*.

III

L'AUTEUR ET SES PROCÉDÉS LITTÉRAIRES

L'antiquité ne paraît pas avoir mis en doute l'authenticité du *Théagès*. Thrasylle l'adopte dans son catalogue, et le place en tête de la cinquième tétralogie, à côté de *Charmide*, *Lachès*, *Lysis*[1]. L'analogie des situations a, sans doute, commandé le rapprochement de ces dialogues. Le jeune Charmide songe aussi, comme Théagès, à se livrer entièrement à « l'incantation de Socrate »[2], et Lachès vient également avec Lysimaque auprès du sage conseiller, tout comme Démodocos, pour traiter la grave question de l'éducation de leurs fils[3].

Elien, dans un de ses chapitres, cite, probablement de mémoire, ou résume, plusieurs passages de notre dialogue, sans exprimer le moindre soupçon sur son origine, tandis qu'au chapitre suivant, il met en question l'authenticité d'*Hipparque*[4].

Presque tous les critiques modernes tiennent néanmoins pour apocryphe cette œuvre attribuée à Platon[5]. Il est, en

1. Diogène Laërce, III, 59.
2. *Charmide*, 176 b.
3. *Lachès*, 179 a b.
4. *Var. Hist.* VIII, 1 et 2.
5. Presque tous les critiques modernes, depuis Schleiermacher, se sont prononcés contre l'authenticité : Ast, Hermann, Zeller, Ueberweg, Gomperz, Raeder, Bruns, *Das literarische Porträt der Griechen*, Berlin, 1896, p. 345 ; R. Adam, *Ueber die Echtheit und Abfassungzeit des platonischen Alcibiades I*, in *Archiv für Gesch. der Phil.* 1901, p. 63 ; Janell, *op. cit.* ; J. Pavlu, *Der pseudoplatonische Dialog Theages*, in *Wiener Studien*, 1909, pp. 13-37 ; U. von Wilamowitz-Moellendorff, in *Hermes*, 1897, p. 103, note 2 et in *Platon*. I, 114, 184 ; II, 325. — On ne peut guère citer, en faveur de l'authenticité, que Socher, *Über platonische Schriften*. 1820, p. 92 et

effet, bien difficile de rendre le même écrivain responsable de portraits aussi disparates de Socrate, et la conception du « daimonion », telle que l'expose le *Théagès*, diffère par trop de celle des autres dialogues pour croire à l'unité d'auteur[1].

Il nous reste donc à faire ressortir les procédés de rédaction du dialogiste et à essayer de déterminer où fut composé cet écrit.

Le livre VI de la *République* pourrait bien avoir suggéré la première idée du sujet, des personnages, de l'épisode principal. Là, Platon rappelle l'exemple de Théagès, un disciple de Socrate, à propos du petit nombre de vrais philosophes. Ces derniers sont rares. Ce sont quelques esprits distingués que l'éducation a perfectionnés et qui, retirés dans la solitude, doivent leur persévérance dans l'étude de la sagesse au soin qu'ils ont pris de s'éloigner des corrupteurs ; ce sont encore quelques grandes âmes, vivant dans de petits États et qui méprisent les charges publiques ou toute autre profession, pour se consacrer à la philosophie. « D'autres, enfin, sont arrêtés par le même frein qui retient notre ami Théagès. Tout ce qui peut détourner de la philosophie semble avoir conspiré contre lui ; mais ses maladies continuelles l'empêchent de se mêler des affaires et l'obligent à philosopher » (496 b-c). Et aussitôt après, Socrate fait mention du signe démonique : « Pour ma part, il ne me convient guère de parler de ce signe démonique. A peine trouverait-on un autre cas semblable dans le passé » (496 c). Il n'est pas impossible que la lecture de ce passage et le rapprochement entre l'exemple de Théagès et l'exemple du « daimonion », ait fourni à notre dialogiste le thème à développer[2].

L'auteur a utilisé la plupart des textes où Platon signale les interventions de la « voix démonique », mais il a mis surtout à contribution trois œuvres : l'*Apologie*, *Alcibiade I*, *Théétète*.

Nous avons déjà dit comment, à propos du « daimonion »,

Knebel, *Plat. dialogi tres...* 1833, p. 7 et suiv., en Allemagne ; Grote, en Angleterre ; Waddington, en France.

1. D'après C. Ritter, *Untersuchungen über Plato*, p. 94, *Théagès* s'accorde linguistiquement avec les premiers dialogues de Platon, sauf sur un point. Le datif ionien εὐχαῖσι employé à 131 a est caractéristique d'un style platonicien plus tardif.

2. Théagès est encore cité dans l'*Apologie*, 33 e, mais on en parle comme de quelqu'un qui n'existe plus. Son frère Paralos est mentionné comme disciple de Socrate.

le *Théagès* reproduit à peu près littéralement plusieurs lignes de l'*Apologie*. Ailleurs encore, le même ouvrage est à peine démarqué. Il ne sera pas inutile de mettre en regard le modèle et l'imitation pour donner un exemple des procédés rédactionnels du pseudo-Platon. Socrate fait connaître la méthode d'éducation des sophistes qui parcourent les villes, persuadant aux jeunes gens de se mettre à leur école et de leur payer largement leurs leçons :

Apologie, 19 e.

Τούτων γὰρ ἕκαστος, ὦ ἄνδρες, οἷός τ' ἐστίν, ἰὼν εἰς ἑκάστην τῶν πόλεων, τοὺς νέους, οἷς ἔξεστι τῶν ἑαυτῶν πολιτῶν προῖκα συνεῖναι ᾧ ἂν βούλωνται, τούτους πείθουσι τὰς ἐκείνων συνουσίας ἀπολιπόντας σφίσιν συνεῖναι χρήματα διδόντας καὶ χάριν προσειδέναι.

Théagès, 128 a.

Plusieurs sophistes sont cités, comme dans l'*Apologie*, Prodicos, Gorgias, Polos... καὶ ἄλλοι πολλοί, οἳ οὕτω σοφοί εἰσιν ὥστε εἰς τὰς πόλεις ἰόντες πείθουσι τῶν νέων τοὺς γενναιοτάτους τε καὶ πλουσιωτάτους — οἷς ἔξεστι τῶν πολιτῶν ᾧ ἂν βούλωνται προῖκα συνεῖναι — τούτους πείθουσιν ἀπολείποντας τὰς ἐκείνων συνουσίας αὐτοῖς συνεῖναι, προσκατατιθέντας ἀργύριον πάνυ πολὺ μισθόν, καὶ χάριν πρὸς τούτοις εἰδέναι.

Platon, sans doute, se répète parfois, mais avec combien plus de souplesse et moins de servilité! Il suffira, pour s'en convaincre, de comparer aux passages que nous venons de mettre en parallèle le texte de *Protagoras*, 316 c, où la même idée est encore développée.

Rudolf Adam a très clairement montré les ressemblances qui existent entre *Théagès* et *Alcibiade I*[1]. De part et d'autre, le désir de gouverner est exprimé en termes analogues[2]. Le Socrate de *Théagès* fait dépendre le succès de la formation philosophique de son futur disciple, non d'une volonté humaine, mais du bon plaisir de Dieu (130 e), tout comme le Socrate d'*Alcibiade I* déclare à son ami qui veut se dégager de l'asservissement des passions : il ne faut pas dire « Je me libérerai, si tu le veux Socrate », mais « si Dieu le veut » (135 d). Dans les deux écrits, nous trouvons une induction toute semblable. Théagès vient de formuler le souhait

1. *Art. cit.* p. 63.
2. *Théagès* 125 e, *Alcibiade I*, 105 a b c.

d'acquérir la science. Le dialogiste joint aussitôt, d'une façon assez maladroite, le concept de direction, de commandement, à celui de science : cela, sans doute, dans le but d'introduire un thème qui est la reproduction presque littérale d'une page d'*Alcibiade I*[1].

Enfin, le *Théétète* paraît avoir fourni un modèle important. Les rapports entre les deux écrits sont manifestes. En lisant dans *Théagès* (129 e et suiv.) les explications de Socrate sur sa « voix démonique », on ne peut s'empêcher d'y voir une réplique de *Théétète* (150 e et suiv.) : mêmes idées, mêmes exemples, mêmes expressions, une telle concordance ne peut être l'effet d'un pur hasard. Il sera utile ici, croyons-nous, de mettre également les deux passages sous les yeux du lecteur :

Théétète, 150 e, 151 a.	*Théagès*, 129 e, 130 a.
Ὧν εἷς γέγονεν Ἀριστείδης ὁ Λυσιμάχου καὶ ἄλλοι πάνυ πολλοί· οὓς, ὅταν πάλιν ἔλθωσι δεόμενοι τῆς ἐμῆς συνουσίας καὶ θαυμαστὰ δρῶντες, ἐνίοις μὲν τὸ γιγνόμενόν μοι δαιμόνιον ἀποκωλύει συνεῖναι, ἐνίοις δὲ ἐᾷ, καὶ πάλιν οὗτοι ἐπιδιδόασι.	Πολλοῖς μὲν γὰρ ἐναντιοῦται, καὶ οὐκ ἔστι τούτοις ὠφεληθῆναι μετ' ἐμοῦ διατρίβουσιν... πολλοῖς δὲ συνεῖναι μὲν οὐ διακωλύει, ὠφελοῦνται δὲ οὐδὲν συνόντες. Οἷς δ' ἂν συλλάβηται τῆς συνουσίας ἡ τοῦ δαιμονίου δύναμις, οὗτοί εἰσιν ὧν καὶ σὺ ἤσθησαι· ταχὺ γὰρ παραχρῆμα ἐπιδιδόασιν... πολλοὶ δέ, ὅσον ἂν μετ' ἐμοῦ χρόνον ὦσιν, θαυμάσιον ἐπιδιδόασιν, ἐπειδὰν δέ μου ἀπόσχωνται, πάλιν οὐδὲν διαφέρουσιν ὁτουοῦν. Τοῦτό ποτε ἔπαθεν Ἀριστείδης ὁ Λυσιμάχου ὁ τοῦ Ἀριστείδου.

On se rend compte du mode de développement. L'imitateur a conservé certains mots types (συνουσία, συνεῖναι, ἐπιδιδόασι); il en a changé d'autres au moyen d'équivalents (οὐ διακωλύει pour ἐᾷ); il en a transposé quelques-uns (θαυμάσιον ἐπιδιδόασιν remplace θαυμαστὰ δρῶντες), et il s'est contenté d'amplifier légèrement le thème platonicien. Notons encore que l'affirmation socratique du *Théétète* : mes disciples n'ont jamais rien appris de moi (ὅτι παρ' ἐμοῦ οὐδὲν πώποτε μαθόντες, 150 d) est reprise dans *Théagès* et se trouve, cette fois, énoncée précisément par un disciple : ἐγὼ γὰρ ἔμαθον μὲν

1. *Théagès*, 123 d e, 124 a; *Alcibiade I*, 125 b c d.

παρά σου οὐδὲν πώποτε (130 d). Le Socrate de *Théétète*, après avoir cité le cas d'Aristide, ajoutait qu'on pourrait encore en alléguer bien d'autres (καὶ ἄλλοι πάνυ πολλοί); le Socrate de *Théagès* détaille ces πολλοί, en apportant comme preuves des noms et des exemples.

Il apparaît donc que le *Théétète* est vraiment le modèle du *Théagès*, et nous ne pensons pas que l'hypothèse suggérée par Janell soit juste[1]. Pour le critique allemand, *Théagès* aurait précédé *Théétète* et ce dernier dialogue serait une protestation de Platon contre une déformation du caractère de Socrate. *Théétète* serait ainsi une œuvre polémique dirigée contre l'auteur de *Théagès*. Est-il vraisemblable que Platon eût désavoué d'une façon si discrète un écrit qui abusait à ce point du nom de son maître? N'aurait-il pas insisté plus énergiquement sur le sens réel qu'il fallait donner à la déclaration socratique : « De moi, on n'a jamais rien appris », et ne se serait-il pas prononcé plus catégoriquement contre une conception qui tendait à assimiler le philosophe à un véritable thaumaturge?

On comprend, au contraire, que le *Théétète* pouvait fournir un point d'appui à l'interprétation d'un socratique d'époque tardive, ami du merveilleux, et qui commente les thèmes platoniciens en utilisant, d'une part, les thèmes xénophontiques, et, de l'autre, les faits légendaires mis alors en circulation.

Déterminer l'époque précise où fut composé le dialogue est assez difficile. Soit du texte, soit de la langue de l'auteur, on ne saurait inférer aucune conclusion certaine. Le style est bien attique et imite assez heureusement celui de Platon. Janell situe *Théagès* entre l'*Apologie* platonicienne qui a été plagiée et le *Théétète* qui est la réponse de Platon, par conséquent entre 395 et 365. Nous avons dit déjà la fragilité de cette hypothèse. Plus récemment, J. Pavlu[2], après une étude détaillée du dialogue, rejette la position de Janell, et reconnaît que soit l'*Apologie*, soit le *Théétète*, soit *Alcibiade I*, ont été imités. Or, comme suivant le critique, *Alcibiade I* ne peut vraisemblablement dater que de 340/39, ce serait là pour

1. Janell, *Über die Echtheit und Abfassungzeit des Theages*, in *Hermes*, 1901, p. 427-439.

2. J. Pavlu, *Der pseudoplatonische Dialog Theages*, in *Wiener Studien*, 1909, t. 31, p. 13-37.

Théagès, le *terminus post quem*. Combien de temps a-t-il paru après *Alcibiade*? Il est impossible de le décider.

Un indice pourrait, peut-être, cependant nous permettre de hasarder une date approximative. L'idée d'une domination mondiale semble préoccuper l'esprit de l'écrivain. Le souhait le plus ardent de Théagès est d'exercer la tyrannie sur tous les hommes, et, chose notable, d'être même, si possible, divinisé : εὐξαίμην μὲν ἂν οἶμαι ἔγωγε τύραννος γενέσθαι, μάλιστα μὲν πάντων ἀνθρώπων, εἰ δὲ μή, ὡς πλείστων... ἔτι δέ γε ἴσως μᾶλλον θεὸς γενέσθαι (125 e, 126 a). L'auteur ferait-il allusion à un fait encore récent, et le souvenir du jeune roi de Macédoine qui avait bouleversé le monde grec et barbare par ses exploits extraordinaires et qui s'était vu un jour décerner les honneurs de la divinité, hanterait-il les imaginations?[1] L'hypothèse nous reporterait à la fin du IIIe siècle, ou au début du IIe. En tout cas, nous pouvons supposer que le dialogue fut écrit longtemps après la mort de Socrate, alors que le philosophe était en train de devenir un personnage de légende. Cette dernière remarque confirme encore la date tardive que nous croyons devoir attribuer au *Théagès*.

IV

LE TEXTE

Les mêmes manuscrits que pour les *Rivaux* ont été utilisés.

1. Durant son expédition d'Egypte en 332-331, Alexandre alla visiter l'oracle d'Ammon en Lybie. A son retour, il garda le silence sur cette entrevue et laissa circuler toutes sortes de légendes. On raconta que, au nom du dieu, le prêtre l'avait salué comme fils de Zeus. Telle fut l'origine des prétentions d'Alexandre au titre de divinité.

THEAGÈS

[ou *Sur la science,* maïeutique.]

DÉMODOCOS, SOCRATE, THÉAGÈS

121 a *Prologue.* Démodocos. — Socrate, j'aurais besoin de te parler un peu en particulier, si tu es libre ; et même, si tu as quelque occupation, à moins qu'elle ne soit trop importante, rends-toi cependant libre pour moi

Socrate. — Mais précisément, je me trouve libre, et du reste pour toi, je le serais bien volontiers. Si tu désires donc me parler, tu le peux.

Démodocos. — Veux-tu que nous allions un peu à l'écart sous le portique de Zeus Libérateur ?

Socrate. — Si tu veux.

b Démodocos. — Allons-y donc. Socrate, tout ce qui pousse m'a l'air de se ressembler, fruits de la terre, animaux en général et l'homme en particulier. Pour les plantes, cela nous est bien facile, à nous tous agriculteurs, de tout disposer avant de planter, et même de planter. Mais quand ce que l'on a planté se met à vivre, les soins à donner alors à ce qui germe sont nombreux, difficiles, pénibles. Il semble également qu'il en soit ainsi quand il s'agit des hommes[1]. Par
c mes propres affaires, je juge aussi des autres. Car voici mon fils : le semer ou l'engendrer, quelle que soit l'expression

1. Traitant de l'éducation, Platon tire souvent ses comparaisons des travaux agricoles. Cf. v. g. *Euthyphron,* 2 d ; *Théétète,* 167 b ; *Républ.,* VI, 491 d ; *Lois,* VI, 765 e. Dans le texte de la *République,* en particulier, il rappelle, ainsi que l'auteur du *Théagès,* de combien de soins on doit entourer la plante, et de même l'enfant, si on veut les voir se développer dans des conditions favorables.

43

ΘΕΑΓΗΣ

[ἢ περὶ σοφίας, μαιευτικός.]

ΔΗΜΟΔΟΚΟΣ, ΣΩΚΡΑΤΗΣ, ΘΕΑΓΗΣ.

ΔΗ. Ὦ Σώκρατες, ἐδεόμην ἄττα σοι ἰδιολογήσασθαι, εἰ **121 a**
σχολή· κἂν εἰ ἀσχολία δὲ μὴ πάνυ τις μεγάλη, ὅμως ἐμοῦ
ἕνεκα ποίησαι σχολήν.

ΣΩ. Ἀλλὰ καὶ ἄλλως τυγχάνω σχολάζων, καὶ δή σοῦ γε
ἕνεκα καὶ πάνυ. Ἀλλ᾽ εἴ τι βούλει λέγειν, ἔξεστι.

ΔΗ. Βούλει οὖν δεῦρο εἰς τὴν τοῦ Διὸς τοῦ ἐλευθερίου
στοὰν ἐκποδὼν ἀποχωρήσωμεν ;

ΣΩ. Εἰ σοὶ δοκεῖ.

ΔΗ. Ἴωμεν δή. Ὦ Σώκρατες, πάντα τὰ φυτὰ κιν- **b**
δυνεύει τὸν αὐτὸν τρόπον ἔχειν, καὶ τὰ ἐκ τῆς γῆς φυό-
μενα καὶ τὰ ζῷα τά τε ἄλλα καὶ ἄνθρωπος. Καὶ γὰρ ἐν
τοῖς φυτοῖς ῥᾷστον ἡμῖν τοῦτο γίγνεται, ὅσοι τὴν γῆν
γεωργοῦμεν, τὸ παρασκευάσασθαι πάντα τὰ πρὸ τοῦ
φυτεύειν καὶ αὐτὸ τὸ φυτεῦσαι· ἐπειδὰν δὲ τὸ φυτευθὲν
βιῷ, μετὰ τοῦτο θεραπεία τοῦ φύντος καὶ πολλὴ καὶ
χαλεπὴ καὶ δύσκολος γίγνεται. Οὕτω δὲ ἔχειν ἔοικε καὶ τὸ
περὶ τῶν ἀνθρώπων· ἀπὸ τῶν ἐμαυτοῦ ἐγὼ πραγμάτων **c**
τεκμαίρομαι καὶ ἐς τἆλλα. Καὶ γὰρ ἐμοὶ ἡ τοῦ υἱέος

121 a 1 ἰδιολογήσασθαι : διαλογίσασθαι Cobet || 3 ἕνεκα : -κεν B || **b** 1 πάντα — c 5 δεδιότι habet Stob. W. H. II, 212 || punct. post δή Cobet : post σώκρατες codd. || 3 ἄνθρωπος Schanz : ἄνθρωπος codd. Stob. || 6 ἐπειδὰν : ἐπὰν L Stobaei || **c** 2 τἆλλα : τὰ ἄλλα T.

qu'il faille employer, a été la chose la plus facile du monde, mais son éducation est pénible et je suis dans des craintes continuelles à son sujet. Sans parler de bien d'autres choses, l'envie qui le prend actuellement m'effraie beaucoup. — Car ce n'est pas une envie vulgaire, mais elle est périlleuse : — le voilà, en effet, Socrate, qui désire, comme il le dit, devenir
d un sage. Probablement quelques-uns de ses camarades, de notre dème, qui descendent à la ville, lui tournent la tête par les discours qu'ils lui rapportent ; il s'est mis à les jalouser et, depuis longtemps, il me tracasse pour que je m'occupe de lui et paye quelque sophiste qui le rende sage[1]. Pour moi ce n'est pas tant la question d'argent qui
122 a me préoccupe, mais j'estime qu'il ne court pas un risque médiocre. Jusqu'ici, je l'ai retenu par de bonnes paroles ; je ne le puis pourtant pas davantage et je crois qu'il est préférable de lui céder, pour qu'il n'aille pas fréquenter à mon insu quelqu'un qui le corrompe. Voilà donc pourquoi je suis venu aujourd'hui : pour le mettre en relations avec un de ceux qui passent pour sophistes. Tu nous arrives à point, toi l'homme que je désirais le plus consulter sur cette affaire où je dois me décider. Par conséquent, si tu as un conseil à me donner relatif à ce que tu viens de m'entendre exposer, tu le
b peux et tu le dois.

Socrate. — Or çà, Démodocos, le conseil, on le dit, du moins, est une chose sacrée[2]. Et si jamais conseil le fut, c'est bien celui que tu viens chercher. Un homme, en effet, ne pourrait délibérer sur rien de plus divin que sur l'éducation, la sienne et celle de ses proches. Mais tout d'abord, enten-

1. On voit, d'après les dialogues de Platon, par exemple le *Protagoras*, quel attrait les sophistes exerçaient sur les jeunes gens. C'est contre cette vogue que réagit Socrate.

2. Cf. *Lettre* V, 321 c. — Le proverbe reçoit différentes interprétations comme l'explique la scholie qui commente ce passage : le conseil est dit sacré, soit parce que beaucoup se refusent à le donner à cause de la responsabilité qu'ils redoutent, et par crainte de profaner un objet vénérable : ἐπειδὴ καταφεύγουσιν ὥσπερ εἰς τὰ ἱερὰ θέλοντες συμβουλεύεσθαι οἱ ἄνθρωποι..., soit parce qu'on loue le bon conseil à l'égal d'une chose sainte : ἄλλοι δέ φασιν ἔπαινον φέρειν τῆς συμβουλῆς τὴν παροιμίαν· εἶναι γὰρ αὐτὴν θείαν καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον. C'est ce second sens que, d'après le scoliaste, Aristophane aurait adopté dans sa comédie, aujourd'hui perdue, qui avait pour titre *Amphiaraos*.

τουτουί, εἴτε φυτείαν εἴτε παιδοποιίαν δεῖ αὐτὴν ὀνομάζειν, πάντων ῥᾴστη γέγονεν, ἡ δὲ τροφὴ δύσκολός τε καὶ ἀεὶ ἐν φόβῳ περὶ αὐτοῦ δεδιότι. Τὰ μὲν οὖν ἄλλα πολλὰ ἂν εἴη λέγειν, ἡ δὲ νῦν παροῦσα ἐπιθυμία τούτῳ πάνυ με φοβεῖ — ἔστι μὲν γὰρ οὐκ ἀγεννής, σφαλερὰ δέ — ἐπιθυμεῖ γὰρ δὴ οὗτος ἡμῖν, ὦ Σώκρατες, ὥς φησι, σοφὸς γενέσθαι. Δοκῶ γάρ μοι, τῶν ἡλικιωτῶν τινὲς αὐτοῦ καὶ d
δημοτῶν, εἰς τὸ ἄστυ καταβαίνοντες, λόγους τινὰς ἀπομνημονεύοντες διαταράττουσιν αὐτόν, οὓς ἐζήλωκεν καὶ πάλαι μοι πράγματα παρέχει, ἀξιῶν ἐπιμεληθῆναί με ἑαυτοῦ καὶ χρήματα τελέσαι τινὶ τῶν σοφιστῶν, ὅστις αὐτὸν σοφὸν ποιήσει. Ἐμοὶ δὲ τῶν μὲν χρημάτων καὶ ἔλαττον
μέλει, ἡγοῦμαι δὲ τοῦτον οὐκ εἰς μικρὸν κίνδυνον ἰέναι οἳ 122 a
σπεύδει. Τέως μὲν οὖν αὐτὸν κατεῖχον παραμυθούμενος· ἐπειδὴ δὲ οὐκέτι οἷός τέ εἰμι, ἡγοῦμαι κράτιστον εἶναι πείθεσθαι αὐτῷ, ἵνα μὴ πολλάκις ἄνευ ἐμοῦ συγγενόμενός τῳ διαφθαρῇ. Νῦν οὖν ἥκω ἐπ' αὐτὰ ταῦτα, ἵνα τῷ τούτων τῶν σοφιστῶν δοκούντων εἶναι συστήσω τουτονί. Σὺ οὖν ἡμῖν εἰς καλὸν παρεφάνης, ᾧ ἂν ἐγὼ μάλιστα ἐβουλόμην περὶ τῶν τοιούτων μέλλων πράξειν συμβουλεύσασθαι. Ἀλλ' εἴ τι ἔχεις συμβουλεύειν ἐξ ὧν ἐμοῦ
ἀκήκοας, ἔξεστί τε καὶ χρή. b

ΣΩ. Ἀλλὰ μὲν δή, ὦ Δημόδοκε, καὶ λέγεταί γε συμβουλὴ ἱερὸν χρῆμα εἶναι. Εἴπερ οὖν καὶ ἄλλη ἡτισοῦν ἐστιν ἱερά, καὶ αὕτη ἂν εἴη, περὶ ἧς σὺ νῦν συμβουλεύῃ· οὐ γὰρ ἔστι περὶ ὅτου θειοτέρου ἂν ἄνθρωπος βουλεύσαιτο, ἢ περὶ παιδείας καὶ αὐτοῦ καὶ τῶν αὐτοῦ οἰκείων.

c 3 τουτουί : τούτου Stob. || 4 ῥᾴστη γέγονεν, ἡ δὲ τροφὴ TW Stob. : ῥᾴστη· γέγονε δὲ τροφὴ B || 5 ἀεὶ om. Stob. || πολλὰ ἂν : πολὺ ἂν ἔργον Cobet || **d** 1 δοκῶ γάρ μοι : δοκεῖ γάρ μοι susp. Estienne δοκεῖν γάρ μοι Cobet || 5 αὐτὸν W : αὐτῶν BT || 6 καὶ secl. Cobet || **122 a** 1 μέλει : μέλλει T || τοῦτον : τούτων T || μικρὸν : μακρὸν W || 2 σπεύδει ⟨σπεύδοντα⟩ Schanz || 7 ἂν : δὴ Cobet || 8 ⟨τι⟩πράξειν Cobet || **b** 1 post χρή add. συμβουλεύσασθαι W || 4 νῦν σὺ W || συμβουλεύῃ TW : -λεύει (ει in ras.) B.

dons-nous sur ce que nous croyons être le sujet de notre délibération, de peur que je ne comprenne peut-être une
c chose, toi une autre, et qu'après avoir longtemps causé, nous ne nous apercevions d'avoir été tous deux ridicules, moi qui conseille, toi qui consultes, en pensant à des choses toutes différentes.

Démodocos. — Tu me sembles bien parler Socrate, et c'est ainsi qu'il faut faire.

Socrate. — Oui j'ai bien parlé, mais pas tout à fait cependant : je vais modifier un peu ma proposition. Il me vient, en effet, à l'esprit que ce jeune homme pourrait bien ne pas désirer ce que nous imaginons, mais toute autre chose, et
d alors il serait bien plus absurde pour nous de délibérer sur un objet qui ne serait pas le sien. Ce qui me paraît donc le mieux, c'est de commencer par lui et de nous informer de ce qu'il désire.

Démodocos. — Oui, peut-être bien vaut-il mieux faire comme tu dis.

Socrate. — Eh bien voyons, quel est le beau nom de ce jeune homme ? Comment l'appelons-nous ?

Démodocos. — Son nom est Théagès, Socrate.

I. La Science que désire Théagès.

Socrate. — Certes c'est un beau nom que tu as donné à ton fils, Démodocos, le nom digne d'une chose sainte [1]. Or
e çà, Théagès, dis-moi, tu désires, prétends-tu, devenir sage, et tu supplies ton père de te mettre en relations avec un homme qui te rendra tel ?

Théagès. — Oui.

Socrate. — Et tu appelles sages, les savants en quelque matière que ce soit, ou les ignorants ?

Théagès. — Les savants, évidemment.

Socrate. — Eh quoi ! ton père ne t'a-t-il pas fait ins-

1, C'est le père qui choisissait le nom de ses fils et le leur imposait le septième ou le dixième jour après la naissance. Il avait le droit de le changer plus tard. Parmi les noms grecs, les composés où entrent le mot θεός sont très nombreux (cf. Ch. Morel, art. *Nomen*, in Dictionnaire d'Aremberg et Saglio, IV, 1, 88). — Ici, Théagès signifie soit celui qui est consacré, voué à Dieu, soit celui qui vénère ou aime Dieu.

Πρῶτον μὲν οὖν ἐγώ τε καὶ σὺ συνομολογήσωμεν τί ποτε οἰόμεθα τοῦτο εἶναι περὶ οὗ βουλευόμεθα· μὴ γὰρ πολλάκις ἐγὼ μὲν ἄλλο τι αὐτὸ ὑπολαμβάνω, σὺ δὲ ἄλλο, c κἄπειτα πόρρω που τῆς συνουσίας αἰσθώμεθα γελοῖοι ὄντες, ἐγώ τε ὁ συμβουλεύων καὶ σὺ ὁ συμβουλευόμενος, μηδὲν τῶν αὐτῶν ἡγούμενοι.

ΔΗ. Ἀλλά μοι δοκεῖς ὀρθῶς λέγειν, ὦ Σώκρατες, καὶ ποιεῖν χρὴ οὕτω.

ΣΩ. Καὶ λέγω γε ὀρθῶς, οὐ μέντοι παντάπασί γε· σμικρὸν γάρ τι μετατίθεμαι. Ἐννοῶ γὰρ μὴ καὶ ὁ μειρακίσκος οὗτος οὐ τούτου ἐπιθυμεῖ οὗ ἡμεῖς αὐτὸν οἰόμεθα ἐπιθυμεῖν, ἀλλ' ἑτέρου, εἶτ' αὖ ἡμεῖς ἔτι ἀτοπώτεροι d ὦμεν περὶ ἄλλου του βουλευόμενοι. Ὀρθότατον οὖν μοι δοκεῖ εἶναι ἀπ' αὐτοῦ τούτου ἄρχεσθαι, διαπυνθανομένους ὅ τι καὶ ἔστιν οὗ ἐπιθυμεῖ.

ΔΗ. Κινδυνεύει γοῦν οὕτω βέλτιστον εἶναι ὡς σὺ λέγεις.

ΣΩ. Εἰπὲ δή μοι, τί καλὸν ὄνομα τῷ νεανίσκῳ; Τί αὐτὸν προσαγορεύωμεν;

ΔΗ. Θεάγης ὄνομα τούτῳ, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Καλόν γε, ὦ Δημόδοκε, τῷ υἱεῖ τὸ ὄνομα ἔθου καὶ ἱεροπρεπές. Εἰπὲ δὴ ἡμῖν, ὦ Θέαγες, ἐπιθυμεῖν φῂς e σοφὸς γενέσθαι, καὶ ἀξιοῖς σου τὸν πατέρα τόνδε ἐξευρεῖν ἀνδρός τινος συνουσίαν τοιούτου, ὅστις σε σοφὸν ποιήσει;

ΘΕ. Ναί.

ΣΩ. Σοφοὺς δὲ καλεῖς πότερον τοὺς ἐπιστήμονας, περὶ ὅτου ἂν ἐπιστήμονες ὦσιν, ἢ τοὺς μή;

ΘΕ. Τοὺς ἐπιστήμονας ἔγωγε.

ΣΩ. Τί οὖν; Οὐκ ἐδιδάξατό σε ὁ πατὴρ καὶ ἐπαίδευσεν

c 1 ὑπολαμβάνω : -βάνων Cobet || 2 συνουσίας : συνηθείας W || αἰσθώμεθα : -θόμεθα W || 8 τι om. W || 9 ἐπιθυμεῖ : -θυμῇ Ven. 184 || d 2 ὀρθότατον : -θώτατον W || 7 καλὸν : καὶ Richards secl. Baiter || 8 προσαγορεύωμεν : -ρεύομεν W -γορεύω Richards || e 8 καὶ ἐπαίδευσεν secl. Cobet.

truire et former comme le sont ici tous les autres fils de bonne famille, je veux dire dans la grammaire, l'art de la cithare, la lutte et autres exercices ?[1]

THÉAGÈS. — Mais si.

123 a SOCRATE. — Tu crois donc qu'il y a encore une science qui te manque, et qu'il conviendrait à ton père de s'en préoccuper pour toi ?

THÉAGÈS. — Oui, certainement.

SOCRATE. — Quelle est-elle ? Dis-le nous pour que nous puissions te satisfaire.

THÉAGÈS. — Il le sait bien, lui, Socrate, car je le lui ai souvent répété, mais il fait exprès de te parler comme s'il ignorait l'objet de mes désirs. C'est par toutes ces belles raisons qu'il me combat et ne veut me confier à personne.

SOCRATE. — Mais jusqu'ici, c'est à lui seul que tu as parlé,
b sans témoins pour ainsi dire. Eh bien ! prends-moi pour témoin, et, en ma présence, révèle cette science objet de tes désirs. Voyons, si tu désirais celle qui apprend à diriger les vaisseaux et si je venais à te demander : « Théagès, quelle est la science qui te manque et à propos de laquelle tu reproches à ton père de ne pas vouloir te confier à ceux qui te rendraient savant ? » Que me répondrais-tu ? Quelle est-elle ? N'est-ce pas celle du pilote ?

THÉAGÈS. — Oui.

c SOCRATE. — Et si tu désirais la science qui rend habile à diriger les chars et adressais à ce sujet des reproches à ton père, quand je demanderais quelle est cette science, quelle réponse me ferais-tu ? Tu dirais que c'est la science du cocher, n'est-ce pas ?

THÉAGÈS. — Oui.

1. Tels étaient, en effet, les principales étapes de l'éducation athénienne au ve siècle. Les γράμματα désignent la lecture, l'écriture et l'étude des poètes. Aux γράμματα s'ajoutait bientôt la μουσική (au sens strict), qui comprenait le chant et le maniement de la flûte et de la lyre. Le maître de musique était le κιθαριστής (de κίθαρις, lyre en usage dans les écoles). Enfin à la musique succédait la gymnastique, enseignée par le pédotribe : l'enfant était formé dans la palestre aux exercices de la lutte, de la course, du saut et du lancement du disque et du javelot, en un mot aux exercices dont la réunion composait le pentathle (cf. P. GIRARD, art. *Education* in d'Aremberg et Saglio, I, 1, 462 et suiv.). Voir *Alcib.*, I, 106 e.

ἅπερ ἐνθάδε οἱ ἄλλοι πεπαίδευνται, οἱ τῶν καλῶν κἀγαθῶν πατέρων ὑεῖς, οἷον γράμματά τε καὶ κιθαρίζειν καὶ παλαίειν καὶ τὴν ἄλλην ἀγωνίαν ;

ΘΕ. Ἐμέ γε.

ΣΩ. Ἔτι οὖν οἴει τινὸς ἐπιστήμης ἐλλείπειν, ἧς 123 a
προσήκει ὑπὲρ σοῦ τὸν πατέρα ἐπιμεληθῆναι ;

ΘΕ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Τίς ἐστιν αὕτη ; εἰπὲ καὶ ἡμῖν, ἵνα σοι χαρισώμεθα.

ΘΕ. Οἶδεν καὶ οὗτος, ὦ Σώκρατες· ἐπεὶ πολλάκις ἐγὼ αὐτῷ εἴρηκα· ἀλλὰ ταῦτα ἐξεπίτηδες πρὸς σὲ λέγει, ὡς δὴ οὐκ εἰδὼς οὗ ἐγὼ ἐπιθυμῶ. Τοιαῦτα γὰρ ἕτερα καὶ πρὸς ἐμὲ μάχεταί τε καὶ οὐκ ἐθέλει με οὐδενὶ συστῆσαι.

ΣΩ. Ἀλλὰ τὰ μὲν ἔμπροσθέν σοι ἦν πρὸς τοῦτον ῥηθέντα ὥσπερ ἄνευ μαρτύρων λεγόμενα· νυνὶ δὲ ἐμὲ b
ποίησαι μάρτυρα, καὶ ἐναντίον ἐμοῦ κάτειπε, τίς ἐστιν αὕτη ἡ σοφία ἧς ἐπιθυμεῖς. Φέρε γάρ, εἰ ἐπεθύμεις ταύτης ᾗ οἱ ἄνθρωποι τὰ πλοῖα κυβερνῶσι, καὶ ἐγώ σε ἐτύγχανον ἀνερωτῶν· « ὦ Θέαγες, τίνος ἐνδεὴς ὢν σοφίας μέμφῃ τῷ πατρί, ὅτι οὐκ ἐθέλει σε συνιστάναι παρ᾽ ὧν ἂν σὺ σοφὸς γένοιο ; » τί ἄν μοι ἀπεκρίνω ; τίνα αὐτὴν εἶναι ; ἆρα οὐ κυβερνητικήν ;

ΘΕ. Ναί.

ΣΩ. Εἰ δὲ ἐπιθυμῶν ταύτην τὴν σοφίαν εἶναι σοφὸς ᾗ c
τὰ ἅρματα κυβερνῶσιν, εἶτ᾽ ἐμέμφου τῷ πατρί, ἐμοῦ αὖ ἐρωτῶντος τίς ἐστιν αὕτη ἡ σοφία, τίνα ἂν ἀπεκρίνω αὐτὴν εἶναι ; ἆρ᾽ οὐχὶ ἡνιοχικήν ;

ΘΕ. Ναί.

ΣΩ. Ἧς δὲ δὴ νῦν τυγχάνεις ἐπιθυμῶν, πότερον ἀνώνυμός τίς ἐστιν ἢ ἔχει ὄνομα ;

e 10 γράμματά : γράμμά W || **123 a** 1 ἐλλείπειν B^2TW : -λιπειν B || 4 καὶ om. W || 7 αὐτῷ ἐγὼ W || 8 ἕτερα W et i. m. B : ἔτι B ἔτι καὶ ἕτερα T || 9 οὐδενὶ : οὐδὲν W || **b** 2 ἐναντίον B^2TW : -τίων B || 3 ἐπιθυμεῖς : ἐπεθύμεις Coisl. || 6 ἐθέλει : ἐθέλῃ B.

Socrate. — Eh bien ! celle que tu désires présentement, n'a-t-elle point de nom, ou en a-t-elle un ?

Théagès. — A mon avis, elle en a un.

Socrate. — Mais alors la connais-tu sans connaître son nom, ou sais-tu également le nom ?

Théagès. — Le nom également.

Socrate. — Quel est-il ? Parle.

d Théagès. — Mais quel autre nom pourrait-on lui donner, Socrate, sinon celui de science ?

Socrate. — L'art de conduire les chevaux n'est-ce pas aussi une science ? Serait-ce, d'après toi, une ignorance ?

Théagès. — Évidemment non.

Socrate. — C'est donc une science ?

Théagès. — Oui,

Socrate. — A quoi nous sert-elle ? Ne nous apprend-elle pas à gouverner un attelage ? [1]

Théagès. — Oui.

Socrate. — Et l'art du pilote, n'est-ce pas une science aussi ?

Théagès. — Je le crois bien

Socrate. — N'est-ce point elle qui nous apprend à gouverner des vaisseaux ?

Théagès. — Oui, elle-même.

Socrate. — Eh bien ! celle que tu désires, quelle science est-elle ? Que nous apprend-elle à gouverner ?

e Théagès. — A mon avis, ce sont les hommes.

Socrate. — Les malades ?

Théagès. — Non pas.

Socrate. — C'est, en effet, le rôle de la médecine, n'est-ce pas ?

Théagès. — Oui.

Socrate. — Mais saurions-nous gouverner par elle les chœurs de chanteurs ?

Théagès. — Non.

Socrate. — C'est, en effet, le rôle de la musique.

Théagès. — Parfaitement.

1. Tout ce passage, jusqu'à 124 c, est un remaniement et une adaptation d'*Alcibiade* I, 125 b, c, d. Les exemples sont identiques : exemples du cocher, du pilote, des malades, des chefs de chœurs, des moissonneurs... et la terminologie elle-même se ressent en très grande partie du procédé d'imitation. Voir notice, p. 139.

ΘΕ. Οἶμαι ἔγωγε ἔχειν.

ΣΩ. Πότερον οὖν αὐτὴν μὲν οἶσθα, οὐ μέντοι τό γε ὄνομα, ἢ καὶ τὸ ὄνομα;

ΘΕ. Καὶ τὸ ὄνομα ἔγωγε.

ΣΩ. Τί οὖν ἔστιν; εἰπέ.

ΘΕ. Τί δὲ ἄλλο, ὦ Σώκρατες, αὐτῇ ὄνομά τις φαίη d
ἂν εἶναι ἀλλ' ἢ σοφίαν;

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ ἡ ἡνιοχεία σοφία ἐστίν; ἢ ἀμαθία δοκεῖ σοι εἶναι;

ΘΕ. Οὐκ ἔμοιγε.

ΣΩ. Ἀλλὰ σοφία;

ΘΕ. Ναί.

ΣΩ. Ἦι τί χρώμεθα; Οὐχ ᾗ ἵππων ἐπιστάμεθα ζεύγους ἄρχειν;

ΘΕ. Ναί.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ ἡ κυβερνητικὴ σοφία ἐστίν;

ΘΕ. Ἔμοιγε δοκεῖ.

ΣΩ. Ἆρ' οὐχ αὕτη ᾗ πλοίων ἐπιστάμεθα ἄρχειν;

ΘΕ. Αὕτη μὲν οὖν.

ΣΩ. Ἧς δὲ δὴ σὺ ἐπιθυμεῖς ἡ σοφία τίς ἐστιν; ᾗ τίνος ἐπιστάμεθα ἄρχειν;

ΘΕ. Ἐμοὶ μὲν δοκεῖ, ᾗ τῶν ἀνθρώπων. e

ΣΩ. Μῶν ᾗ τῶν καμνόντων;

ΘΕ. Οὐ δῆτα.

ΣΩ. Ἰατρικὴ γὰρ αὕτη ἐστίν. Ἦ γάρ;

ΘΕ. Ναί.

ΣΩ. Ἀλλ' ᾗ τῶν ᾀδόντων ἐπιστάμεθα ἐν τοῖς χοροῖς ἄρχειν;

ΘΕ. Οὔ.

ΣΩ. Μουσικὴ γὰρ αὕτη γε;

ΘΕ. Πάνυ γε.

d 3 ἡνιοχεία : -γίαB || 6 σοφία : σοφίᾳ T || 13 οὐχ αὕτη B² : οὐκ αὐτὴ BTW || 15 ᾗ B²TW : η B || e 1 ᾗ edd. : ἡ codd. (et sic e 2) || 9 μουσικὴ P 1812 : -σικῆς BTW.

Socrate. — Mais nous apprendrait-elle à gouverner ceux qui se livrent aux exercices gymniques ?

Théagès. — Non.

Socrate. — Car c'est le rôle de la gymnastique ?

Théagès. — Oui.

Socrate. — Alors, c'est elle qui nous apprend à gouverner ceux qui font quoi ? Tâche de préciser comme j'ai fait pour les exemples précédents.

124 a Théagès. — Ceux qui habitent la cité, me semble-t-il.

Socrate. — Les malades n'habitent-ils pas aussi la cité ?

Théagès. — Sans doute, mais je ne parle pas d'eux seulement. Je parle encore de tous les autres qui se trouvent dans la ville.

Socrate. — Est-ce que je comprends bien de quelle science tu parles ? Tu ne m'as pas l'air de dire celle qui nous apprend à gouverner les moissonneurs ou les vendangeurs, ou les planteurs, ou les semeurs, ou les batteurs, car c'est par la science de l'agriculture que nous les gouvernons, n'est-ce pas ?

Théagès. — Oui.

Socrate. — Ni, je suppose, celle qui nous apprend à gou-
b verner tous ceux qui manient la scie, la tarière, le rabot ou le tour ; ce n'est pas celle-là dont tu parles, car celle-là, n'est-ce pas la menuiserie ?

Théagès. — Oui.

Socrate. — Peut-être alors, est-ce celle qui embrasse tout ce monde, les agriculteurs, les menuisiers, tous les artisans, ainsi que les simples particuliers, hommes et femmes. Voilà peut-être la science dont tu parles.

Théagès. — Elle-même, Socrate. Depuis si longtemps c'est elle que je veux dire.

Socrate. — Pourrais-tu me dire si Egisthe, le meurtrier
c d'Agamemnon, gouvernait à Argos ces gens dont tu parles, artisans et particuliers, hommes et femmes, tous ensemble, ou d'autres que ceux-là ?

Théagès. — Non, mais ceux-là.

Socrate. — Et encore, Pélée, fils d'Eaque[1], ne gouvernait-il pas à Phthie ces mêmes gens ?

1. Pélée, roi d'Egine, tua par mégarde son frère Phocos, s'expatria et vint à la cour d'Eurytion, roi de Phthiotide. Il épousa la fille d'Eurytion, puis, plus tard, la nymphe Thétis.

ΣΩ. Ἀλλ' ᾗ τῶν γυμναζομένων ἐπιστάμεθα ἄρχειν ;

ΘΕ. Οὔ.

ΣΩ. Γυμναστικὴ γάρ αὕτη γε ;

ΘΕ. Ναί.

ΣΩ. Ἀλλ' ᾗ τῶν τί ποιούντων ; προθυμοῦ εἰπεῖν, ὥσπερ ἐγὼ σοὶ τὰ ἔμπροσθεν.

ΘΕ. Ἧι τῶν ἐν τῇ πόλει, ἔμοιγε δοκεῖ. 124 a

ΣΩ. Οὐκοῦν ἐν τῇ πόλει εἰσὶ καὶ οἱ κάμνοντες ;

ΘΕ. Ναί, ἀλλ' οὐ τούτων λέγω μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων τῶν ἐν τῇ πόλει.

ΣΩ. Ἆρά γε μανθάνω ἣν λέγεις τέχνην ; Δοκεῖς γάρ μοι λέγειν οὐχ ᾗ τῶν θεριζόντων ἐπιστάμεθα ἄρχειν καὶ τρυγώντων καὶ τῶν φυτευόντων καὶ σπειρόντων καὶ ἁλοώντων· αὕτη μὲν γὰρ γεωργική, ᾗ τούτων ἄρχομεν· ἢ γάρ ;

ΘΕ. Ναί.

ΣΩ. Οὐδέ γε οἶμαι ᾗ τῶν πριζόντων καὶ τρυπώντων b καὶ ξεόντων καὶ τορνευόντων συμπάντων ἐπιστάμεθα ἄρχειν, οὐ ταύτην λέγεις· αὕτη μὲν γὰρ οὐ τεκτονική ;

ΘΕ. Ναί.

ΣΩ. Ἀλλ' ἴσως ᾗ τούτων τε πάντων καὶ αὐτῶν τῶν γεωργῶν καὶ τῶν τεκτόνων καὶ τῶν δημιουργῶν ἁπάντων καὶ τῶν ἰδιωτῶν καὶ τῶν γυναικῶν καὶ ἀνδρῶν, ταύτην ἴσως λέγεις τὴν σοφίαν.

ΘΕ. Ταύτην πάλαι, ὦ Σώκρατες, βούλομαι λέγειν.

ΣΩ. Ἔχεις οὖν εἰπεῖν, Αἴγισθος ὁ Ἀγαμέμνονα ἀπο- c κτείνας ἐν Ἄργει ἆρα τούτων ἦρχεν ὧν σὺ λέγεις, τῶν τε δημιουργῶν καὶ ἰδιωτῶν καὶ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν συμπάντων, ἢ ἄλλων τινῶν ;

ΘΕ. Οὔκ, ἀλλὰ τούτων.

ΣΩ. Τί δὲ δή ; Πηλεὺς ὁ Αἰακοῦ ἐν Φθίᾳ οὐ τῶν αὐτῶν τούτων ἦρχεν ;

e 14 ναί om. W || 124 a 7 τρυγώντων : τῶν τρυγ- T² || b 1 πριζόντων : πριόντων Cobet || 3 alterum οὐ om. Schanz || c 6 δὲ : δαὶ B.

Théagès. — Oui.

Socrate. — Et Périandre[1], fils de Cypsèle ? Il gouvernait à Corinthe. Ne l'as-tu pas entendu dire ?

Théagès. — Si certes.

Socrate. — Et ce sont toujours ces gens-là qu'il gouvernait dans sa ville ?

d Théagès. — Oui.

Socrate. — Et Archélaos[2], fils de Perdiccas, qui commande depuis peu la Macédoine, ne crois-tu pas qu'il gouverne ces mêmes individus ?

Théagès. — Je le crois.

Socrate. — Et Hippias[3], fils de Pisistrate, qui a gouverné ici même, sur qui, penses-tu, s'étendait son gouvernement ? Sur ceux-là aussi, n'est-ce pas ?

Théagès. — Évidemment.

Socrate. — Pourrais-tu me dire quel est le nom qu'on donne à Bacis, à Sibylle[4] et à notre Amphilytos ?[5]

Théagès. — Quel autre, Socrate, que celui de devins ?

e Socrate. — Tu dis vrai. Mais pour ceux-ci maintenant, tâche de répondre de même ; quel nom vaut à Hippias et à Périandre le gouvernement qu'ils exercent ?

Théagès. — Celui de tyrans, je suppose. Quel autre, en effet ?

Socrate. — Donc quiconque désire gouverner tous les hommes de la cité, ne désire-t-il pas le même gouvernement que ces derniers, le gouvernement tyrannique, et ne veut-il pas être tyran ?

Théagès. — Il le paraît.

Socrate. — Voilà donc ce que tu affirmes désirer ?

Théagès. — Apparemment, d'après mes paroles.

Socrate. — Mauvais sujet ! C'est donc le désir de devenir

125 a notre tyran qui t'inspirait depuis longtemps les reproches

1. Périandre est compté parmi les sept sages de la Grèce, au moins dans un grand nombre de listes (cf. Diels, *Die Fragm. der Vorsok.*, II, 73[a]).

2. Sur Archélaos, cf. *Alcibiade* II, 141 d, note.

3. Sur Hippias, cf. le dialogue *Hipparque*.

4. Les noms de Bacis et Sibylle ne désignent pas un individu, mais une classe de personnages inspirés. Cf. pseudo-Aristote, *Problemata*, 30 A, 8954 a, 36. Βάκις était un surnom de Pisistrate. Voir Rohde, *Psyché* II, p. 63 et suiv.

5. Amphilytos d'Acarnanie, contemporain d'Onomacrite. Hérodote

ΘΕ. Ναί.

ΣΩ. Περίανδρον δὲ τὸν Κυψέλου ἄρχοντα ἐν Κορίνθῳ ἤδη ἀκήκοας γενέσθαι;

ΘΕ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Οὐ τῶν αὐτῶν τούτων ἄρχοντα ἐν τῇ αὐτοῦ πόλει;

ΘΕ. Ναί. d

ΣΩ. Τί δέ; Ἀρχέλαον τὸν Περδίκκου, τὸν νεωστὶ τοῦτον ἄρχοντα ἐν Μακεδονίᾳ, οὐ τῶν αὐτῶν ἡγῇ τούτων ἄρχειν;

ΘΕ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Ἱππίαν δὲ τὸν Πεισιστράτου ἐν τῇδε τῇ πόλει ἄρξαντα τίνων οἴει ἄρξαι; οὐ τούτων;

ΘΕ. Πῶς γὰρ οὔ;

ΣΩ. Εἴποις ἂν οὖν μοι τίνα ἐπωνυμίαν ἔχει Βάκις τε καὶ Σίβυλλα καὶ ὁ ἡμεδαπὸς Ἀμφίλυτος;

ΘΕ. Τίνα γὰρ ἄλλην, ὦ Σώκρατες, πλήν γε χρησμῳδοί;

ΣΩ. Ὀρθῶς λέγεις. Ἀλλὰ καὶ τούσδε μοι οὕτω πειρῶ e ἀποκρίνασθαι, τίνα ἐπωνυμίαν ἔχει Ἱππίας καὶ Περίανδρος διὰ τὴν αὐτὴν ἀρχήν;

ΘΕ. Οἶμαι μὲν τύραννοι· τί γὰρ ἄλλο;

ΣΩ. Οὐκοῦν ὅστις ἐπιθυμεῖ τῶν ἀνθρώπων τῶν ἐν τῇ πόλει συμπάντων ἄρχειν, τῆς αὐτῆς ἀρχῆς τούτοις ἐπιθυμεῖ, τυραννικῆς, καὶ τύραννος εἶναι;

ΘΕ. Φαίνεται.

ΣΩ. Οὐκοῦν ταύτης ἐπιθυμεῖν σὺ φῄς;

ΘΕ. Ἔοικέν γε ἐξ ὧν ἐγὼ εἶπον.

ΣΩ. Ὦ μιαρέ, τυραννεῖν ἄρα ἡμῶν ἐπιθυμῶν πάλαι ἐμέμφου τῷ πατρί, ὅτι σε οὐκ ἔπεμπεν εἰς [διδασκάλου] 125 a

c 12 αὐτοῦ B : αὐτοῦ TW || d 2 δὲ : δαὶ B || 3 τοῦτον P. 1812 : τούτων BTW secl. Estienne || 7 τίνων : τίνα W || e 3 αὐτὴν : αὐτῶν Baiter || 9 ἐπιθυμεῖν : -θυμεῖς (sed ν s. l.) B || 125 a 1 διδασκάλου secl. Schleiermacher.

que tu adressais à ton père, parce qu'il ne t'envoyait pas à l'école de quelque maître en tyrannie ? Et toi, Démodocos, qui connais depuis longtemps le désir de ton fils et ne manques pas d'endroit où l'envoyer, toi qui aurais pu faire de lui un artiste en la science qu'il désire, n'as-tu pas honte, avec tout cela, de ne pas consentir et de lui refuser ? Mais à présent, tu le vois, puisqu'en ma présence il t'accuse, délibérons ensemble, toi et moi, à qui nous pourrions l'envoyer, et quel maître il pourrait fréquenter pour devenir un habile tyran.

b DÉMODOCOS. — Oui, par Zeus, Socrate, délibérons, car sur ce sujet, on a besoin, je crois, d'un conseil sérieux.

SOCRATE. — Laisse, mon bon. Interrogeons-le d'abord avec soin.

DÉMODOCOS. — Interroge donc.

II. Les maîtres de la science politique.

SOCRATE. — Que penserais-tu, Théagès, si nous invoquions le témoignage d'Euripide? Euripide dit, en effet, quelque part : [1]

Habiles sont les tyrans par la fréquentation des gens habiles.

Si donc on demandait à Euripide : « Euripide, c'est par la
c fréquentation des gens habiles que, d'après toi, les tyrans sont habiles? » Comme s'il disait :

Habiles sont les laboureurs par la fréquentation des gens habiles,

et si nous lui demandions : « des gens habiles en quoi? » Que nous répondrait-il? Pas autre chose, n'est-ce pas, que : « des gens habiles dans la science de l'agriculture » ?

THÉAGÈS. — Pas autre chose que cela.

SOCRATE. — Et s'il disait :

Habiles sont les cuisiniers par la fréquentation des gens habiles,

(I, 62) cite de lui un oracle à Pisistrate. L'auteur de *Théagès* l'appelle *notre* Amphilytos (ὁ ἡμεδαπός), parce que, suppose-t-on, le titre de citoyen athénien avait été accordé à ce devin (cf. HILLER v. GAERTRINGEN, au mot *Amphilytos*, in Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der Klass. Alt.* I, 2, 1941).

1. Platon (*Républ.* VIII, 568 a) attribue également ce vers à Euripide, et Aristophane y fait certainement allusion, en songeant, lui aussi à Euripide, dans *Thesmophoriazusae*, 21. Cependant, le scoliaste d'Aristophane, au passage indiqué, affirme que la citation

τυραννοδιδασκάλου τινός ; Καὶ σύ, ὦ Δημόδοκε, οὐκ αἰσχύνει πάλαι εἰδὼς οὗ ἐπιθυμεῖ οὗτος, καὶ ἔχων ὅθι πέμψας αὐτὸν δημιουργὸν ἂν ἐποίησας τῆς σοφίας ἧς ἐπιθυμεῖ, ἔπειτα φθονεῖς τε αὐτῷ καὶ οὐκ ἐθέλεις πέμπειν ; Ἀλλὰ νῦν, δρᾷς ; ἐπειδὴ ἐναντίον ἐμοῦ κατείρηκέ σου, κοινῇ βουλευώμεθα ἐγώ τε καὶ σύ, ἐς τίνος ἂν αὐτὸν πέμποιμεν καὶ διὰ τὴν τίνος συνουσίαν σοφὸς ἂν γένοιτο τύραννος ;

ΔΗ. Ναὶ μὰ Δία, ὦ Σώκρατες, βουλευώμεθα δῆτα, ὡς b δοκεῖ γέ μοι βουλῆς δεῖν περὶ τούτου οὐ φαύλης.

ΣΩ. Ἔασον, ὠγαθέ. Διαπυθώμεθα αὐτοῦ πρῶτον ἱκανῶς.

ΔΗ. Πυνθάνου δή.

ΣΩ. Τί οὖν ἄν, εἰ Εὐριπίδῃ τι προσχρησαίμεθα, ὦ Θέαγες ; Εὐριπίδης γάρ πού φησι

σοφοὶ τύραννοι τῶν σοφῶν συνουσίᾳ·

εἰ οὖν ἔροιτό τις τὸν Εὐριπίδην· ὦ Εὐριπίδη, τῶν τί σοφῶν συνουσίᾳ φῂς σοφοὺς εἶναι τοὺς τυράννους ; ὥσπερ ἂν εἰ c εἰπόντα

σοφοὶ γεωργοὶ τῶν σοφῶν συνουσίᾳ,

ἠρόμεθα· τῶν τί σοφῶν, τί ἂν ἡμῖν ἀπεκρίνατο ; ἆρ' ἂν ἄλλο τι ἢ τῶν τὰ γεωργικά ;

ΘΕ. Οὔκ, ἀλλὰ τοῦτο.

ΣΩ. Τί δέ ; εἰ εἶπε

σοφοὶ μάγειροι τῶν σοφῶν συνουσίᾳ,

a 3 αἰσχύνει BW : -χύνῃ TB² (η s. l.) || ὅθι : ὅποι Bekker οἷ Cobet || 5 φθονεῖς τε : φθονεῖσθαι W || 7 βουλευώμεθα B² : -λευόμεθα BTW || ἐς τίνος Bekker : ἐστιν οἱ B ἔστιν οἷ B²TW ἐς τίνα Coisl. || b 1 βουλευώμεθα : -λευόμεθα W || 3 διαπυθώμεθα : -θόμεθα W || 6 προσχρησαίμεθα : -σόμεθα W || 8 συνουσίᾳ : -σία W (et sic c 3, c 8, c 13, d 4) || c 4 ἠρόμεθα B²TW : ἠρώμεθα B || τί ἂν ἡμῖν ἀπεκρίνατο BTW : τί ἂν οἴει αὐτὸν ἀποκρίνασθαι i. m. γρ B²T²W² || 7 δέ : δαὶ B.

et que nous lui demandions : « des gens habiles en quoi ? » Que nous répondrait-il ? « Dans la science culinaire », n'est-il pas vrai ?

Théagès. — Oui.

Socrate. — Et s'il nous disait :

Habiles sont les lutteurs par la fréquentation des gens habiles,

à notre demande : « des gens habiles en quoi ? », ne répon-
d drait-il pas : « des gens habiles à lutter » ?

Théagès. — Oui.

Socrate. — Et puisqu'il dit :

Habiles sont les tyrans par la fréquentation des gens habiles,

à notre demande : « de quelle sorte d'habileté, veux-tu parler, Euripide ? » Que répondrait-il ? Par quoi expliquerait-il cette habileté ?

Théagès. — Ma foi, je n'en sais rien.

Socrate. — Veux-tu que je te le dise ?

Théagès. — Si tu veux bien.

Socrate. — Par la science qu'Anacréon reconnaissait à Kallikritè. Ne sais-tu pas la chanson ?

Théagès. — Si certes.

Socrate. — Eh bien ! voilà donc la société que tu désires,
e celle d'un homme qui exerce le même art que Kallikritè, fille de Kyanè [1], et qui « sache les choses tyranniques », comme d'elle l'affirme le poète, et cela, pour devenir, toi aussi, notre tyran et celui de la cité ?

Théagès. — Voilà longtemps que tu railles, Socrate, et que tu me plaisantes.

Socrate. — Comment, n'est-ce pas cette science qui te permettrait de gouverner tous tes concitoyens ? Et ce faisant, que serais-tu, sinon un tyran ?

est de Sophocle, et il semble l'avoir lue dans la tragédie, aujourd'hui perdue, qui avait pour titre *Ajax de Locrus*. Plusieurs auteurs anciens confirment le renseignement du scoliaste (v. g. Aristid. II, 288, 2 ; Aulu-Gelle, XIII, 68 ; Liban. *Epist.* 33. Voir G. Wagner, *Fragmenta Euripidis*, édit. Didot, p. 871).

1. Kyanè était la fille de Liparos l'ancien roi des Ausoniens, et l'épouse d'Eole. Avec sa fille Kallikritè, elle passait pour habile dans l'art du gouvernement et exerça le pouvoir sur une partie des Etats de Liparos. Cf. Diod. V, 7.

εἰ ἠρόμεθα· τῶν τί σοφῶν, τί ἂν ἡμῖν ἀπεκρίνατο; οὐχ ὅτι τῶν μαγείρων;

ΘΕ. Ναί.

ΣΩ. Τί δ', εἰ

σοφοὶ παλαισταὶ τῶν σοφῶν συνουσίᾳ

εἶπεν, εἰ ἠρόμεθα· τῶν τί σοφῶν, ἆρα οὐκ ἂν τῶν παλαίειν ἔφη; d

ΘΕ. Ναί.

ΣΩ. Ἐπειδὴ δὲ εἶπε

σοφοὶ τύραννοι τῶν σοφῶν συνουσίᾳ,

ἡμῶν ἐρωτώντων· τῶν τί σοφῶν λέγεις, ὦ Εὐριπίδη; τί ἂν φαίη; Ποῖα ἂν εἶναι ταῦτα;

ΘΕ. Ἀλλά μὰ Δι' οὐκ οἶδ' ἔγωγε.

ΣΩ. Ἀλλὰ βούλει ἐγώ σοι εἴπω;

ΘΕ. Εἰ σὺ βούλει.

ΣΩ. Ταῦτ' ἐστὶν ἅπερ ἔφη Ἀνακρέων τὴν Καλλικρίτην ἐπίστασθαι· ἢ οὐκ οἶσθα τὸ ᾆσμα;

ΘΕ. Ἔγωγε.

ΣΩ. Τί οὖν; Τοιαύτης τινὸς καὶ σὺ συνουσίας ἐπιθυμεῖς ἀνδρός, ὅστις τυγχάνει ὁμότεχνος ὢν Καλλικρίτῃ e τῇ Κυάνης καὶ « ἐπίσταται τυραννικά », ὥσπερ ἐκείνην ἔφη ὁ ποιητής, ἵνα καὶ σὺ ἡμῖν τύραννος γένῃ καὶ τῇ πόλει;

ΘΕ. Πάλαι, ὦ Σώκρατες, σκώπτεις καὶ παίζεις πρός με.

ΣΩ. Τί δέ; Οὐ ταύτης φῂς τῆς σοφίας ἐπιθυμεῖν, ᾗ πάντων ἂν τῶν πολιτῶν ἄρχοις; Τοῦτο δὲ ποιῶν ἄλλο τι ἢ τύραννος ἂν εἴης;

c 10 τῶν μαγείρων: τῶν μαγειρικῶν i. m. γρ W² τῶν τὰ μαγειρικά Hirschig || d 6 φαίη: φαίην B² s. l. || ποῖα ἂν TW: ποῖα ἃ B ποῖα Hermann || 7 ἔγωγε TW et s. l. B²: ἐγε B || 10 καλλικρίτην Ang. c. 1. 4: -κρήτην BTW || 13 σὺ om. W || e 1 καλλικρίτῃ Ang. c. 1. 4: -κρήτῃ BTW || 2 κυάνης B: κυανῆς TW || 3 καὶ τῇ B¹T: ἐν τῇ W et ἐν s. l. B².

Théagès. — Oui vraiment, je pourrais souhaiter, je crois, devenir tyran, sinon de tous les hommes, du moins de la
126 a plupart! Du reste, toi aussi, je suppose, et tout le monde, — et peut-être plus encore devenir dieu! Mais ce n'est pas là ce que j'affirmais désirer[1].

Socrate. — Qu'est-ce donc alors que tu désires? Ne disais-tu pas que tu désirais gouverner tes concitoyens?

Théagès. — Non par la force, ni à la façon des tyrans, mais de leur plein consentement, comme ont fait les autres, les hommes célèbres de la cité.

Socrate. — Veux-tu dire comme Thémistocle, Périclès, Cimon et tous ceux qui se sont illustrés dans la vie politique?

Théagès. — Oui, par Zeus, voilà ceux dont je parle.

Socrate. — Eh bien! si tu désirais devenir habile en
b équitation, à qui croirais-tu devoir t'adresser pour être un bon cavalier? Serait-ce à d'autres qu'à des écuyers?

Théagès. — Non, par Zeus.

Socrate. — Et encore à ceux qui sont bons en cet art, qui ont des chevaux, et montent fréquemment, soit les leurs, soit beaucoup d'autres?

Théagès. — C'est clair.

Socrate. — Et si c'était dans l'art de lancer le javelot que tu voulais devenir habile? Ne croirais-tu pas acquérir cette habileté en t'adressant à de bons tireurs, à ceux qui ont des javelots, s'en servent souvent et d'un grand nombre,
c que ce soient les leurs ou ceux des autres?

Théagès. — Il me le semble.

Socrate. — Dis-moi donc : puisque c'est en politique que tu veux te rendre habile, penses-tu le devenir en t'adressant à d'autres qu'à ces politiques qui, à la fois, sont compétents en ces matières, ont souvent dirigé leur propre cité, ainsi que beaucoup d'autres, et sont en relations avec les États

1. Cf. *Alcib.* I, 105 a, b, c, mais surtout *Alcib.* II, 141 c. Le rapport est ici peut-être encore plus étroit avec ce second dialogue. Tandis que dans *Alcib.* I, il est question du désir de commander, de gouverner d'une façon générale, *Théagès* et *Alcib.* II parlent d'exercer la tyrannie (τύραννος γενέσθαι). Brünnecke, dans sa dissertation *De Alcibiade II qui fertur Plalonis,* fait remarquer l'étrangeté du mot εὐξαίμην dans *Théagès* : le jeune homme exprime ainsi son vœu d'obtenir la tyrannie. Ce mot se trouve uniquement à cet endroit du dialogue. Pour formuler le même souhait, la *République*

ΘΕ. Εὐξαίμην μὲν ἄν, οἶμαι, ἔγωγε τύραννος γενέσθαι, μάλιστα μὲν πάντων ἀνθρώπων, εἰ δὲ μή, ὡς πλείστων· καὶ σύ γ' ἄν, οἶμαι, καὶ οἱ ἄλλοι πάντες ἄνθρωποι — ἔτι δέ 126 a
γε ἴσως μᾶλλον θεὸς γενέσθαι — ἀλλ' οὐ τούτου ἔλεγον ἐπιθυμεῖν.

ΣΩ. Ἀλλὰ τί δή ἐστί ποτε οὗ ἐπιθυμεῖς; Οὐ τῶν πολιτῶν φῂς ἄρχειν ἐπιθυμεῖν;

ΘΕ. Οὐ βίᾳ γε οὐδ' ὥσπερ οἱ τύραννοι, ἀλλ' ἑκόντων, ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι οἱ ἐν τῇ πόλει ἐλλόγιμοι ἄνδρες.

ΣΩ. Ἆρά γε λέγεις ὥσπερ Θεμιστοκλῆς καὶ Περικλῆς καὶ Κίμων καὶ ὅσοι τὰ πολιτικὰ δεινοὶ γεγόνασιν;

ΘΕ. Νὴ Δία τούτους λέγω.

ΣΩ. Τί οὖν; Εἰ τὰ ἱππικὰ ἐτύγχανες ἐπιθυμῶν σοφὸς γενέσθαι, παρὰ τίνας ἂν ἀφικόμενος ᾤήθης δεινὸς ἔσεσθαι b
ἱππεύς; ἢ παρ' ἄλλους τινὰς ἢ τοὺς ἱππικούς;

ΘΕ. Μὰ Δία οὐκ ἔγωγε.

ΣΩ. Ἀλλὰ παρ' αὐτοὺς οὗ τοὺς δεινοὺς ὄντας ταῦτα, καὶ οἷς εἰσί τε ἵπποι καὶ χρῶνται ἑκάστοτε καὶ οἰκείοις καὶ ἀλλοτρίοις πολλοῖς;

ΘΕ. Δῆλον ὅτι.

ΣΩ. Τί δέ, εἰ τὰ ἀκοντιστικὰ σοφὸς ἐβούλου γενέσθαι, οὐ παρὰ τοὺς ἀκοντιστικοὺς ᾧου ἂν ἐλθὼν σοφὸς ἔσεσθαι, τούτους οἷς ἔστι τε ἀκόντια καὶ πολλοῖς καὶ ἀλλοτρίοις καὶ οἰκείοις ἑκάστοτε χρῶνται ἀκοντίοις; c

ΘΕ. Ἔμοιγε δοκεῖ.

ΣΩ. Λέγε δή μοι· ἐπεὶ δὲ δὴ τὰ πολιτικὰ βούλει σοφὸς γενέσθαι, οἴει παρ' ἄλλους τινὰς ἀφικόμενος σοφὸς ἔσεσθαι ἢ τοὺς πολιτικοὺς τούτους, τοὺς αὐτούς τε δεινοὺς ὄντας τὰ πολιτικὰ καὶ χρωμένους ἑκάστοτε τῇ τε αὐτῶν πόλει καὶ ἄλλαις πολλαῖς, καὶ Ἑλληνίσι προσομι-

126 a 1 δέ: δαί B || 4 δή L. 85, 6: δὲ TW δαὶ B || **b** 1 τίνας W: τίνος BT || 5 οἷς εἰσίν τε ἵπποι T^2 et i. m. W: οὗ εἰσί τε ἱππικοὶ BTW || 8 δέ: δαὶ B || **c** 1 ἀκοντίοις secl. Hirschig || 3 ἐπεὶ δὲ: ἐπειδὴ δὲ W.

grecs ou barbares? Ou crois-tu qu'en te liant avec d'autres, tu acquerras l'habileté que possèdent ces hommes compétents, plutôt qu'en te liant avec eux?

d THÉAGÈS. — Mais j'ai entendu rapporter, Socrate, les discours qu'on te prête : ces hommes politiques, d'après toi, ont des fils qui ne valent pas mieux que ceux des cordonniers. Et cela me paraît très exact, autant que j'en puis juger. Je serais donc bien sot, si j'imaginais que l'un d'entre eux pût me communiquer sa science, au lieu d'aider son propre fils, s'il était capable de rendre en cela service à quelque mortel[1].

SOCRATE. — Mais voyons, ô le meilleur des hommes, que ferais-tu si tu avais un fils qui te tourmentât ainsi, qui te
e manifestât son désir de devenir un peintre habile, te reprochât à toi, son père, de refuser de faire des dépenses pour lui dans ce but, — et puis n'aurait que mépris pour les professionnels de cet art, les peintres, et ne voudrait pas prendre leurs leçons? J'en dirais autant des joueurs de flûte, s'il voulait devenir joueur de flûte, ou des joueurs de cithare. Saurais-tu que faire de lui, où l'envoyer, puisqu'il ne veut pas se mettre à l'école des hommes du métier?

THÉAGÈS. — Non par Zeus.

127 a SOCRATE. — Eh bien! voilà ce que tu fais à l'égard de ton père, et tu t'étonnes, et tu lui reproches de ne savoir que faire de toi ni où t'envoyer? Mais nous te mettrons en relations avec qui tu voudras des Athéniens distingués en politique : il s'attachera à toi sans te rien demander. Ainsi, tu n'auras rien à dépenser et tu acquerras beaucoup plus de renom auprès de la foule qu'en t'attachant à tout autre.

et *Alcibiade* I emploient le terme ἐλπίζειν ou d'autres semblables, une fois ἐπιθυμεῖν (*Alc.* I, 105 e). Au contraire *Alcibiade* II use fréquemment du verbe εὔχεσθαι, et, en particulier, dans le passage analogue à celui de *Théagès*. Comme, de par ailleurs, ce dernier dialogue paraît être le plus récent, Brunnecke regarde *Alcibiade* II comme un des modèles utilisés par notre auteur.

1. C'est là, on le sait, un des thèmes familiers de Platon. Les hommes politiques n'ont rien négligé pour procurer à leurs fils une éducation soignée. Ils leur ont donné les meilleurs maîtres, mais eux-mêmes ont été incapables de leur communiquer leur propre science. Platon en conclut que cette science n'est pas de celles qu'on puisse transmettre. Cf. *Protagoras*, 319 e et suiv. ; *Alc.* I, 118 d, e ; *Ménon*, 93 c et suiv.

λοῦντας πόλεσι καὶ βαρβάροις; Ἢ δοκεῖς ἄλλοις τισὶ συγγενόμενος σοφὸς ἔσεσθαι ταῦτα ἅπερ οὗτοι, ἀλλ' οὐκ αὐτοῖς τούτοις;

ΘΕ. Ἀκήκοα γάρ, ὦ Σώκρατες, οὓς σέ φασι λέγειν d
τοὺς λόγους, ὅτι τούτων τῶν πολιτικῶν ἀνδρῶν οἱ υἱεῖς οὐδὲν βελτίους εἰσὶν ἢ οἱ τῶν σκυτοτόμων· καί μοι δοκεῖς ἀληθέστατα λέγειν ἐξ ὧν ἐγὼ δύναμαι αἰσθέσθαι. Ἀνόητος ἂν οὖν εἴην εἰ οἰοίμην τινὰ τούτων ἐμοὶ μὲν ἂν παραδοῦναι τὴν αὑτοῦ σοφίαν, τὸν δὲ υἱὸν τὸν αὑτοῦ μηδὲν ὠφελῆσαι, εἴ τι οἷός τ' ἦν εἰς ταῦτα ὠφελεῖν ἄλλον ὁντιναοῦν ἀνθρώπων.

ΣΩ. Τί οὖν ἄν, ὦ βέλτιστε ἀνδρῶν, χρήσαιο σαυτῷ, εἴ σοι ἐπειδὴ γένοιτο υἱὸς τοιαῦτα πράγματα παρέχοι, καὶ φαίη μὲν ἂν ἐπιθυμεῖν ἀγαθὸς γενέσθαι ζωγράφος, καὶ e
μέμφοιτο σοὶ τῷ πατρί, ὅτι οὐκ ἐθέλεις ἀναλίσκειν εἰς αὐτὸν τούτων αὐτῶν ἕνεκα ἀργύριον, τοὺς δὲ δημιουργοὺς αὐτοῦ τούτου, τοὺς ζωγράφους, ἀτιμάζοι τε καὶ μὴ βούλοιτο παρ' αὐτῶν μανθάνειν; ἢ τοὺς αὐλητάς, βουλόμενος αὐλητὴς γενέσθαι, ἢ τοὺς κιθαριστάς; Ἔχοις ἂν αὐτῷ ὅτι χρῷο καὶ ὅποι πέμποις ἄλλοσε μὴ ἐθέλοντα παρὰ τούτων μανθάνειν;

ΘΕ. Μὰ Δία οὐκ ἔγωγε.

ΣΩ. Νῦν οὖν ταὐτὰ ταῦτα αὐτὸς πρὸς τὸν πατέρα 127 a
ποιῶν θαυμάζεις, καὶ μέμφῃ εἰ ἀπορεῖ ὅ τί σοι χρήσηται καὶ ὅποι πέμποι; Ἐπεὶ Ἀθηναίων γε τῶν καλῶν κἀγαθῶν τὰ πολιτικὰ ὅτῳ ἂν βούλῃ συστήσομέν σε, ὅς σοι προῖκα συνέσται· καὶ ἅμα μὲν ἀργύριον οὐκ ἀναλώσεις, ἅμα δὲ πολὺ μᾶλλον εὐδοκιμήσεις παρὰ τοῖς πολλοῖς ἀνθρώποις ἢ ἄλλῳ τῳ συνών.

d 5 οὖν ἄν TW || παραδοῦναι: προδοῦναι W || 9 σαυτῷ: αὑτῷ Schleiermacher secl. Fritzsche || 10 τοιαῦτα: τοσαῦτα Richards || **e** 1 ἄν: δὴ Richards || 2 ἐθέλεις: -λοις ci. Richards || 7 χρῷο: χρῷ|ό, τι B || ὅποι: ὅπῃ W || 8 τούτων: τοῦτον W || **127 a** 2 χρήσηται: -σεται W 3 πέμποι: πέμπῃ Bekker.

III. Socrate, le vrai maître.

Théagès. — Mais quoi Socrate, n'es-tu pas, toi aussi, un de ces hommes distingués? Ah! si tu voulais m'attacher à toi, cela me suffirait et je ne chercherais personne autre.

b Socrate. — Que dis-tu là, Théagès?

Démodocos. — Socrate, en vérité, il ne parle pas trop mal, et, puis, quel plaisir tu me ferais! car, il ne saurait m'échoir aubaine meilleure, à mon gré, que de voir ce garçon se plaire en ta société, et toi l'y accueillir volontiers. Je n'ose vraiment dire à quel point je le souhaite. Mais je vous en supplie tous les deux : toi, consens à t'attacher à lui, et toi, ne cherche pas d'autre maître que Socrate. Ainsi, vous me délivrerez de soucis nombreux et pénibles, car, présentement, je redoute fort pour lui qu'il ne tombe entre c les mains de quelqu'un qui le corrompe[1].

Théagès. — Ne crains plus maintenant pour moi, père, si tu arrives à persuader Socrate de m'accueillir en sa société.

Démodocos. — Tu parles admirablement. Socrate, c'est à toi désormais que s'adresse mon discours. Pour être bref, je suis prêt à te livrer ma personne et tout ce que j'ai de plus cher, pour que, bref, tu en uses à ton gré, si tu accueilles d mon Théagès et lui fais tout le bien dont tu es capable.

Socrate. — Démodocos, ton empressement ne m'étonne pas, du moment où tu crois que je peux être d'un grand secours à ton fils, — car, je ne sais vraiment pas de quoi un homme sensé devrait davantage se préoccuper que de rendre son fils le meilleur possible. Mais d'où t'est venue à toi cette idée que, moi, je serais plus apte à aider ton fils et à faire de lui un bon citoyen, que toi-même, et comment lui, a-t-il pu

1. Un des chefs d'accusation portés contre Socrate, et qui provoqua la condamnation, était que Socrate corrompait la jeunesse (cf. *Apologie*, 24 b; Xénophon, *Mémorables*, I, 1). L'auteur du dialogue, dont l'intention est, sans nul doute, apologétique, insiste ici sur le caractère moral de l'enseignement socratique et veut opposer le philosophe aux sophistes qui, eux, sont les vrais corrupteurs des jeunes gens. Il est fort probable que la réplique de Démodocos est une protestation contre la calomnie répandue à Athènes par les adversaires de Socrate. Ce dernier, dans l'*Apologie*, écrite par Platon, en appelle aux nombreux disciples, et à leurs parents, qui assistent au procès, entre autres au frère de Théagès, Paralos, fils de Démodocos, pour témoigner de la moralité de ses leçons (33 d, e; 34 a, b).

ΘΕ. Τί οὖν, ὦ Σώκρατες; οὐ καὶ σὺ τῶν καλῶν κἀγαθῶν εἶ ἀνδρῶν; Εἰ γὰρ σύ μοι ἐθέλοις συνεῖναι, ἐξαρκεῖ καὶ οὐδένα ἄλλον ζητῶ.

ΣΩ. Τί τοῦτο λέγεις, Θέαγες; b

ΔΗ. Ὦ Σώκρατες, οὐ μέντοι κακῶς λέγει, καὶ ἅμα μὲν ἐμοὶ χαριῇ· ὡς ἐγὼ οὐκ ἔσθ' ὅ τι τούτου μεῖζον ἂν ἔρμαιον ἡγησαίμην, ἢ εἰ οὗτός τε ἀρέσκοιτο τῇ σῇ συνουσίᾳ καὶ σὺ ἐθέλοις τούτῳ συνεῖναι. Καὶ μέντοι καὶ αἰσχύνομαι λέγειν ὡς σφόδρα βούλομαι· ἀλλ' ἐγὼ ἀμφοτέρων ὑμῶν δέομαι, σέ τ' ἐθέλειν τούτῳ συνεῖναι καὶ σὲ μὴ ζητεῖν ἄλλῳ μηδενὶ συγγενέσθαι ἢ Σωκράτει· καί με πολλῶν καὶ φοβερῶν ἀπαλλάξετε φροντίδων. Ὡς νῦν πάνυ φοβοῦμαι ὑπὲρ τούτου, μή τινι ἄλλῳ ἐντύχῃ οἵῳ τοῦτον διαφθεῖραι. c

ΘΕ. Μηκέτι νῦν, ὦ πάτερ, ὑπέρ γ' ἐμοῦ φοβοῦ, εἴπερ οἷός τ' εἶ πεῖσαι τοῦτον τὴν ἐμὴν συνουσίαν προσδέξασθαι.

ΔΗ. Πάνυ καλῶς λέγεις. Ὦ Σώκρατες, πρὸς σὲ δ' ἂν ἤδη εἴη ὁ μετὰ τοῦτο λόγος· ἐγὼ γάρ σοι ἕτοιμός εἰμι, ὡς διὰ βραχέων εἰπεῖν, καὶ ἐμὲ καὶ τὰ ἐμὰ ὡς οἷόν τε οἰκειότατα παρέχειν, ὅτου ἂν δέῃ, ἔμβραχυ, ἐὰν Θεάγη τουτονὶ ἀσπάζῃ τε καὶ εὐεργετῇς ὅ τι ἂν οἷός τε ᾖς. d

ΣΩ. Ὦ Δημόδοκε, τὸ μὲν ἐσπουδακέναι σε οὐ θαυμάζω, εἴπερ οἴει ὑπ' ἐμοῦ μάλιστ' ἂν σοι τοῦτον ὠφεληθῆναι — οὐ γὰρ οἶδα ὑπὲρ ὅτου ἄν τις νοῦν ἔχων μᾶλλον σπουδάζοι ἢ ὑπὲρ υἱέος αὑτοῦ ὅπως ὡς βέλτιστος ἔσται — ὁπόθεν δὲ ἔδοξέ σοι τοῦτο, ὡς ἐγὼ ἂν μᾶλλον τὸν σὸν υἱὸν οἷός τ' εἴην ὠφελῆσαι πρὸς τὸ πολίτην ἀγαθὸν γενέσθαι ἢ σὺ αὐτός, καὶ ὁπόθεν οὗτος ᾠήθη ἐμὲ μᾶλλον ἢ σὲ αὐτὸν ὠφελήσειν, τοῦτο πάνυ θαυμάζω. Σὺ γὰρ

b 1 λέγεις om. B¹ (add. B² i. m.) || 4 τε om. W || ἀρέσκοιτο WB² et γρ T²: ἀρκέσοιτο BT || c 1 διαφθεῖραι: διαφθαρῆναι W || 6 τοῦτο Ven. 189: τοῦτον BTW || ὡς om. B¹ (add. B² i. m.) || d 6 σοι ἔδοξε Priscianus || ἂν: δὴ Richards secl. Cobet || 7 τ' εἴην Priscianus: τε τ' ἦν B τε ἦν T τ' ἦν W.

penser que moi, plutôt que toi, lui viendrais en aide, voilà
e qui m'étonne fort. Tout d'abord, tu es plus âgé que moi ; de plus, tu as exercé à Athènes de nombreuses charges, et les principales[1] ; tu es très considéré par les gens du dème d'Anagyrunte, et dans le reste de la ville, tu l'es plus que personne. En moi, au contraire, vous ne voyez, ni l'un ni l'autre, aucun de ces avantages. Et puis, si notre Théagès méprise la société des hommes politiques et recherche d'autres personnages qui se vantent de former la jeunesse, il y a ici
128 a Prodicos de Céos, Gorgias de Léontium, Polos d'Agrigente, et beaucoup d'autres[2] : ces gens-là sont si habiles que, dans les villes où ils vont, ils persuadent aux jeunes gens les plus nobles et les plus riches, — à ceux qui pourraient s'attacher gratis à qui il leur plairait parmi leurs concitoyens, — ils leur persuadent de laisser ces relations et de s'attacher à eux, en déposant une forte somme comme salaire et en leur témoignant, en outre, de la reconnaissance. C'est un de ceux-là qu'il serait raisonnable de choisir, toi et ton fils,
b mais moi, ce n'est pas raisonnable : je ne sais rien de ces fameuses sciences si belles, quelque désir que j'en eusse, mais comme je ne cesse de le répéter, je me trouve, pour ainsi dire, dépourvu de toute connaissance, sauf d'une toute petite, celle des choses de l'amour[3]. Ah ! pour celle-là, je crois y être expert plus que quiconque de nos devanciers ou de nos contemporains.

Théagès. — Tu vois, père, Socrate n'a pas l'air du tout de me vouloir à son école, car, pour moi, je suis tout prêt
c s'il y consent, — mais il ne nous dit cela que pour plaisanter. Je connais pourtant quelques camarades un peu plus âgés que moi, qui, avant de s'attacher à lui, n'avaient aucune

1. Thucydide (IV, 75, 2) signale un stratège athénien du nom de Démodocos, en 425/4, qui, durant la guerre du Péloponnèse, prit la ville d'Antandros, avec son collègue Aristide. Serait-il identique à l'interlocuteur de Socrate ? Peut-être. En tout cas, le texte présent laisse supposer que le Démodocos mis en scène est un personnage historique bien connu à Athènes.

2. Dans le *Théétète* (151 b), Socrate renvoie également à Prodicos et aux autres sophistes (ἄλλοις σοφοῖς τε καὶ θεσπεσίοις ἀνδράσι) les jeunes gens qui ne peuvent progresser en sa compagnie.

3. Cf. *Banquet*, 177 d : ...ὃς οὐδέν φημι ἄλλο ἐπίστασθαι ἢ τὰ ἐρωτικά...

πρῶτον μὲν πρεσβύτερος εἶ ἐμοῦ, ἔπειτα πολλὰς ἤδη e
ἀρχὰς καὶ τὰς μεγίστας Ἀθηναίοις ἦρξας, καὶ τιμᾷ ὑπὸ
Ἀναγυρασίων τε τῶν δημοτῶν πολὺ μάλιστα καὶ ὑπὸ τῆς
ἄλλης πόλεως οὐδενὸς ἧττον· ἐμοὶ δὲ τούτων οὐδὲν ἐνορᾷ
οὐδέτερος ὑμῶν. Ἔπειτα εἰ ἄρα τῆς μὲν τῶν πολιτικῶν
ἀνδρῶν συνουσίας Θεάγης ὅδε καταφρονεῖ, ἄλλους δέ
τινας ζητεῖ, οἳ παιδεύειν ἐπαγγέλλονται οἷοί τε εἶναι
νέους ἀνθρώπους, ἔστιν ἐνταῦθα καὶ Πρόδικος ὁ Κεῖος
καὶ Γοργίας ὁ Λεοντῖνος καὶ Πῶλος ὁ Ἀκραγαντῖνος καὶ 128 a
ἄλλοι πολλοί, οἳ οὕτω σοφοί εἰσιν, ὥστε εἰς τὰς πόλεις
ἰόντες πείθουσι τῶν νέων τοὺς γενναιοτάτους τε καὶ
πλουσιωτάτους, οἷς ἔξεστι τῶν πολιτῶν ᾧ ἂν βούλωνται
προῖκα συνεῖναι, τούτους πείθουσιν ἀπολείποντας τὰς
ἐκείνων συνουσίας αὐτοῖς συνεῖναι, προσκατατιθέντας
ἀργύριον πάνυ πολὺ μισθόν, καὶ χάριν πρὸς τούτοις
εἰδέναι. Τούτων τινὰς εἰκὸς ἦν προαιρεῖσθαι καὶ τὸν ὑόν
σου καὶ αὐτὸν σέ, ἐμὲ δ' οὐκ εἰκός· οὐδὲν γὰρ τούτων b
ἐπίσταμαι τῶν μακαρίων τε καὶ καλῶν μαθημάτων, ἐπεὶ
ἐβουλόμην ἄν· ἀλλὰ καὶ λέγω δήπου ἀεὶ ὅτι ἐγὼ τυγχάνω,
ὡς ἔπος εἰπεῖν, οὐδὲν ἐπιστάμενος πλήν γε σμικροῦ τινος
μαθήματος, τῶν ἐρωτικῶν. Τοῦτο μέντοι τὸ μάθημα
παρ' ὁντινοῦν ποιοῦμαι δεινὸς εἶναι καὶ τῶν προγεγονότων
ἀνθρώπων καὶ τῶν νῦν.

ΘΕ. Ὁρᾷς, ὦ πάτερ, ὅτι Σωκράτης οὐ πάνυ μοι δοκεῖ
τι [ἔτι] ἐθέλειν ἐμοὶ συνδιατρίβειν; Ἐπεὶ τό γ' ἐμὸν
ἕτοιμον, ἐὰν οὗτος ἐθέλῃ· ἀλλὰ ταῦτα παίζων πρὸς ἡμᾶς c
λέγει. Ἐπεὶ ἐγὼ οἶδα τῶν ἐμῶν ἡλικιωτῶν καὶ ὀλίγῳ
πρεσβυτέρων οἳ πρὶν μὲν τούτῳ συνεῖναι οὐδενὸς ἄξιοι

e 1 μὲν in ras. B || 3 post τε add. καὶ W || 8 κεῖος : κῖος T || 128 a 5 τούτους om. W || ἀπολείποντας : -λιπόντας Cobet || 7 ἀργύριον secl. Schanz || πάνυ πολὺ Beck : πάνυ πολὺν codd. πάμπολυ Cobet || b 3 ἀεὶ : αἰεὶ W || 6 ποιοῦμαι : οἴομαι aut προσποιοῦμαι edd. ἀντιποιοῦμαι Fritzsche ἡγοῦμαι Cobet || 8 ὅτι : ὁ Cobet || μοι om. Richards || 9 τι om. Ven. 189 || ἔτι secl. Bekker || c 1 ἐθέλῃ Coisl. : ἐθέλοι codd. || ἀλλὰ — c 5 χείρους alteri tribuit B.

valeur. Or, après l'avoir fréquenté, en très peu de temps, ils paraissaient surpasser ceux qui leur étaient auparavant supérieurs.

SOCRATE. — Sais-tu donc ce que cela signifie, fils de Démodocos?

THÉAGÈS. — Oui, par Zeus, je sais que, si tu voulais, moi aussi je serais capable de devenir semblable à eux.

d *IV. Le signe démonique.*

SOCRATE. — Non, mon bon, tu n'as pas saisi ce qui en était. Je vais te le dire. Il y a en moi, par la faveur des dieux, un phénomène divin qui m'accompagne et qui a commencé dès mon enfance. C'est une voix qui, lorsqu'elle se manifeste, me signifie toujours de me détourner de l'action que je vais accomplir; jamais elle ne me pousse. Si, lorsqu'un de mes amis me communique quelque projet, la voix se manifeste, c'est la même chose; elle me détourne et m'interdit d'agir. De ces faits, je vous fournirai des témoins. Charmide, vous
e le connaissez, le beau Charmide, le fils de Glaucon : voilà qu'un jour il me confie qu'il doit aller s'exercer dans le stade à Némée[1]. A peine commençait-il à me parler de ce projet d'exercice que la voix se manifeste. Et moi, je le dissuade en lui disant : « Tandis que tu parlais, ma voix, ma voix divine s'est manifestée; renonce donc à cet exercice ». — « Peut-être, répondit-il, te signifie-t-elle que je ne vaincrai pas. Mais même si je ne dois pas vaincre, j'aurai, au moins, gagné de m'être exercé pendant ce temps-là ». Il s'exprima ainsi et prit part à l'exercice. Il vaut la peine de lui demander
129 a quel en fut pour lui le résultat. Si vous voulez, interrogez le frère de Timarque[2], Clitomaque; qu'il vous répète ce que lui dit Timarque, quand il allait tout droit[3] à la mort, lui et Evathlos, le célèbre coureur qui recueillit Timarque fugitif. Il vous dira qu'il lui parla ainsi.

1. Il s'agit, sans doute, d'un concours aux jeux néméens, qui avaient lieu tous les deux ans dans la vallée de Némée et comprenaient un certain nombre d'exercices gymniques et hippiques, entre autres la course (στάδιον).

2. Nous ne pouvons identifier les différents personnages dont il est question dans ce passage, ni déterminer l'événement auquel il est fait allusion. On n'en trouve point de trace chez les historiens anciens.

3. Les lexiques (v. g. Ast), donnent ici au mot εὐθύ le sens de

ἦσαν, ἐπειδὴ δὲ συνεγένοντο τούτῳ, ἐν πάνυ ὀλίγῳ χρόνῳ πάντων βελτίους φαίνονται ὧν πρότερον χείρους.

ΣΩ. Οἶσθα οὖν οἷον τοῦτό ἐστιν, ὦ παῖ Δημοδόκου;

ΘΕ. Ναὶ μὰ Δία ἔγωγε, ὅτι ἐὰν σὺ βούλῃ, καὶ ἐγὼ οἷός τ' ἔσομαι τοιοῦτος γενέσθαι, οἷοίπερ καὶ ἐκεῖνοι.

ΣΩ. Οὔκ, ὠγαθέ, ἀλλά σε λέληθεν, οἷον τοῦτ' ἔστιν, d
ἐγὼ δέ σοι φράσω. Ἔστι γάρ τι θείᾳ μοίρᾳ παρεπόμενον ἐμοὶ ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον δαιμόνιον. Ἔστι δὲ τοῦτο φωνή, ἣ ὅταν γένηται, ἀεί μοι σημαίνει, ὃ ἂν μέλλω πράττειν, τούτου ἀποτροπήν, προτρέπει δὲ οὐδέποτε· καὶ ἐάν τίς μοι τῶν φίλων ἀνακοινῶται καὶ γένηται ἡ φωνή, ταὐτὸν τοῦτο ἀποτρέπει καὶ οὐκ ἐᾷ πράττειν. Καὶ τούτων ὑμῖν μάρτυρας παρέξομαι. Χαρμίδην γὰρ τουτονὶ γιγνώσκετε τὸν καλὸν γενόμενον, τὸν Γλαύκωνος· οὗτός ποτε ἐτύγ- e
χανεν ἐμοὶ ἀνακοινούμενος μέλλων ἀσκήσειν στάδιον εἰς Νεμέαν καὶ εὐθὺς αὐτοῦ ἀρχομένου λέγειν ὅτι μέλλοι ἀσκεῖν, ἐγένετο ἡ φωνή, καὶ ἐγὼ διεκώλυόν τε αὐτὸν καὶ εἶπον ὅτι « λέγοντός σου μεταξὺ γέγονέ μοι ἡ φωνὴ ἡ τοῦ δαιμονίου· ἀλλὰ μὴ ἄσκει ». « Ἴσως », ἔφη, « σημαίνει σοι ὅτι οὐ νικήσω· ἐγὼ δὲ κἂν μὴ μέλλω νικᾶν, γυμνασάμενός γε τοῦτον τὸν χρόνον ὠφεληθήσομαι ». Ταῦτα εἰπὼν ᾔσκει· ἄξιον οὖν πυθέσθαι αὐτοῦ ἃ αὐτῷ συνέβη ἀπὸ ταύτης τῆς ἀσκήσεως. Εἰ δὲ βούλεσθε, τὸν Τιμάρχου 129 a
ἀδελφὸν Κλειτόμαχον ἔρεσθε τί εἶπεν αὐτῷ Τίμαρχος ἡνίκα ἀποθανούμενος ᾔει εὐθὺ [τοῦ δαιμονίου] ἐκεῖνός τε καὶ Εὔαθλος ὁ σταδιοδρομῶν, ὃς Τίμαρχον ὑπεδέξατο φεύγοντα· ἐρεῖ γὰρ ὑμῖν ὅτι εἶπεν αὐτῷ ταῦτα.

c 5 φαίνονται : ἐφαίνοντο Schleiermacher || d 4 γένηται : γίγνηται Richards ex *Apol.* 31 d || ἀεί : αἰεί W || 5 δὲ TB² : om. WB¹ || e 1 γενόμενον : λεγόμενον Cobet || 3 νεμέαν : νεμαίαν B || 4 ἡ om. W || 8 ὠφεληθήσομαι : -λήσομαι Cobet || 129 a 1 βούλεσθε : -λεσθαι B¹ || 2 ἔρεσθε W² (ε supra αι) : ἔρεσθαι BTW¹ || 3 ᾔει : εἴηι i. m. B || τοῦ δαιμονίου seclusi : τοῦ δημίου uel δημοσίου Baiter † εὐθὺ τοῦ δαιμονίου † Burnet || 4 σταδιοδρομῶν : -δρόμος W || 5 εἶπεν : εἶπον W || ταῦτα B : ταυτί TW.

Théagès. — Comment?

Socrate. — « Clitomaque », dit-il, « en vérité, je vais à la mort à présent, pour n'avoir pas voulu écouter Socrate ». Qu'entendait donc Timarque par ces mots, je vais vous le
b conter. Quand Timarque se leva de table avec Philèmon, fils de Philèmonidès, pour aller tuer Nicias, fils d'Héroscamandre, eux seuls connaissaient le complot, mais Timarque, debout, s'adressant à moi : « Que dis-tu, Socrate? fit-il. Buvez vous autres ; moi, il faut que je m'en aille. Je reviendrai dans un moment, s'il plaît à Dieu ». Alors ma voix se manifesta, et je lui répondis : « Ne sors pas, car voici que mon signe divin habituel s'est manifesté ». Il attendit. Peu après, il se disposa
c de nouveau à partir et me dit : « Allons, je m'en vais, Socrate ». Une seconde fois, la voix se manifesta et encore je le forçai de rester. La troisième fois, voulant m'échapper, il se leva sans rien me dire alors, mais à mon insu, et en observant le moment où j'avais l'esprit ailleurs : c'est ainsi qu'il partit et qu'il s'en alla accomplir l'acte qui devait le conduire à la mort. Voilà pourquoi il dit à son frère ce que je viens de vous répéter, qu'il allait à la mort pour n'avoir pas voulu m'écouter. Vous pourrez apprendre encore de ceux qui furent en Sicile, et ils sont nombreux, ce que je leur
d avais annoncé concernant la destruction de l'armée. Pour le passé, il est facile de s'en informer auprès des gens au courant. Mais on peut actuellement mettre le signe à l'épreuve, pour voir s'il dit vrai : en effet, au moment du départ pour l'armée du beau Sannion, le signe s'est manifesté à moi, et Sannion est en marche vers Ephèse et l'Ionie, avec Thrasylle, pour combattre. Je suis persuadé, quant à moi, ou qu'il mourra, ou qu'il subira quelque mal approchant. Pour le reste de l'armée, je suis fort anxieux à son sujet[1].

« contre », « à l'encontre de », mais n'ont que cet exemple de *Théagès* pour le justifier. Serranus signale aussi l'expression εὐθὺ τοῦ δόγματος (*contra decretum*) qu'il prétend tirée d'*Alcibiade II*, mais nous l'avons cherchée en vain dans ce dialogue, et elle n'est pas non plus relevée par Ast. La signification ordinaire du terme est « tout droit » (*recta in*, vel *ad*). Voir un peu plus bas (d, 6). Il nous paraît donc plus probable que τοῦ δαιμονίου est une glose marginale qui indiquait le sujet traité dans ce passage, et qui aura passé dans le texte.

1. Les Athéniens furent, en effet, battus à Ephèse. Cf. Xénophon, *Hellen.*, I, 2, 6-10 ; Plutarque, *Vie d'Alcibiade*, 29.

ΘΕ. Τί;

ΣΩ. « Ὦ Κλειτόμαχε », ἔφη, « ἐγὼ μέντοι ἔρχομαι ἀποθανούμενος νυνί, διότι Σωκράτει οὐκ ἤθελον πείθεσθαι ». Τί δὴ οὖν ποτε τοῦτο εἶπεν ὁ Τίμαρχος; ἐγὼ φράσω. Ὅτε ἀνίστατο ἐκ τοῦ συμποσίου ὁ Τίμαρχος καὶ b Φιλήμων ὁ Φιλημονίδου ἀποκτενοῦντες Νικίαν τὸν Ἡροσκαμάνδρου, ἠπιστάσθην μὲν αὐτῷ μόνῳ τὴν ἐπιβουλήν, ὁ δὲ Τίμαρχος ἀνιστάμενος πρὸς ἐμὲ εἶπεν, « τί λέγεις », ἔφη, « ὦ Σώκρατες; ὑμεῖς μὲν πίνετε, ἐμὲ δὲ δεῖ ποι ἐξαναστῆναι· ἥξω δὲ ὀλίγον ὕστερον, ἐὰν τύχω ». Καί μοι ἐγένετο ἡ φωνή, καὶ εἶπον πρὸς αὐτόν, « μηδαμῶς », ἔφην, « ἀναστῇς· γέγονε γάρ μοι τὸ εἰωθὸς σημεῖον τὸ δαιμόνιον ». Καὶ ὃς ἐπέσχε. Καὶ διαλιπὼν χρόνον αὖθις ὥρμᾶτο ἰέναι, καὶ ἔφη· « εἶμι δή, Σώκρατες ». Αὖθις c ἐγένετο ἡ φωνή· αὖθις οὖν αὐτὸν ἠνάγκασα ἐπισχεῖν. Τὸ τρίτον, βουλόμενός με λαθεῖν, ἀνέστη οὐκέτι εἰπών μοι οὐδὲν ἀλλὰ λαθών, ἐπιτηρήσας ἄλλοσε τὸν νοῦν ἔχοντα· καὶ οὕτως ᾤχετο ἀπιὼν καὶ διεπράξατο ἐξ ὧν ᾔει ἀποθανούμενος. Ὅθεν δὴ τοῦτο εἶπε πρὸς τὸν ἀδελφὸν ὅπερ νῦν ὑμῖν ἐγώ, ὅτι ἴοι ἀποθανούμενος διὰ τὸ ἐμοὶ ἀπιστῆσαι. Ἔτι τοίνυν περὶ τῶν ἐν Σικελίᾳ πολλῶν ἀκούσεσθον, ἃ ἐγὼ ἔλεγον περὶ τῆς διαφθορᾶς τοῦ στρατοπέδου. Καὶ τὰ d μὲν παρεληλυθότα τῶν εἰδότων ἔστιν ἀκοῦσαι· πεῖραν δ' ἔξεστι νυνὶ λαβεῖν τοῦ σημείου, εἰ ἄρα τι λέγει. Ἐπὶ γὰρ τῇ ἐπὶ στρατείαν ἐξορμῇ Σαννίωνος τοῦ καλοῦ ἐγένετό μοι τὸ σημεῖον, οἴχεται δὲ νῦν μετὰ Θρασύλλου στρατευσόμενος εὐθὺ Ἐφέσου καὶ Ἰωνίας. Ἐγὼ οὖν οἴομαι ἐκεῖνον ἢ ἀποθανεῖσθαι ἢ ὁμοῦ τι τούτῳ γ' ἐλᾶν, καὶ περί γε τῆς στρατιᾶς τῆς ἄλλης πάνυ φοβοῦμαι.

b 4 ἀνιστάμενος : ἀνισται**μενος B || ἐμὲ : με T || 9 διαλιπὼν B : -λείπων TW || **c** 7 ἴοι (ἴ in ras.) B || 8 τῶν : τὸν B || **d** 1 διαφθορᾶς : -φορᾶς W || 4 καλοῦ : Καλοῦ W Cali filium Ficin || 5 τὸ B² s. l. : om. B¹TW || θρασύλλου : -σύλου W || 6 στρατευσόμενος : -όμενος W || 7 γ' ἐλᾶν Hermann : γελᾶν B ἐλᾶν TW || 8 στρατίας Cobet : -τείας BW πραγματείας T.

e Je t'ai dit tout cela, parce que, précisément, cette influence du signe divin est également souveraine sur mes relations avec mes disciples. Pour beaucoup, ce signe est défavorable, et ils n'ont aucun profit à retirer de leurs rapports avec moi : aussi, ne puis-je m'occuper d'eux. Il y en a encore beaucoup qu'il ne m'interdit pas d'accueillir, mais ces derniers n'y trouvent aucune espèce de secours. Quant à ceux dont la puissance démonique favorise les relations avec moi, ce sont eux que toi aussi tu as remarqués : ils font, en effet, rapidement de grands progrès. Parmi eux, les uns acquièrent cet
130 a avantage de façon ferme et durable. Un bon nombre, au contraire, progressent merveilleusement, tant qu'ils sont avec moi, mais à peine m'ont-ils quitté que, de nouveau, ils ne diffèrent en rien du premier venu. C'est ce qu'a éprouvé Aristide, fils de Lysimaque et petit-fils d'Aristide. Lorsqu'il était mon disciple, il avait fait des progrès extraordinaires en peu de temps. Puis survint une expédition, et il s'embarqua. A son retour, il trouva dans ma société Thucydide, fils de
b Mélèsias et petit-fils de Thucydide[1]. Or, la veille, Thucydide avait laissé échapper contre moi des paroles peu amicales. Donc, en me voyant, Aristide, après m'avoir salué et causé avec moi de différentes choses, me dit : « Et Thucydide? J'entends raconter, Socrate, qu'il prend de bien grands airs avec toi et qu'il se fâche, comme s'il était quelque chose ». — « C'est vrai », répondis-je. — « Eh quoi! reprit-il, ne sait-il pas quel esclave il était avant de se lier à toi? » — « Apparemment non, par les dieux », répliquai-je. — « Tiens, mais moi-même, ajouta-t-il, je me trouve dans une situation
c bien ridicule, Socrate ». — « Et pourquoi donc? » lui demandai-je. — « Parce que, me dit-il, avant de m'embar-

1. Les différents personnages mentionnés ici prennent part à la discussion du *Lachès* : Lysimaque et Mélésias présentent à Socrate leurs fils Aristide et Thucydide, et interrogent le philosophe sur le moyen de leur procurer la meilleure éducation possible. On voit à la fin du dialogue, que les deux jeunes gens sont accueillis dans la société habituelle de Socrate. Aristide est le petit-fils du grand Aristide, surnommé le Juste. Son père Lysimaque est mentionné par Démosthène (*Contre Leptine*, 115), comme ayant obtenu une haute récompense des Athéniens. Thucydide est le petit-fils, non de l'historien, mais d'un des chefs du parti aristocratique au ve siècle, rival de Périclès. Son père Mélésias figure parmi les Quatre-Cents (Thucyd. VIII, 86, 9).

Ταῦτα δὴ πάντα εἴρηκά σοι, ὅτι ἡ δύναμις αὕτη τοῦ e
δαιμονίου τούτου καὶ εἰς τὰς συνουσίας τῶν μετ᾽ ἐμοῦ
συνδιατριβόντων τὸ ἅπαν δύναται. Πολλοῖς μὲν γὰρ
ἐναντιοῦται, καὶ οὐκ ἔστι τούτοις ὠφεληθῆναι μετ᾽ ἐμοῦ
διατρίβουσιν, ὥστε οὐχ οἷόν τέ μοι τούτοις συνδια-
τρίβειν· πολλοῖς δὲ συνεῖναι μὲν οὐ διακωλύει, ὠφε-
λοῦνται δὲ οὐδὲν συνόντες. Οἷς δ᾽ ἂν συλλάβηται τῆς
συνουσίας ἡ τοῦ δαιμονίου δύναμις, οὗτοί εἰσιν ὧν καὶ σὺ
ᾔσθησαι· ταχὺ γὰρ παραχρῆμα ἐπιδιδόασι. Καὶ τούτων
αὖ τῶν ἐπιδιδόντων οἱ μὲν καὶ βέβαιον ἔχουσι καὶ παρα-
μόνιμον τὴν ὠφελίαν· πολλοὶ δέ, ὅσον ἂν μετ᾽ ἐμοῦ χρόνον 130 a
ὦσιν, θαυμάσιον ἐπιδιδόασιν, ἐπειδὰν δέ μου ἀπόσχωνται,
πάλιν οὐδὲν διαφέρουσιν ὁτουοῦν. Τοῦτό ποτε ἔπαθεν
Ἀριστείδης ὁ Λυσιμάχου ὑὸς τοῦ Ἀριστείδου. Διατρίβων
γὰρ μετ᾽ ἐμοῦ πάμπολυ ἐπεδεδώκει ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ· ἔπειτα
αὐτῷ στρατεία τις ἐγένετο καὶ ᾤχετο ἐκπλέων· ἥκων δὲ
κατελάμβανε μετ᾽ ἐμοῦ διατρίβοντα Θουκυδίδην τὸν Μελη-
σίου ὑὸν τοῦ Θουκυδίδου. Ὁ δὲ Θουκυδίδης τῇ προτεραίᾳ b
μοι δι᾽ ἀπεχθείας ἐν λόγοις τισὶν ἐγεγόνει. Ἰδὼν οὖν με ὁ
Ἀριστείδης, ἐπειδὴ ἠσπάσατό τε καὶ τἆλλα διελέχθη,
« Θουκυδίδην δέ », ἔφη, « ἀκούω, ὦ Σώκρατες, σεμνύ-
νεσθαι ἄττα πρός σε καὶ χαλεπαίνειν ὥς τι ὄντα ».
« Ἔστι γάρ », ἔφην ἐγώ, « οὕτως ». « Τί δέ ; οὐκ οἶδεν »,
ἔφη, « πρὶν σοὶ συγγενέσθαι, οἷον ἦν τὸ ἀνδράποδον ; »
« Οὐκ ἔοικέν γε », ἔφην ἐγώ, « νὴ τοὺς θεούς ». « Ἀλλὰ
μὴν καὶ αὐτός γε », ἔφη, « καταγελάστως ἔχω, ὦ
Σώκρατες ». « Τί μάλιστα » ; ἔφην ἐγώ. « Ὅτι », ἔφη, c
« πρὶν μὲν ἐκπλεῖν, ὁτῳοῦν ἀνθρώπῳ οἷός τ᾽ ἦ διαλέγεσθαι

e 3 ἅπαν : πᾶν Cobet || 10 αὖ τῶν edd. : αὐ τῶν W αὐτῶν BT || **130 a** 1 ὠφελίαν : ὠφέλειαν W || 2 ἐπειδὰν: ἐπειδ᾽ ἂν W || 3 ἔπαθεν : ἔμαθεν B || 4 ὑὸς om. Ast || 7 μελησίου : μελισίου T || **b** 1 ὑὸν om. Ast || 6 δέ : δαὶ B || 7 τὸ secl. Cobet || 8 νὴ : μὰ Cobet || 9 αὐτός : αὐτό W || **c** 2 ἀνθρώπῳ B : ἀνθρώπων TW ἂν ἀνθρώπῳ (ἂν s. l.) B² || ἦ Coisl. : ἦι T ἦν BW.

quer, je pouvais discuter avec n'importe qui et je ne paraissais inférieur à personne dans cet art[1]. Aussi je recherchais la société des gens les plus distingués. Mais à présent, c'est tout le contraire : je fuis tous ceux chez qui même je constate de la culture, tant j'ai honte de mon ignorance ». — « Est-ce subitement, m'informai-je, que cette capacité t'a abandonné, ou peu à peu? » — « Peu à peu »,
d me répondit-il. — « Et quand tu l'avais, continuai-je, l'avais-tu grâce à quelque enseignement de ma part, ou de quelque autre manière? » — « Je vais te dire, Socrate, reprit-il, une chose incroyable, par les dieux, mais pourtant vraie. De toi, je n'ai jamais rien appris, tu ne l'ignores pas. Néanmoins, je progressais quand je me trouvais dans ta compagnie, même si seulement j'étais dans la même maison, sans être dans la même chambre, mais bien plus si j'étais dans la même chambre, et j'avais l'impression que c'était beaucoup plus encore, lorsqu'étant dans la même chambre que toi, tandis que tu parlais, je te regardais, bien plus que lorsque je
e portais ailleurs mes regards; mais là où mes progrès devenaient le plus considérables, c'était quand, assis auprès de toi, je me tenais bien près et pouvais te toucher[2]. Au lieu qu'à présent, ajouta-t-il, toute cette belle capacité s'est écoulée ».

Voilà, Théagès, quel est l'effet de mes leçons. Si cela plaît à Dieu, tu progresseras grandement et vite; sinon, non. Vois donc s'il ne serait pas plus sûr pour toi de t'instruire auprès de ces maîtres qui peuvent, à leur gré, rendre service aux hommes, plutôt que, en restant auprès de moi, de te livrer au hasard.

Conclusion.

131 a THÉAGÈS. — A mon avis, voici comment nous nous y prendrons : nous ferons l'expérience de ton signe divin en nous attachant l'un à l'autre. S'il nous laisse faire, c'est parfait : sinon, nous aviserons aussitôt au parti qu'il faut prendre, soit que nous

1. D'après Platon, c'est plutôt le contraire que produisait l'influence de Socrate. Ceux qui le fréquentaient, loin d'acquérir l'art de la discussion, s'apercevaient de leur ignorance et cherchaient à s'instruire. Tandis que les sophistes se vantaient de former en peu de temps leurs disciples à la dialectique ou à l'éristique (cf. *Euthydème*, 272 b).

2. Cf. dans le *Banquet*, 175 d, l'invitation que fait Agathon à

καὶ μηδενὸς χείρων φαίνεσθαι ἐν τοῖς λόγοις, ὥστε καὶ ἐδίωκον τὰς συνουσίας τῶν χαριεστάτων ἀνθρώπων· νυνὶ δὲ τοὐναντίον φεύγω ἄν τινα καὶ αἰσθάνωμαι πεπαιδευμένον· οὕτως αἰσχύνομαι ἐπὶ τῇ ἐμαυτοῦ φαυλότητι ». « Πότερον δέ », ἦν δ' ἐγώ, « ἐξαίφνης σε προὔλιπεν αὕτη ἡ δύναμις ἢ κατὰ σμικρόν » ; « Κατὰ σμικρόν », ἦ δ' ὅς. « Ἡνίκα δέ σοι παρεγένετο », ἦν δ' ἐγώ, « πότερον d μαθόντι παρ' ἐμοῦ τι παρεγένετο, ἤ τινι ἄλλῳ τρόπῳ » ; « Ἐγώ σοι ἐρῶ », ἔφη, « ὦ Σώκρατες, ἄπιστον μὲν νὴ τοὺς θεούς, ἀληθὲς δέ· ἐγὼ γὰρ ἔμαθον μὲν παρά σου οὐδὲν πώποτε, ὡς αὐτὸς οἶσθα· ἐπεδίδουν δὲ ὁπότε σοι συνείην, κἂν εἰ ἐν τῇ αὐτῇ μόνον οἰκίᾳ εἴην, μὴ ἐν τῷ αὐτῷ δὲ οἰκήματι· μᾶλλον δὲ ὁπότε ἐν τῷ αὐτῷ οἰκήματι, καὶ ἔμοιγε ἐδόκουν πολὺ μᾶλλον ὁπότε ἐν τῷ αὐτῷ οἰκήματι ὢν λέγοντός σου βλέποιμι πρὸς σέ, μᾶλλον ἢ ὁπότε ἄλλοσε e ὁρῴην, πολὺ δὲ μάλιστα καὶ πλεῖστον ἐπεδίδουν, ὁπότε παρ' αὐτόν σε καθοίμην ἐχόμενός σου καὶ ἁπτόμενος· νῦν δέ, » ἦ δ' ὅς, « πᾶσα ἐκείνη ἡ ἕξις ἐξερρύηκε ».

Ἔστιν οὖν, ὦ Θέαγες, τοιαύτη ἡ ἡμετέρα συνουσία· ἐὰν μὲν τῷ θεῷ φίλον ᾖ, πάνυ πολὺ ἐπιδώσεις καὶ ταχύ, εἰ δὲ μή, οὔ. Ὅρα οὖν μή σοι ἀσφαλέστερον ᾖ παρ' ἐκείνων τινὶ παιδεύεσθαι, οἳ ἐγκρατεῖς αὐτοί εἰσι τῆς ὠφελίας ἣν ὠφελοῦσι τοὺς ἀνθρώπους, μᾶλλον ἢ παρ' ἐμοῦ ὅ τι ἂν τύχῃ τοῦτο πρᾶξαι.

ΘΕ. Ἐμοὶ μὲν τοίνυν δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, ἡμᾶς οὕτωσι 131 a ποιῆσαι, ἀποπειραθῆναι τοῦ δαιμονίου τούτου συνόντας ἀλλήλοις. Καὶ ἐὰν μὲν παρείκῃ ἡμῖν, ταῦτα βέλτιστα· εἰ δὲ μή, τότε ἤδη παραχρῆμα βουλευσόμεθα ὅ τι δράσομεν,

c 5 αἰσθάνωμαι W : αἰσθάνομαι BT αἴσθωμαι Coisl. || 7 προὔλιπεν W : -λειπεν BT || d 4 μὲν om. T || 7 ante alt. οἰκήματι hab. δὲ B || e 2 ὁρῴην : ὁρῴμην W || δὲ W et s. l. B²: δὴ BT || 3 καθοίμην : καθήμην Cobet || 6 ᾖ : εἴη W || 7 ᾖ : εἴη W || 8 οἳ T : ὅτ' B ἅ τ' W || ὠφελίας : λείας W || 9 ἐμοῦ : ἐμοὶ Hermann || 10 τύχῃ : τύχῃς Bekker || 131 a 3 ταῦτα βέλτιστα secl. ci. Hirschig.

nous attachions à un autre maître, soit que nous essayions de nous concilier la puissance divine qui se manifeste à toi, par des prières, des sacrifices ou par tout autre procédé que prescrivent les devins.

Démodocos. — Socrate, ne refuse plus au jeune homme : Théagès parle bien.

Socrate. — Soit ! s'il vous semble que nous devons agir ainsi, agissons ainsi.

Socrate de s'asseoir auprès de lui, pour qu'il puisse, en le touchant, recueillir un peu de sa sagesse.

εἴτε ἄλλῳ συνεσόμεθα, εἴτε καὶ αὐτὸ τὸ θεῖον τὸ σοὶ γιγνόμενον πειρασόμεθα παραμυθεῖσθαι εὐχαῖσί τε καὶ θυσίαις καὶ ἄλλῳ ὅτῳ ἂν οἱ μάντεις ἐξηγῶνται.

ΔΗ. Μηκέτι πρὸς ταῦτα ἀντείπῃς, ὦ Σώκρατες, τῷ μειρακίῳ· εὖ γὰρ λέγει Θεάγης.

ΣΩ. Ἀλλ' εἰ δοκεῖ χρῆναι οὕτω ποιεῖν, οὕτω ποιῶμεν.

CLITOPHON

NOTICE

I

LE SUJET

Parmi les œuvres de Platon, se trouve un écrit très court qui tranche avec le ton et l'allure des autres dialogues. Du reste, c'est à peine un dialogue. Socrate amorce le thème qui sera développé, puis disparaît de la scène. D'accusateur, prenant figure d'accusé, il assiste, muet, à son propre procès. Car, telle est l'étrangeté du morceau, contrairement aux autres ouvrages platoniciens, toujours respectueux du maître, et même généralement louangeurs : celui-ci est une véritable diatribe dirigée contre l'enseignement socratique. Quelques éloges viennent sans doute tempérer la critique, mais ces éloges eux-mêmes ne sont pas exempts d'ironie.

Clitophon, dans une conversation avec Lysias l'orateur, a exprimé très librement son opinion sur Socrate, et mettant en parallèle la doctrine de ce dernier avec celle de Thrasymaque, il semble avoir donné la préférence au sophiste. Socrate demande raison à son détracteur et Clitophon, en toute franchise, rapporte son entretien.

1. Il ne blâme pas tout dans l'éducation socratique, loin de là, et toute la partie parénétique de cette éducation, il la loue grandement. Il loue ces déclamations, un peu grandiloquentes, où le philosophe reproche aux hommes de rechercher des maîtres qui leur enseignent les arts et les sciences, et de négliger cela seul qui compte, la science de la vertu, d'exercer leurs corps et de laisser leurs âmes s'étioler, de se servir de cette âme de façon maladroite, en sorte que mieux vaudrait

pour eux se voir réduits en servitude et confier la direction de leur vie à des gens compétents dans l'art de la politique, identique à l'art judiciaire et à la justice. Toutes ces exhortations sont parfaites ; elles peuvent réveiller des gens assoupis. Mais suffit-il d'exhorter ? Est-ce là le dernier mot de la pédagogie morale ? Clitophon s'est adressé à des disciples de Socrate, et en fin de compte à Socrate lui-même, pour apprendre quelles conséquences pratiques il fallait tirer de ces beaux discours.

2. A quel art, à quelle science faut-il donc recourir pour cultiver en soi la vertu ? — A la justice, fut-il répondu. — Oui, mais la justice en quoi consiste-t-elle, quelle est son œuvre ? Ici, les réponses furent toutes différentes. L'un affirme que la justice réalise « ce qui est profitable » ; un autre, « ce qui convient » ; un troisième, « ce qui est utile » ; un quatrième, « ce qui est avantageux ». Assertions vagues, générales, que l'on peut répéter pour chacun des arts, pour chacun des métiers. Aucune d'elles ne fait connaître ce qui caractérise cette vertu. Un esprit plus subtil la définit : le moyen d'établir l'amitié dans les cités, c'est-à-dire de provoquer l'union. Et par union, il comprenait une véritable science, non un simple accord d'opinions. L'examen de la formule révèle encore ici le même défaut que précédemment. Car, en somme, tous les arts, toutes les sciences cherchent à produire l'union des esprits, l'accord des pensées. Alors on demandera de préciser : est-ce accord d'opinions ou de pensées scientifiques ? On voudrait connaître le caractère propre de cette union dont la justice est le principe. — Enfin, Socrate lui-même donna son avis, et, pour lui, la justice consiste « à nuire à ses ennemis, à favoriser ses amis ». Mais la discussion ne tarda pas à montrer que l'homme juste ne devait nuire à personne. Aussi Clitophon, découragé par son enquête, s'en est allé avec la persuasion que Socrate est un fort habile exhortateur, mais un piètre éducateur. A moins que le philosophe n'ait voulu lui cacher son savoir. Une dernière fois, Clitophon le supplie de lui révéler ses connaissances, sans quoi il se verra forcé de se mettre à l'école de Thrasymaque. Il emportera l'impression que Socrate est très précieux pour qui a besoin d'être stimulé, mais qu'il risque ensuite d'être même un obstacle quand il s'agit de parvenir au terme de la vertu et d'y trouver le bonheur.

II

LE CLITOPHON HISTORIQUE ET LE CLITOPHON DES DIALOGUES

L'Athénien Clitophon, fils d'Aristonymos, était un homme politique et, à certaines heures graves de l'histoire d'Athènes, il joua un rôle assez important. Aristote fait deux fois mention de lui dans la *Constitution d'Athènes*. Une première fois, à propos du désastre de Sicile, en 411, alors que les Athéniens se virent contraints de modifier la constitution démocratique et d'établir le régime des Quatre-Cents. Le décret de réforme fut rédigé par Pythodoros et portait que le peuple élirait un certain nombre de commissaires chargés de proposer les mesures les plus sages, à leur avis, pour le salut de l'État. Clitophon intervint et demanda que les commissaires élus eussent aussi « à examiner les lois des ancêtres établies par Clisthène quand il institua la démocratie, ceci afin qu'on les prît aussi en considération et qu'on se décidât pour le mieux ». La pensée de Clitophon, ajoute Aristote, était que « la constitution de Clisthène n'était pas vraiment démocratique, mais analogue à celle de Solon » [1].

Une seconde fois, en 405, après les désastres qui amenèrent la suprématie des Lacédémoniens et préparèrent l'avènement des Trente, on le voit, à côté d'Archinos, d'Anytos, de Phormisios et sous la conduite de Théramène, constituer une sorte de parti moyen entre les démocrates qui voulaient conserver la démocratie et les fervents de l'oligarchie, un parti attaché avant tout à la constitution des ancêtres (τῶν πολιτῶν τὴν πάτριον πολιτείαν ἐζήτουν, *Const. Ath.* XXXIV, 3).

Ces indications nous renseignent sur l'entourage de Clitophon. Théramène joua dans la vie politique un rôle de premier plan. Chef du parti modéré après la mort de Périclès,

1. *Constitution d'Athènes*, XXIX, 2, 3, traduct. Mathieu-Haussoullier (collect. Budé). Contre cette interprétation d'Aristote, cf. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, I, 102, note 8. D'après Wilamowitz, Clitophon, par son amendement, aurait bien pu vouloir tout simplement renverser les plans des oligarques.

il contribua grandement à établir les Quatre-Cents, puis, quatre mois plus tard, il fut un des principaux auteurs de leur chute [1]. Après avoir essayé de tenir la balance entre démocrates et oligarques à la fin de la guerre du Péloponnèse, il se rallie à l'oligarchie et compte parmi les Trente tyrans [2]. Puis, partisan des mesures modérées, il s'oppose et résiste à ces derniers et meurt victime de Critias [3]. Toutes ces tergiversations n'empêchent pas Aristote de porter sur lui un jugement favorable : « Pour Théramène, écrit-il, comme la vie publique a été très agitée de son temps, les jugements portés sur lui sont divers. Cependant il semble à ceux qui n'expriment pas une opinion à la légère qu'il ne tentait pas de détruire toutes les formes de gouvernement, comme on l'en accuse faussement, mais qu'il les soutenait toutes tant qu'elles ne faisaient rien contre la loi, en homme convaincu qu'avec toutes on pouvait remplir ses devoirs civiques, ce qui est la conduite d'un bon citoyen, mais sans leur faire de concessions et les combattant au point de se faire détester quand elles agissaient contre la loi [4] ». La mort très courageuse de Théramène [5] justifie suffisamment cette appréciation. De par ailleurs, ces perpétuels changements d'attitude ne dénotent-ils pas un caractère mobile à l'excès, et les contemporains de cet homme politique faisaient-ils preuve de tant d'injustice en lui donnant le surnom de κόθορνος, chaussure, explique Xénophon, qui s'adapte pareillement à l'un ou l'autre pied [6] ? N'oublions pas également, fait passé sous silence par Aristote, que Théramène se fit l'accusateur des généraux athéniens dans l'affaire des Arginuses, et cela dans des conditions assez peu honorables [7]. On sait comment Socrate s'opposa seul au jugement illégal du peuple.

Anytos fut stratège à Pylos en 409 et semble s'être acquitté fort mal de sa charge. Accusé d'avoir perdu la ville, il acheta le tribunal qui devait le juger et fut acquitté [8]. En

1. *Constit. d'Ath.*, XXVIII, 3 ; XXXII, 2 ; XXXIII, 2.
2. Xénophon, *Helléniques*, II, 3, 2.
3. *Const. d'Ath.*, XXXVI, XXXVII
4. *Const. d'Ath.*, XXVIII, 5.
5. *Const. d'Ath.*, XXXVI, XXXVII.
6. Xénophon, *Helléniques*, II, 3, 31.
7. Xénophon, *Helléniques*, I, 7, 4.
8. *Const. d'Ath.*, XXVII, 5.

404, partisan de Théramène, il se rallia après la mort de ce dernier au parti démocratique [1], prit part au renversement des Trente et jouit d'un grand crédit sous le nouveau régime [2]. Il fut un des principaux instigateurs du procès de Socrate.

Archinos, également allié à Théramène en 404 pour restaurer la πάτριος πολιτεία, se signala par son zèle démocratique après la chute des Trente. Aristote parle de lui comme d'un bon citoyen, ami de la légalité [3].

Il est intéressant de noter que ces hommes politiques sont aussi des rhéteurs et des adeptes de la sophistique contemporaine. Théramène passait pour disciple de Prodicos et composa un certain nombre de traités de rhétorique [4]. Aristophane, dans la comédie des *Grenouilles*, fait mention de lui, en même temps que de Clitophon, et les désigne tous deux comme d'habiles et subtils manieurs de mots [5]. Archinos se distingua dans le genre de l'oraison funèbre, au point qu'Isocrate paraît avoir utilisé ses discours [6] et Platon fait allusion à son talent dans *Ménéxène* (234 b).

On voit donc à quel milieu appartenait Clitophon, milieu de demi-politiciens, demi-philosophes qu'Aristophane raillait agréablement dans sa comédie des *Grenouilles*, et que l'Euripide aristophanesque revendiquait comme ses disciples authentiques, gens rompus dans l'art du beau langage, prompts à voir, à comprendre, à manœuvrer, à ruser, ouverts à toutes sortes de connaissances [7].

1. Xénophon, *Helléniques*, II, 3. 42, 44.
2. Isocrate, *Contre Callim.*, 23.
3. *Const. d'Ath.*, XL.
4. On cite de lui un περὶ ὁμοιώσεως λόγου, un περὶ εἰκότων, un περὶ σχημάτων. Cf. Christ, *Gesch. der Griechischen Litterat.*[6] 1912, I, p. 546, p. 647.
5. *Grenouilles*, 956-971. Voir scholie sur ce passage.
6. Cf. Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaft*, II[1], 540, 541.
7. λεπτῶν τε κανόνων εἰσβολὰς ἐπῶν τε γωνιασμούς,
νοεῖν, ὁρᾶν, ξυνιέναι, στρέφειν, ἐρᾶν, τεχνάζειν,
κἀχ' ὑποτοπεῖσθαι, περινοεῖν ἅπαντα...

Grenouilles, 956-958.

Euripide revendique comme disciples Clitophon et Théramène
οὗμοὶ δὲ Κλειτοφῶν τε καὶ Θηραμένης ὁ κομψός (967).
Théramène est aussi appelé σοφός, et δεινὸς ἐς τὰ πάντα (968).

Platon ne paraît donc pas s'être écarté de la tradition, ni probablement de la réalité, en faisant de Clitophon un satellite de Thrasymaque au 1er livre de la *République*, et en lui attribuant le rôle d'avocat du sophiste (340 a).

Cette même attitude d'hostilité à Socrate, mais encore plus accentuée, nous la retrouvons dans notre petit dialogue. C'est toujours à la société des rhéteurs qu'appartient Clitophon. Il a fait à Lysias ses confidences au sujet de l'éducation socratique ; il se montre sensible aux effets oratoires, aux discours soignés et bien dits (τούτοις δὴ τοῖς λόγοις καὶ ἑτέροις τοιούτοις παμπόλλοις καὶ παγκάλως λεγομένοις... 408 b), et ce n'est pas l'élégance qu'il reproche aux exhortations de Socrate, mais plutôt leur manque de conclusion pratique. A quoi tendent-elles, vers quelles techniques nous orientent-elles ? Or, n'était-ce pas la préoccupation dominante des sophistes, pour qui la formation à la vertu consistait d'abord à développer chez leurs disciples soit l'art, ou plus exactement la technique de la parole, soit la technique du gouvernement des cités ? Enfin, Clitophon menace Socrate de passer à l'adversaire, et l'adversaire, c'est Thrasymaque ; on ira chercher auprès de lui les solutions que Socrate garde jalousement et ne peut ou ne veut livrer. On dirait que ce dialogue prépare l'entrée en scène du sophiste au Ier livre de la *République*. Quoi qu'il en soit, le Clitophon des dialogues apparaît, comme celui de l'histoire, étroitement apparenté au cercle des sophistes. Ne pourrait-on risquer encore une conjecture ? La tradition des dialogues qui fait de Clitophon un disciple de Thrasymaque, ne s'appuierait-elle pas sur une tradition historique ? En faveur de cette hypothèse, on citerait un fragment de discours écrit par le sophiste. Ce dernier, en effet, prend prétexte de dissensions entre oligarques et démocrates pour ramener ses auditeurs à la vraie conception de la πάτριος πολιτεία, telle qu'elle a été pensée et voulue par les ancêtres ; il le fait en termes qui rappellent ces interventions politiques de Clitophon dont nous parlions plus haut [1]. Serait-ce rapprochement fortuit, ou bien ces ressemblances ont-elles suggéré au dialogiste l'idée d'une association intellectuelle entre les deux personnages ? C'est possible. Rien cependant ne contredit l'hypothèse qui fait de Clitophon un disciple de

1. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II⁴, 78 B 1.

Thrasymaque, comme Théramène le fut de Prodicos. L'histoire et la tradition littéraire s'accordent, semble-t-il, pour ranger Clitophon à la fois parmi les politiciens et les rhéteurs, et pour le situer dans un parti qui, intellectuellement et politiquement, s'opposait à l'enseignement socratique.

III

L'AUTHENTICITÉ

L'antiquité ne paraît avoir jamais mis en doute l'authenticité de *Clitophon*. Thrasylle place le dialogue en tête de la huitième tétralogie et le fait suivre de la *République*, du *Timée* et du *Critias*[1]. Aristophane ne l'a point introduit dans son catalogue, mais très probablement cet écrit existait déjà vers le milieu du IIIe siècle et passait pour platonicien. Plutarque rapporte, en effet, un texte de Chrysippe où le stoïcien contredit une des exhortations socratiques rapportées par Clitophon[2].

Clitophon et la critique moderne.

Quand, au cours du XIXe siècle, on fit passer au crible d'un rigoureux examen les dialogues de Platon, celui dont nous parlons fut écarté aussitôt comme apocryphe. Schleiermacher, le premier, tenait pour invraisemblable que Platon eût dirigé contre Socrate une attaque aussi violente, sans donner ensuite la contrepartie[3]. Le plus grand nombre des critiques du XIXe siècle lui firent écho[4]. De nos jours,

1. Diog. Laërce, III, 60.

2. Plutarque, *de Stoic. repugn.* 14. 1039 d (Von Arnim, *Stoic. fragm.* III, 761). Cf. *Clitophon*, 408 a.

3. Platoübers. II, 3, Einl.

4. Citons spécialement : Boeckh, *Comment. in Plat. qui fertur Minoëm*, Halle, 1806, p. 11, 33. Plus tard, Boeckh est moins affirmatif et reconnaît que *Clitophon* pourrait être un fragment inachevé de Platon (*Index Lectionum der Universität Berlin*, 1840, p. 7). — Ast, *Platons Leben und Schriften*, p. 500. — Socher, *Über Platons Leben und Schriften*, 1820, p. 154-159. — Hermann, *Gesch. und Syst. der platon. Phil.*, 1839, p. 426. — Susemihl, *Übersetz. von Platons Werken*, V, p. 507 et suiv. — Bertini, *Saggio sul Clitofonte*,

R. Adam [1], Pavlu [2], U. von Wilamowitz-Moellendorff [3], insistent, après Zeller, sur les nombreuses imitations qu'ils croient retrouver dans ce petit écrit ; ils relèvent les formules, les pensées empruntées à Platon, voire les indices de polémique que révèlent certains passages. Pour eux, l'auteur ne peut être qu'un adversaire, probablement un disciple d'Aristote, prétend Pavlu, plutôt, affirme Wilamowitz, un disciple de Platon, incapable de suivre la voie de la science, un homme honnête à qui la loi morale positive, une règle de vie bien tracée, eût mieux convenu que la spéculation.

Les partisans de l'authenticité restent néanmoins assez nombreux. Citons parmi les principaux : Yxem [4], Grote [5], Th. Gomperz [6], Dümmler [7], K. Joël [8], Brünnecke [9]. Ces derniers essaient d'expliquer le sens d'un écrit aussi énigmatique. Plusieurs, Joël surtout et Brünnecke, comprennent le dialogue comme une critique platonicienne de la socratique antisthénienne. Le Socrate dont Clitophon fait ici le procès, n'est autre que le Socrate rhéteur et sophiste, inapte à se plier à la dialectique et se plaisant aux vagues dissertations morales, tel enfin que devaient le dépeindre les discours protreptiques d'Antisthène. Platon s'insurge contre une conception aussi pauvre de l'œuvre accomplie par son maître et le

in *Rivista di Filologia e d'Istruzione classica*, 1873, t. I, p. 457-480. — Kunert, *Quae inter Clit. dialogum et Platonis Rempubl. intercedat necessitudo*, Greifswald-Dissert., 1881. — Zeller, *die Phil. der Gr.*, II, 1[4], 1889, p. 483, et *Archiv für Gesch. der Philos.*, 1898, XI, p. 160-162 (critique de Dümmler, *Zur Composit. des platonischen Staates*).

1. *Archiv für Gesch. der Phil.*, 1901, XIV, p. 62.

2. *Der pseudoplatonische Kleitophon*, in *Jahresbericht des k. k. Gymnasiums*, Znaïm, 1909.

3. *Platon*, I, p. 490, note 5.

4. *Über Platos Clit.*, Berlin, 1846.

5. *Plato and the other companions of Sokrates*, London, 1865, III, p. 13 et suiv.

6. *Sitzungsberichte der Akademie der Wissensch. phil.-hist. Kl.*, Wien, 1887, p. 763.

7. *Zur Composition des platonischen Staates*, Basel, 1895.

8. *Der echte und xenophont. Sokrates*, I, p. 481 et suiv. et *Arch. für Gesch. der Phil.*, 1896, IX, p. 64 et suiv.

9. *Kleitophon wider Sokrates*, in *Arch. für Gesch. der Phil.*, 1913, XXVI, p. 449 et suiv

Socrate du *Clitophon* n'est que la caricature du personnage falot et prétentieux que voulaient accréditer des disciples inintelligents.

Dans sa dissertation de 1881, Kunert avait établi le premier une relation entre notre dialogue et la socratique antisthénienne. Mais pour lui, l'écrit est tout aussi bien dirigé contre Platon que contre Antisthène, et il refusait, pour ce motif, d'en admettre l'authenticité.

Si l'ouvrage est de Platon, comment expliquer que le fervent disciple de Socrate ait risqué, même une seule fois, de dérouter ses lecteurs, en laissant croire qu'il prenait à son compte la rude leçon infligée à son maître? Ne devait-il pas du moins compléter son œuvre par une contre-partie, opposer au faux Socrate le vrai Socrate, qui aurait aisément triomphé de son impétueux adversaire? Pour résoudre la difficulté, plusieurs critiques, parmi lesquels Grote et Th. Gomperz, adoptent l'hypothèse acceptée déjà par Boeckh [1] : le dialogue serait incomplet. Mais ils ajoutent : ce fragment fut sans doute publié peu après la mort de Platon. L'auteur avait formulé si âprement ses objections qu'il s'était trouvé embarrassé pour les réfuter. Aussi, substitua-t-il à cet extrait le Ier livre de la *République* où le problème amorcé dans le fragment serait traité plus à fond. Brünnecke pense, au contraire, que l'ouvrage est complet. Le Socrate antisthénien ne pouvait se défendre contre des attaques trop justifiées, et le ton même du morceau, pastiche évident de la littérature sophistique contemporaine, ne trompait, sans doute, aucun lecteur. La personne du vrai Socrate sortait indemne du débat. Le dialogue dut être écrit après la *République*. Si, en effet, Clitophon paraît convaincu de l'incapacité dialectique de Thrasymaque, c'est que déjà cette incapacité a été démontrée. Or, elle s'est manifestée aux yeux de tous dans les contro-

1. *Comment. in Minoëm*, p. 11 : « Nec minus falsum est, ut hoc obiter addam, quod spurium Clitophontem plerique omnes mutilatum putant : quem ex auctoribus manibus truncum excidisse inde intelligitur, quod ne uetusti quidem Platonici philosophi, quibus antiquissima exemplaria ad manum erant, habuerunt integriorem. Procl. *in Tim.* 1, p. 7. Πτολεμαῖος δὲ ὁ Πλατωνικὸς Κλειτοφῶντα αὐτὸν οἴεται εἶναι. τοῦτον γὰρ ἐν τῷ ὁμωνύμῳ διαλόγῳ μηδ' ἀποκρίσεως ἠξιῶσθαι παρὰ Σωκράτους ».

verses de la *République*. L'étude du style confirme, du reste, cette opinion.

Les deux thèses de l'authenticité et de la non-authenticité ont donc leurs partisans résolus, et les raisons apportées de part et d'autre semblent à certains juges suffisamment plausibles pour se neutraliser. Aussi ces derniers refusent-ils de se prononcer. Raeder, par exemple, trouve plus prudent de ne pas tenir compte du *Clitophon* dans l'histoire du développement de la philosophie platonicienne [1] ; Ritchie considère ce dialogue soit comme une imitation, soit comme une esquisse d'introduction à la *République* [2] ; Taylor reconnaît combien il est difficile d'interpréter la critique apparente du rôle joué par Socrate et Thrasymaque au Ier livre de la *République* ; il se déclare pourtant assez porté à plaider la cause de l'authenticité, mais il ne se résout pas à prendre nettement parti [3].

Examinons encore une fois, aussi brièvement que possible, les objections soulevées par les partisans de l'inauthenticité et voyons si vraiment elles sont décisives.

Clitophon et les dialogues platoniciens.

On considère *Clitophon*, non à tort du reste, comme un pamphlet, mais comme un pamphlet dirigé aussi bien contre Platon que contre les autres socratiques. L'auteur, un sophiste sans doute, ou un rhéteur, aurait composé sa dissertation à l'aide de pensées, formules, expressions, empruntées aux ouvrages platoniciens. Dès lors, on s'efforce de relever toutes les traces d'imitation et de prouver par là qu'on aurait tort de croire authentique une œuvre ainsi construite.

La plupart des textes invoqués prouvent, en fait, une seule chose : c'est que les développements de thèmes analogues, thèmes qui étaient d'ailleurs des lieux communs de toute la littérature sophistique, présenteront toujours quelque ressemblance plus ou moins éloignée. Mais conclure immédiatement à une imitation réelle nous semble peu légitime. Il serait fastidieux de comparer ici tous ces textes. Nous

1. *Platons philosophische Entwickelung*, Leipzig, 1905, p. 24.
2. *Plato*, Edinburgh, 1902, p. 25.
3. *Plato, The man and his Work*, London, 1926, p. 12.

indiquons en note les références pour que le lecteur soit à même de vérifier les pièces du débat[1]. Seuls, les passages du Ier livre de la *République* méritent de nous arrêter un instant. Ils nous permettront, du reste, d'étudier les rapports qui existent entre ce premier livre et le *Clitophon*.

Clitophon et le 1er Livre de la République.

Pavlu fait remarquer que les trois reproches adressés à Socrate par Clitophon, se retrouvent au Ier livre de la *République*, soit aussi à titre d'objections, soit à titre d'exposés. Dans ce dernier cas, Socrate prend la responsabilité des idées dont Clitophon lui tait grief. Examinons les textes et voyons ce qu'on peut déduire de ces rapprochements :

1° *Clitophon*, 409 b-c. — Clitophon blâme Socrate d'exhorter à la pratique de la justice, sans enseigner ce qu'est cette justice et ce qu'elle réalise. Les disciples du philosophe sont incapables de répondre à qui les interroge de façon précise. Ils se contentent d'affirmer que cette vertu nous apporte ce qui est utile, ce qui convient, etc.

République 336 d. — Thrasymaque oppose à Socrate la même objection en termes presque identiques. La similitude des passages est évidente. Remarquons toutefois que l'accusation, ici comme dans *Clitophon*, est portée par un sophiste, et si Platon n'a pas cru qu'elle attînt vraiment son maître Socrate, nous ne pouvons affirmer avec certitude que dans le petit dialogue, elle vise le Socrate platonicien.

2° *Clitophon*, 409 d-e. — Clitophon ne se contente pas davantage d'une définition que lui apporte un des plus habiles disciples de Socrate (ὃς δὴ κομψότατα ἔδοξεν εἰπεῖν). Pour ce dernier, l'œuvre de la justice consisterait à réaliser l'amitié dans les cités (φιλίαν ἐν ταῖς πόλεσιν ποιεῖν), c'est-à-dire produire un accord (ὁμόνοια) qui est le résultat non d'une opinion, mais d'une science. — Définition encore trop imprécise et qui peut s'appliquer à n'importe quel art.

1. *Clitophon* 407 a dépendrait de *Protagoras* 353 a c e, 354 a e, 356 c, 357 e ; cf. également *Protag.* 312 a et *Clit.* 407 b ; *Protag.* 352 d et *Clit.* 407 d ; *Alcib. I* 130 a et *Clit.* 407 e ; *Alc. I* 133 d, 135 a ; *Clit.* 408 b et *Républ.* VI, 488 a et suiv., 489 c, VIII, 551 c, *Euthyd.* 291 c, *Gorgias* 414, *Lois* X, 905 e, *Rivaux* 137 d.

République, 351 d. — Socrate assigne comme but à la justice la concorde et l'amitié entre les hommes. C'est là une vérité évidente. Thrasymaque finit, non sans quelque mauvaise humeur, par accepter cette idée : Στάσεις γάρ που, ὦ Θρασύμαχε, ἥ γε ἀδικία καὶ μίσῃ καὶ μάχας ἐν ἀλλήλοις παρέχει, ἡ δὲ δικαιοσύνη ὁμόνοιαν καὶ φιλίαν· ἦ γάρ ; — Ἔστω, ἦ δ'ὅς, ἵνα σοι μὴ διαφέρωμαι.

Il semblerait que le *Clitophon* emprunte cette définition de la justice à la *République* et la combat. Dès lors, l'auteur du petit dialogue ne s'en prend-il pas au Socrate platonicien ?

Pour répondre à la question, il est nécessaire de déterminer exactement la portée de la critique faite par Clitophon. On ne nie pas la définition donnée par Socrate, mais on lui reproche sa généralité. Dire simplement que la justice est un accord est insuffisant, car on ne peut distinguer ainsi la justice des autres vertus ou même des autres arts. De tous, en effet, on dirait la même chose. Mais cet accord réalisé par la justice, quel est-il, quelle en est la nature, à quoi tend-il ? (410 a).

Or, cette assimilation entre δικαιοσύνη et ὁμόνοια est également critiquée par le Socrate platonicien dans *Alcibiade I* (126 c-127 d). Qu'est-ce qui rend prospère, par sa présence, une cité ? demande le philosophe à son disciple. — C'est l'amitié, répond Alcibiade. — L'amitié, continue Socrate, est un accord (ὁμόνοια) et l'accord se trouve en toutes sortes de choses. Mais précisément, cet accord qui favorise la bonne entente des citoyens, en quoi consiste-t-il, quel est son objet, par quelle τέχνη peut-on l'établir ? L'amitié, l'accord, insinue Alcibiade, c'est ce qui fait qu'un père et une mère aimant leur fils s'accordent avec lui, le frère avec son frère, la femme avec son mari. — Définition trop vague, car évidemment un mari ne s'accorde pas avec sa femme sur la manière de filer, lui qui ne sait pas, avec elle qui sait, — ni la femme ne s'accordera avec son mari sur les exercices de l'hoplite qu'elle ignore. Certaines connaissances sont propres à l'homme, d'autres à la femme, et là-dessus, il n'y a pas accord entre femmes et hommes. — Socrate insiste : puisque l'amitié est un accord, il ne se peut faire que les villes soient bien administrées quand chacun fait ce qui le regarde ? L'embarras d'Alcibiade augmente, car on ne peut affirmer, d'un côté qu'il y ait amitié là où il n'y a pas accord, et d'un autre

côté, il ne peut y avoir accord sur les choses que les uns savent et que les autres ignorent. Puisqu'on agit selon la justice, quand chacun s'occupe de son affaire, la conséquence serait : là où il y a justice, il n'y a pas amitié entre citoyens. Et Socrate de conclure : « Qu'est-ce donc en somme que cette amitié ou cet accord dont tu parles et qui doivent être l'objet de notre science et de nos bons jugements, si nous voulons être des hommes de valeur? Je n'arrive plus à comprendre ni ce qu'ils sont, ni chez qui on les trouve. Tantôt, d'après tes dires, elles m'apparaissent comme présentes, tantôt comme absentes, chez les mêmes sujets ». On voit comment dans ce dialogue, ainsi que dans *Clitophon*, la conception de la justice-amitié est violemment ébranlée, ici par Socrate, là par le censeur du philosophe, à cause de son imprécision et de son manque de profondeur. — Est-ce pourtant le dernier mot de Platon? Non, car, même dans *l'Alcibiade*, la définition n'est pas purement et simplement rejetée. La fin du dialogue (à partir de 127 e), insinue comment il faut la compléter, en quel sens il faut la comprendre. La notion d'ὁμόνοια, œuvre propre de la justice, s'éclaire par ses rapports avec la notion voisine de σωφροσύνη, ou de connaissance de soi-même, c'est-à-dire de son âme. Seule cette connaissance nous permet de découvrir ce qu'il y a en nous de bon ou de mauvais; elle est le fondement de la vertu d'abord, puis du vrai et juste commandement des cités. Voilà ce qu'Alcibiade, tout comme le Socrate de *Clitophon*, n'avait pas même entrevu.

Ces idées sont aussi celles de la *République*. Ici, Platon a développé sa doctrine de la justice-amitié de façon qu'elle n'offrît aucune prise aux objections inquiètes d'esprits subtils. Énoncée au Ier livre, elle est surtout approfondie au IVe. Les explications données à cet endroit s'efforcent de concilier l'antinomie d'*Alcibiade* : la justice est une ὁμόνοια; la justice consiste à ce que chacun soit à sa place et remplisse exactement la fonction qui lui convient[1].

Ainsi les railleries de Clitophon n'atteignent pas le Socrate platonicien. Mais peut-être, la critique d'une pareille concep-

1. *République*, IV, 433 b et suiv. — Cf. J. Souilhé, *La Notion platonicienne d'Intermédiaire dans la philosophie des Dialogues*, Paris, Alcan, 1919, p. 123 et suiv.

tion de la justice visait-elle une formule ou des formules en vogue dans d'autres milieux. Provenaient-elles du vrai Socrate? Ce n'est pas impossible. En tout cas, reprises par Platon et interprétées par lui philosophiquement, elles n'avaient fourni, au contraire, aux sophistes et aux rhéteurs que thèmes à déclamations. Il se pourrait que l'auteur du *Clitophon* protestât contre l'abus de ces formules. Un passage des *Mémorables* (IV, 4-13 et suiv.) confirmerait notre hypothèse. On y devine, en effet, la trace de ces dissertations. Socrate discute sur la justice avec Hippias et il assimile cette vertu à la légalité. Νόμιμον et δίκαιον sont identiques. Or, rien n'est meilleur que la légalité ou la justice, c'est-à-dire l'obéissance aux lois. Par elle, les hommes sont heureux et les cités sont prospères. Pourquoi? C'est que, grâce à l'obéissance aux lois, les États vivent dans la paix, et le plus grand des biens est l'ὁμόνοια[1]. La concorde est donc l'œuvre propre de la justice. Et pour vanter les bienfaits de cette vertu, le Socrate de Xénophon utilise des amplifications oratoires qui rappellent les discours creux et faciles du Socrate de *Clitophon*. Voilà bien un type de définition qui ne rappelle en rien la définition platonicienne.

3° *Clitophon* (410 a b). — Interrogé, Socrate finit par répondre que la justice consiste à nuire à ses ennemis, à faire du bien à ses amis. Mais la suite de la discussion amène à conclure que l'homme juste ne nuit à personne, ni jamais, mais, au contraire, agit pour l'utilité de tous. Ainsi, la notion de justice reste finalement inexpliquée.

République I, 332 d - 336. — Polémarque interprète dans le même sens que le Socrate de *Clitophon* un mot de Simonide, à propos de la justice. Suivant le poète, le propre de la justice est de rendre à chacun ce qu'on lui doit, c'est-à-dire du mal aux ennemis, du bien aux amis. Mais le Socrate platonicien proteste contre une semblable assertion, et, grâce à une dialectique serrée, il parvient à faire avouer à son interlocuteur que le propre de l'homme juste est de ne porter tort ni à son ennemi, ni à qui que ce soit, et que c'est là, au contraire, le fait de l'homme injuste. « Si donc quelqu'un prétend que la justice consiste à rendre à chacun ce qu'on lui doit, et si par là, il entend que l'homme juste doit nuire à son ennemi,

1. Voir *loc. cit.* n° 16.

aider au contraire ses amis, il ne parle pas le langage d'un sage, car il ne dit pas la vérité. Jamais, comme il nous a apparu, il n'est juste de nuire à qui que ce soit » (335 e).

Ce n'est donc pas une doctrine platonicienne que contredit l'auteur de *Clitophon*. Mais pareille théorie se retrouve au contraire dans les *Mémorables* (IV, 2, 13 et suiv.). Le Socrate de Xénophon, dans son entretien avec Euthydème, suppose admise comme une vérité incontestable la proposition condamnée aussi bien par le petit dialogue que par la *République*, et c'est lui qu'atteignent directement les critiques des deux écrits platoniciens.

De ces textes, nous croyons pouvoir dégager les conclusions suivantes : 1° on ne peut établir une divergence de points de vue entre l'auteur du *Clitophon* et Platon lui-même. Tous deux blâment certaines notions de la justice que nous rencontrons dans les *Mémorables* et qui avaient cours, sans doute, dans des milieux socratiques étrangers ou hostiles au platonisme; 2° les différentes critiques sont exprimées ici et là sous des formes assez diverses pour exclure l'hypothèse d'une imitation servile. Cette dernière remarque nous amène à préciser le genre du dialogue et à montrer ses rapports avec d'autres œuvres platoniciennes.

Clitophon et la Sophistique.

Le *Clitophon*, on s'en rend compte aisément, est un pamphlet. Mais il importe de remarquer que le censeur de Socrate, quand il reproduit les discours du philosophe, s'exprime dans la langue pompeuse et recherchée de la rhétorique contemporaine. On a le sentiment d'être en présence d'un pastiche, d'un délicieux pastiche du reste et même d'une charge, où l'auteur se moque agréablement d'un genre littéraire en vogue à son époque. S'il imite, c'est moins Platon que les sophistes de son temps. Brünnecke a très justement noté le *gorgianisme* des discours protreptiques prêtés à Socrate : antithèses, paronomases, chiasmes... tous les artifices de la rhétorique ampoulée sont accumulés ici très habilement, de façon à produire chez le lecteur cette impression d'emphase fleurie et creuse dont les développements xénophontiques ne sont pas toujours exempts [1]. Mais une aussi fine raillerie

1. Voir des exemples de *gorgianisme* dans l'article cité de Brünnecke, p. 469 et suiv.

n'est-elle pas tout à fait dans la manière de Platon? M. Rivaud écrivait récemment : « Le *Protagoras*, le *Gorgias*, le *Banquet*, le *Phèdre* contiennent des imitations de longs passages de Protagoras, d'Hippias, de Lysias, de Gorgias, où le style de ces écrivains est reproduit de telle manière, qu'on peut se demander si Platon n'a pas copié textuellement quelques morceaux de leur façon. Il a tout imité : le vocabulaire, le rythme, les artifices de style, les manières particulières de chacun. Il se peut qu'il y ait dans ces imitations une nuance de charge, insensible à notre ignorance des finesses de la prose grecque. En tout cas, la parodie est souvent discrète, à peine indiquée. Platon écrit, avec une habileté déconcertante, « à la manière » de tous ceux qu'il met en scène »[1]. Aux dialogues signalés, nous pourrions ajouter le *Clitophon*. L'observation du critique français convient bien exactement au joli pastiche, et sans doute des Athéniens du ve siècle, en lisant par exemple l'apostrophe Ποῖ φέρεσθε, ὦνθρωποι, n'étaient pas en peine de mettre un nom sous ces lignes et devinaient le rhéteur ou le sophiste si finement parodié. Mais à qui songeaient-ils? A nous, critiques du xxe siècle, la chose est plus malaisée à dire.

Les discours protreptiques durent être en vogue parmi les soi-disant disciples de Socrate, puisqu'ils provoquèrent des protestations et nuisaient même à la réputation du philosophe. Xénophon, dans un chapitre des *Mémorables*, se crut obligé de prendre la défense de son maître et d'affirmer que Socrate n'était pas simplement un exhortateur, mais un vrai dialecticien et qu'on aurait tort par conséquent de le juger incapable de faire progresser ses disciples[2]. Xénophon, croirait-on, vise par ces termes le *Clitophon*. Mais comme il parle de plusieurs écrits diffamant Socrate (ὡς ἔνιοι γράφουσι), il est probable que les plaintes n'étaient pas isolées. Or, parmi ceux qui se disaient les fidèles imitateurs de Socrate, il en

1. *Platon auteur dramatique*, in *Revue d'Histoire de la Philosophie*, I, 1927, p. 134.

2. I, 4, 1, Εἰ δέ τινες Σωκράτην νομίζουσιν, ὡς ἔνιοι γράφουσί τε καὶ λέγουσι περὶ αὐτοῦ τεκμαιρόμενοι προτρέψασθαι μὲν ἀνθρώπους ἐπ' ἀρετὴν κράτιστον γεγονέναι, προαγαγεῖν δ' ἐπ' αὐτὴν οὐχ ἱκανόν, σκεψάμενοι μὴ μόνον ἃ ἐκεῖνος κολαστηρίου ἕνεκα τοὺς πάντ' οἰομένους εἰδέναι ἐρωτῶν ἤλεγχεν, ἀλλὰ καὶ ἃ λέγων συνημέρευε τοῖς συνδιατρίβουσι, δοκιμαζόντων εἰ ἱκανὸς ἦν βελτίους ποιεῖν τοὺς συνόντας.

est un dont on mentionne les discours protreptiques, c'est Antisthène. Diogène Laërce signale trois dissertations de ce genre sur la justice et le courage (VI, 16). Ce même Antisthène fut également le disciple de Gorgias et Diogène nous dit expressément que la manière du grand sophiste fut copiée par son élève et qu'on la reconnaît notamment dans le discours de la *Vérité* et dans les *Protreptiques*[1]. Serait-il téméraire de penser que ces Exhortations composées dans le style de Gorgias servirent de type à l'auteur du *Clitophon*? Quand, de par ailleurs, on songe à l'antagonisme de Platon et d'Antisthène, on est encore porté à rapprocher Platon et l'auteur du petit dialogue. Conjectures, sans doute, mais ces conjectures reposent sur des indices qui favorisent, avouons-le, la thèse de l'authenticité.

La date du Clitophon.

Si cet ouvrage est de Platon, il resterait à se demander à quelle époque il fut écrit. Est-il complet? Tel quel, il forme assurément un tout assez organisé. Il semblerait cependant, d'après la conclusion, qu'on doive attendre une réponse de Socrate à l'attaque de Clitophon. Ce dernier la réclame; il indique même dans quel sens il faut l'orienter (410 d-e). Peut-être, dans ce cas, Platon ayant jugé sa critique trop impétueuse et craignant de ternir la mémoire sacrée du vrai Socrate auprès d'esprits moins avisés, renonça à terminer et à publier son œuvre et la remplaça par la *République*. Mais même si le dialogue est achevé et si l'auteur n'avait pas l'intention de lui donner un complément, nous pouvons encore, me semble-t-il, le considérer comme une introduction à la *République*. Avant d'exposer sa doctrine de la justice et d'en développer la vraie signification, Platon aurait d'abord déblayé le terrain en discréditant sous une forme humoristique les conceptions courantes et superficielles que certains milieux vulgarisaient comme conceptions socratiques. Plusieurs critiques, je le sais, ne veulent pas, dans la chronologie des dialogues, assigner cette place au *Clitophon*, et leur principale objection est le style de cet écrit. C. Ritter plaide

1. VI, 1, Οὗτος κατ' ἀρχὰς μὲν ἤκουσε Γοργίου τοῦ ῥήτορος· ὅθεν τὸ ῥητορικὸν εἶδος ἐν τοῖς διαλόγοις ἐπιφέρει καὶ μάλιστα ἐν τῇ Ἀληθείᾳ καὶ τοῖς Προτρεπτικοῖς.

même contre l'authenticité, sous prétexte que, d'une part, les idées font songer aux œuvres de jeunesse de Platon, de l'autre la langue rappelle étonnamment celle des derniers dialogues[1]. Brünnecke tient aussi pour une date plus tardive et croit que le dialogue doit être situé entre le *Théétète* et le *Sophiste*[2]. Dans le cas présent, l'argument stylistique ne me paraît pas conclure. Est-il possible, en effet, de tirer de ces quatre ou cinq pages des indices suffisamment clairs, étant donné surtout que la plus grande partie du morceau a été composée à l'aide de réminiscences étrangères et constitue un véritable pastiche? Dès lors, le fait que l'on trouve 2 δῆλον ὡς, 2 σχεδόν, 3 ὥσπερ, 4 καθάπερ, etc..., est-il tellement significatif[3]?

Conclusion.

Ni les idées, ni la construction du dialogue ne semblent donc s'opposer à la thèse de l'authenticité. Du reste, la présence dans le *corpus platonicum* d'un écrit qui, au premier aspect, pouvait paraître si scandaleux, puisque, contrairement aux autres ouvrages platoniciens, il revêtait une forme anti-socratique, — et cela, sans que jamais dans l'antiquité on n'ait soulevé contre lui quelque doute —, confirme certainement cette thèse. *Alcibiade II, les Rivaux,* la *Lettre XII* ont été tenus en suspicion; il est à croire que le *Clitophon,* certainement plus énigmatique, aurait recueilli une fois ou l'autre pareille censure, si son origine n'eût été mieux établie. Pour ces motifs, nous nous rangeons de préférence avec ceux qui restituent le dialogue à Platon.

IV

LE TEXTE

L'édition présente a été établie d'après les manuscrits suivants :

1. *Untersuchungen über Plato,* p. 93.
1. *Op. cit.*, p. 473.
3. Brünnecke voit aussi un indice de la date relativement tardive du *Clitophon* dans ce texte: πρὸς Θρασύμαχον πορεύσομαι καὶ ἄλλοσε ὅποι δύναμαι (410 c). Clitophon semblerait déjà convaincu de l'incapacité de Thrasymaque, et par conséquent cela suppose la *République* (l. c. p. 463, n. 38). N'est-ce pas interpréter le καὶ ἄλλοσε... avec beaucoup trop d'ingéniosité ?

Parisinus 1807 (A). Nous avons utilisé la collation faite par Burnet[1], mais nous avons entièrement vérifié celle-ci sur le manuscrit de la Bibliothèque nationale.

Vindobonensis 55 (F). La collation a été faite sur les photographies gracieusement mises à notre disposition par l'Association Guillaume Budé.

Venetus 185 (D). Ce manuscrit du XIIe siècle comprend deux parties : la première renferme les quatre premières tétralogies, et la deuxième : le *Clitophon* et la *République*. Il se rattache à la première famille et dérive de la même source que le *Bodleianus* 39 (B). On peut le considérer comme remplaçant pour nous la partie perdue de B. S'il est donc sans intérêt pour l'établissement du texte des quatre premières tétralogies, il est, au contraire, fort précieux pour reconstituer celui du *Clitophon* et de la *République*[2]. Nous avons utilisé la collation de Burnet.

Vindobonensis 54 (W). Ce manuscrit date probablement du XIIe siècle. Pourtant le *Clitophon* a été ajouté à une date plus récente, mais avant la fin du XIVe siècle[3]. Nous l'avons collationné sur les photographies qui sont la propriété de l'Association Guillaume Budé.

Venetus 189 (S). Le *Venetus* 189 est postérieur au XIIe siècle. Il date probablement du XIVe. Il paraît dériver du *Vindobonensis* 21 (Y), mais, pour le *Clitophon*, représente, sans doute, la même tradition que F et doit provenir du même archétype[4]. Nous avons utilisé la collation de Bekker.

1. *Platonis opera*, t. IV.
2. Cf. Alline, *Histoire du texte de Platon*, p. 219, 288.
3. Cf. Alline, *op. cit.*, p. 237.
4. Cf. Alline, *op. cit.*, p. 227, 243.

152

CLITOPHON

(ou *Exhortation*, éthique).

SOCRATE. CLITOPHON

406 a Socrate. — Clitophon, fils d'Aristonymos, nous racontait-on tout à l'heure, conversant avec Lysias, blâmait les entretiens philosophiques[1] de Socrate et vantait outre mesure la société de Thrasymaque.

Clitophon. — Et on t'a rapporté inexactement, Socrate, ma conversation sur toi avec Lysias. Oui, sur certains points, je n'ai pas fait ton éloge, mais sur d'autres, je t'ai loué. Et comme il est trop clair que tu es fâché contre moi, tout en feignant l'indifférence, bien volontiers je te répéterais moi-même mes paroles, puisque nous sommes seuls : ainsi seras-tu moins porté à croire que je te juge mal. Peut-être maintenant n'as-tu pas été bien renseigné ; aussi me sembles-tu plus irrité que de raison. Si tu veux m'en donner la liberté, je la prendrai avec plaisir, et volontiers je parlerai.

Socrate. — J'aurais certes mauvaise grâce, quand tu
407 a désires me rendre service, de n'y pas consentir. Il est évident que sachant mon faible et mon fort, je cultiverai celui-ci et m'y appliquerai, et je fuirai celui-là de tout mon pouvoir.

1. Le mot διατριβή signifie la discussion philosophique, le lieu où l'on se réunit pour cet exercice (cf. *Charmide*, 153 a) et aussi la fréquentation familière et habituelle d'un maître. Ici le premier et le troisième sens sont étroitement mêlés : au terme διατριβή correspond συνουσία qui désigne à la fois les entretiens et la société de Thrasymaque.

ΚΛΕΙΤΟΦΩΝ

[ἢ προτρεπτικός, ἠθικός.]

ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΚΛΕΙΤΟΦΩΝ

ΣΩ. Κλειτοφῶντα τὸν Ἀριστωνύμου τις ἡμῖν διηγεῖτο 406 a
ἔναγχος, ὅτι Λυσίᾳ διαλεγόμενος τὰς μὲν μετὰ Σωκράτους διατριβὰς ψέγοι, τὴν Θρασυμάχου δὲ συνουσίαν ὑπερεπαινοῖ.

ΚΛΕΙ. Ὅστις, ὦ Σώκρατες, οὐκ ὀρθῶς ἀπεμνημόνευέ σοι τοὺς ἐμοὶ περὶ σοῦ γενομένους λόγους πρὸς Λυσίαν· τὰ μὲν γὰρ ἔγωγε οὐκ ἐπῄνουν σε, τὰ δὲ καὶ ἐπῄνουν. Ἐπεὶ δὲ δῆλος εἶ μεμφόμενος μέν μοι, προσποιούμενος δὲ μηδὲν φροντίζειν, ἥδιστ᾽ ἄν σοι διεξέλθοιμι αὐτοὺς αὐτός, ἐπειδὴ καὶ μόνω τυγχάνομεν ὄντε, ἵνα ἧττόν με ἡγῇ πρὸς σὲ φαύλως ἔχειν. Νῦν γὰρ ἴσως οὐκ ὀρθῶς ἀκήκοας, ὥστε φαίνῃ πρὸς ἐμὲ ἔχειν τραχυτέρως τοῦ δέοντος· εἰ δέ μοι δίδως παρρησίαν, ἥδιστ᾽ ἂν δεξαίμην καὶ ἐθέλω λέγειν.

ΣΩ. Ἀλλ᾽ αἰσχρὸν μὴν σοῦ γε ὠφελεῖν με προθυμου- 407 a
μένου μὴ ὑπομένειν· δῆλον γὰρ ὡς γνοὺς ὅπῃ χείρων εἰμὶ καὶ βελτίων, τὰ μὲν ἀσκήσω καὶ διώξομαι, τὰ δὲ φεύξομαι κατὰ κράτος.

406 a 3 ὑπερεπαινοῖ ADS : -παινεῖ F ἐπαινεῖ W || 5 ὅστις : Ὅστις *ἦν* Hermann ὅστις*** Schanz ὥς τις Richards || ἀπεμνημόνευέ : -μόνευσέ S || 8 μηδὲν φροντίζειν : μηδὲν εἰδέναι i. m. A || 10 ὄντε DWSA² : ὄντες AFD² || 12 φαίνῃ : φαίνῃι (η in ras.) A φαίνει S || ἐμὲ AW : με DFS || 13 ἂν om. FS.

Clitophon. — Écoute donc ! Quand je te fréquentais, Socrate, j'ai souvent été frappé en t'écoutant, et tu me semblais parler le plus éloquemment du monde, lorsque, adressant des reproches aux hommes, comme un dieu sur la scène[1], tu déclamais en ces termes : « Où vous laissez-vous emporter, mortels ? Ignorez-vous que vous ne faites rien de ce qu'il faudrait, vous dont tout le souci est de chercher à vous
b procurer des richesses ? Quant à vos fils à qui vous les transmettrez, vous ne vous préoccupez pas s'ils sauront en user justement, vous ne cherchez pas pour eux des maîtres qui leur enseignent la justice, si toutefois on peut l'enseigner, — ou si on ne l'acquiert que par l'exercice et la pratique[2], des maîtres qui les exercent et les dressent avec soin ; — du reste, de vous tout d'abord, vous n'avez eu également aucun souci. Mais quand vous voyez que vous avez été, vous et vos enfants,
c très convenablement instruits, dans les lettres, la musique, la gymnastique, — ce qui est pour vous la parfaite formation à la vertu —, et que cependant vous n'en êtes pas devenus meilleurs en ce qui concerne l'usage des richesses, comment ne méprisez-vous pas l'éducation actuelle et ne cherchez-vous pas des maîtres qui fassent cesser pareil désaccord ? Ah ! certes, c'est bien à cause de cette négligence coupable et de cette indifférence, et non pour une mesure boiteuse en musique, que les hommes, frère contre frère, ville
d contre ville, sans mesure et sans accord, se combattent mutuellement et par leurs luttes se font les uns aux autres les pires maux. Mais vous prétendez que ce n'est pas par manque d'éducation, ni par ignorance, mais volontairement,

1. C'est littéralement le *deus ex machina*. L'auteur fait allusion aux apparitions des dieux sur le théâtre. Ces manifestations soudaines étaient ménagées par les poètes tragiques, soit pour amener le dénouement de la pièce, soit pour causer l'admiration des spectateurs (cf. scholie). Elles étaient produites au moyen d'une sorte de grue (γέρανος ou μηχανή) qui élevait dans les airs le dieu ou le héros et le faisait apparaître sous cet aspect merveilleux. Euripide a usé du procédé dans plus de la moitié de ses pièces (cf. O. Navarre, *Machina*, in Dictionnaire d'Aremberg et Saglio, III, 2, 1461 et suiv.).

2. Un peu plus loin (408 b), Clitophon attribue, au contraire, à Socrate, l'affirmation très catégorique, et non plus hypothétique, que la vertu peut s'enseigner. Mais ces *apories* étaient des lieux communs dans les écoles de rhéteurs.

ΚΛΕΙ. Ἀκούοις ἄν. Ἐγὼ γάρ, ὦ Σώκρατες, σοὶ συγγιγνόμενος πολλάκις ἐξεπληττόμην ἀκούων, καί μοι ἐδόκεις παρὰ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους κάλλιστα λέγειν, ὁπότε ἐπιτιμῶν τοῖς ἀνθρώποις, ὥσπερ ἐπὶ μηχανῆς τραγικῆς θεός, ὕμνεις λέγων· « Ποῖ φέρεσθε, ὄνθρωποι; Καὶ ἀγνοεῖτε οὐδὲν τῶν δεόντων πράττοντες, οἵτινες χρημάτων b μὲν πέρι τὴν πᾶσαν σπουδὴν ἔχετε ὅπως ὑμῖν ἔσται, τῶν δ' ὑέων οἷς ταῦτα παραδώσετε ὅπως ἐπιστήσονται χρῆσθαι δικαίως τούτοις, ἀμελεῖτε, καὶ οὔτε διδασκάλους αὐτοῖς εὑρίσκετε τῆς δικαιοσύνης, εἴπερ μαθητόν — εἰ δὲ μελετητόν τε καὶ ἀσκητόν, οἵτινες ἐξασκήσουσι καὶ ἐκμελετήσουσιν ἱκανῶς — οὐδέ γ' ἔτι πρότερον ὑμᾶς αὐτοὺς οὕτως ἐθεραπεύσατε. Ἀλλ' ὁρῶντες γράμματα καὶ μουσικὴν καὶ γυμναστικὴν ὑμᾶς τε αὐτοὺς καὶ τοὺς παῖδας ὑμῶν ἱκανῶς μεμαθηκότας — ἃ δὴ παιδείαν ἀρετῆς εἶναι c τελέαν ἡγεῖσθε — κἄπειτα οὐδὲν ἧττον κακοὺς γιγνομένους περὶ τὰ χρήματα, πῶς οὐ καταφρονεῖτε τῆς νῦν παιδεύσεως οὐδὲ ζητεῖτε οἵτινες ὑμᾶς παύσουσι ταύτης τῆς ἀμουσίας; Καίτοι διά γε ταύτην τὴν πλημμέλειαν καὶ ῥαθυμίαν, ἀλλ' οὐ διὰ τὴν ἐν τῷ ποδὶ πρὸς τὴν λύραν ἀμετρίαν, καὶ ἀδελφὸς ἀδελφῷ καὶ πόλεις πόλεσιν ἀμέτρως καὶ ἀναρμόστως προσφερόμεναι στασιάζουσι καὶ πολε- d μοῦντες τὰ ἔσχατα δρῶσι καὶ πάσχουσιν. Ὑμεῖς δέ φατε οὐ δι' ἀπαιδευσίαν οὐδὲ δι' ἄγνοιαν ἀλλ' ἑκόντας τοὺς ἀδίκους ἀδίκους εἶναι, πάλιν δ' αὖ τολμᾶτε λέγειν ὡς αἰσχρὸν καὶ θεομισὲς ἡ ἀδικία· πῶς οὖν δή τις τό γε

407 a 5 σοὶ om. F || 6 ἐδόκεις : -κει D || 9 θεός : θεοῖς F (θεός s. l.) || ὕμνεις S : ὕμνοις DF ὑμνεῖς D^2F^2 ὑμεῖς AW || **b** 2 πᾶσαν τὴν FS || 3 ἐπιστήσονται : -σωνται (ο supra ω) W || 4 ἀμελεῖτε καὶ Ven. 184 || 5 εἰ δὲ AD : εἴτε FS ἠδὲ W ἰδὲ P 1809 || 7 γ' ἔτι : γέ τι P 1809 γε Schanz || 9 τε om. D || **c** 1 δὴ : δεῖ W || 2 ἡγεῖσθε FS : ἥγησθε ADW || 4 ταύτης om. W || 7 πόλεις : πόλις W || **d** 1 προσφερόμεναι ADWS et ex em. F^2 : προσφέρομεν αἱ F προσφερόμενοι Ast || 3 τοὺς ἀδίκους om. FS || 4 πάλιν — d 9 αἱρεῖ hab. Hippol. W III, 23, 10 || 5 ἀδικία : κακία Hippol. || γε om. Hippol.

que les injustes sont injustes, — après quoi, vous osez soutenir que l'injustice est une chose honteuse et haïe des dieux : comment donc choisirait-on volontairement pareil mal? — On est alors vaincu par les plaisirs, dites-vous. — Mais cette défaite n'est-elle pas elle-même involontaire, si vaincre est volontaire? Ainsi de toute façon, l'injustice est involontaire[1], l'argument le démontre, et c'est un devoir de s'en préoccuper plus qu'on
e ne le fait actuellement, un devoir pour l'individu, en même temps qu'un devoir public pour toutes les cités ».

Ces discours, Socrate, quand je t'entends si fréquemment les proférer, j'en suis fort satisfait et tu ne saurais croire combien je les approuve. Et aussi lorsque tu continues en disant : ceux qui exercent le corps et négligent l'âme agissent de même : ils négligent la partie qui commande et donnent tous leurs soins à celle qui est subordonnée[2]. Et encore quand tu affirmes que pour celui qui ne sait pas se servir d'un objet, mieux vaut n'en pas faire usage. Si donc, quelqu'un ne sait pas faire usage de ses yeux, de ses oreilles, de son corps en général, il sera préférable pour lui de ne pas entendre, de ne pas voir, de ne pas user de quelque autre manière de son corps, plutôt que d'en user n'importe com-
408 a ment. Ainsi en est-il également de l'art : quiconque ne sait pas se servir de sa propre lyre, ne saura évidemment pas davantage se servir de celle de son voisin et quiconque ne sait pas se servir de celle des autres, ne saura non plus se servir de la sienne : ainsi en sera-t-il pour tout autre instrument ou tout autre objet dont il s'agisse. Enfin, ton discours conclut fort bien par ces mots : « Quiconque ne sait pas faire usage de son âme ferait mieux de donner à cette âme le repos et de sortir de la vie, plutôt que de vivre en agissant par lui-même, mais si quelque nécessité le maintenait dans la vie, il serait préférable à un tel homme de passer cette vie dans

1. Telle est, en effet, la thèse socratique : personne n'est mauvais volontairement, car cela équivaudrait à se rendre volontairement malheureux : κακός ... ἑκὼν οὐδείς. On trouve cette formule ou d'autres semblables chez Platon (*Protagoras*, 345 et *Apologie*, 25 e et suiv., *Ménon*, 77 b et suiv., *Timée*, 86 d); chez Xénophon (*Mémorables*, III, 9, 5 ; IV, 6, 11); chez Aristote (*Eth. Nicom.*, Γ 6, 1113 b, 14). Socrate réfute longuement la doctrine qui attribue la défaite morale de l'homme à la puissance du plaisir dans *Protagoras*, 354 e et suiv.

2. Dans *Alcibiade* I, 130 a et suiv. Socrate démontre que l'âme

τοιοῦτον κακὸν ἑκὼν αἱροῖτ᾽ ἄν; Ἥττων ὃς ἂν ᾖ, φατέ, τῶν ἡδονῶν. Οὐκοῦν καὶ τοῦτο ἀκούσιον, εἴπερ τὸ νικᾶν ἑκούσιον; ὥστε ἐκ παντὸς τρόπου τό γε ἀδικεῖν ἀκούσιον ὁ λόγος αἱρεῖ, καὶ δεῖν ἐπιμέλειαν τῆς νῦν πλείω ποιεῖσθαι πάντ᾽ ἄνδρα ἰδίᾳ θ᾽ ἅμα καὶ δημοσίᾳ συμπάσας e τὰς πόλεις.»

Ταῦτ᾽ οὖν, ὦ Σώκρατες, ἐγὼ ὅταν ἀκούω σοῦ θαμὰ λέγοντος, καὶ μάλα ἄγαμαι καὶ θαυμαστῶς ὡς ἐπαινῶ. Καὶ ὁπόταν αὖ φῇς τὸ ἐφεξῆς τούτῳ, τοὺς ἀσκοῦντας μὲν τὰ σώματα, τῆς δὲ ψυχῆς ἠμεληκότας ἕτερόν τι πράττειν τοιοῦτον· τοῦ μὲν γὰρ ἄρξοντος ἀμελεῖν, περὶ δὲ τὸ ἀρξόμενον ἐσπουδακέναι. Καὶ ὅταν λέγῃς ὡς ὅτῳ τις μὴ ἐπίσταται χρῆσθαι, κρεῖττον ἐᾶν τὴν τούτου χρῆσιν· εἰ δή τις μὴ ἐπίσταται ὀφθαλμοῖς χρῆσθαι μηδὲ ὠσὶ μηδὲ σύμπαντι τῷ σώματι, τούτῳ μήτε ἀκούειν μήθ᾽ ὁρᾶν μήτ᾽ ἄλλην χρείαν μηδεμίαν χρῆσθαι τῷ σώματι κρεῖττον ἢ ὁπῃοῦν χρῆσθαι. Καὶ δὴ καὶ περὶ τέχνην ὡσαύτως· ὅστις γὰρ δὴ μὴ ἐπίσταται τῇ ἑαυτοῦ λύρᾳ χρῆσθαι, δῆλον 408 a ὡς οὐδὲ τῇ τοῦ γείτονος, οὐδὲ ὅστις μὴ τῇ τῶν ἄλλων, οὐδὲ τῇ ἑαυτοῦ, οὐδ᾽ ἄλλῳ τῶν ὀργάνων οὐδὲ κτημάτων οὐδενί. Καὶ τελευτᾷ δὴ καλῶς ὁ λόγος οὗτός σοι, ὡς ὅστις ψυχῇ μὴ ἐπίσταται χρῆσθαι, τούτῳ τὸ ἄγειν ἡσυχίαν τῇ ψυχῇ καὶ μὴ ζῆν κρεῖττον ἢ ζῆν πράττοντι καθ᾽ αὑτόν· εἰ δέ τις ἀνάγκη ζῆν εἴη, δούλῳ ἄμεινον ἢ ἐλευθέρῳ διάγειν τῷ τοιούτῳ τὸν βίον ἐστὶν ἄρα, καθάπερ πλοίου παραδόντι b τὰ πηδάλια τῆς διανοίας ἄλλῳ, τῷ μαθόντι τὴν τῶν

d 6 ἑκὼν om. Hippol. || ἥττων ὃς ἂν ᾖ ADW Hippol. : ἥττον ὡς ἂν ᾖ F ἥττονος (ἧττον S^2) ὡσανεὶ S || 8 τρόπου : λόγου Hippol. || e 3 ἐγὼ ὦ Σώκρατες FS || θαμὰ : θαῦμα FS || 5 καὶ — 8 ἐσπουδακέναι hab. Stob. WH III, 233 || τὸ ἐφεξῆς τούτῳ om. Stob. || 7 τοιοῦτο W || γὰρ om. ADF Stob. || ἄρξοντος : -ξαντος (sed ον supra αν F^2) F || 8 καὶ — 408 b 1 βίον hab. Stob. WH III, 23 || 9 κρεῖττον : κρείττων W || 10 δή : δέ F || 408 a 1 γὰρ δὴ FS Stob. : γὰρ ἂν δὴ AW γὰρ ἂν D et i. m. F^2 || ἐπίσταται : -τῆται (ῆ s. l.) A^2 || 6 πράττοντι ÷ ÷ καθ᾽ αὑτόν A || 7 εἴη om. Stob. || b 1 ἐστὶν — b 5 λέγων hab. Stob. IV, 240 || 2 τῶν ἀνθρώπων om. Stob.

l'esclavage plutôt que dans l'état de liberté, et, comme pour
b un navire, de confier le gouvernail de sa pensée à un autre,
à celui qui a appris l'art de gouverner les hommes », cet art,
Socrate, que tu as coutume d'appeler la politique et qui,
d'après toi, s'identifie à l'art judiciaire et à la justice[1]. Donc,
ces discours et bien d'autres du même genre, si excellents,
tels que : la vertu peut s'enseigner, il faut avant tout s'oc-
cuper de soi-même[2]..., — non, je ne les ai jamais contredits
et je ne crois pas devoir les contredire jamais dans l'avenir ;
c je les juge très persuasifs, très utiles et vraiment de nature
à nous réveiller, nous qui sommes comme endormis. J'ap-
pliquais alors mon esprit pour écouter la suite ; je ne t'in-
terrogeais point toi, Socrate, tout d'abord, mais certains de
tes compagnons, émules, amis... de quelque nom qu'il faille
désigner leurs relations avec toi. C'est ceux dont tu fais le
plus de cas que j'interrogeais en premier lieu, leur deman-
d dant quelle serait la suite de la discussion et, un peu à ta
manière, je leur présentais mes difficultés : « Mes amis, com-
mencais-je, dites-moi, comment comprendrons-nous l'exhor-
tation à la vertu que nous adresse Socrate ? Serait-ce là
tout et n'est-il pas possible de pousser à fond la chose et de
la saisir parfaitement, mais devrons nous nous borner toute
notre vie à exhorter ceux qui ne ne l'ont pas encore été, et ces
derniers d'autres à leur tour ? Ou faut-il que nous deman-
dions à Socrate et nous demandions les uns aux autres, après
e avoir reconnu que tel est le devoir de l'homme, ce qui s'en suivra ?
Par où commencerons-nous, à notre avis, l'étude de la jus-
tice ? C'est comme si on nous exhortait, par exemple, à pren-

est vraiment la partie essentielle de l'homme, l'homme même, parce c'est elle qui commande au corps. Le Socrate des *Mémorables* insiste aussi à diverses reprises sur l'inconséquence de ceux qui prennent un soin exagéré du corps et négligent la seule chose qui mérite notre estime. Aussi exhorte-t-il ses auditeurs à cultiver la sagesse (cf. I, 2, 54, 55 ; I, 4, 13 ; IV, 3, 14, 15).

1. Voir dans les *Rivaux*, 137 d, une semblable identification entre la politique, la justice et l'art judiciaire. Mais le Socrate platonicien rejette, au contraire, une conception de la δικαιοσύνη qui est celle des sophistes et confond la justice vraie, la vertu, avec le pouvoir du plus fort (cf. *Gorgias*, 464 et 520 b). Voir Brünnecke, *art. cit.*, p. 459, note 29.

2. Ce sont là encore des thèmes socratiques. Le premier découle

ἀνθρώπων κυβερνητικήν, ἣν δὴ σὺ πολιτικήν, ὦ Σώκρατες,
ἐπονομάζεις πολλάκις, τὴν αὐτὴν δὴ ταύτην δικαστικήν
τε καὶ δικαιοσύνην ὡς ἔστι λέγων. Τούτοις δὴ τοῖς
λόγοις καὶ ἑτέροις τοιούτοις παμπόλλοις καὶ παγκάλως
λεγομένοις, ὡς διδακτὸν ἀρετὴ καὶ πάντων ἑαυτοῦ δεῖ
μάλιστα ἐπιμελεῖσθαι, σχεδὸν οὔτ᾽ ἀντεῖπον πώποτε
οὔτ᾽ οἶμαι μήποτε ὕστερον ἀντείπω, προτρεπτικωτάτους c
τε ἡγοῦμαι καὶ ὠφελιμωτάτους, καὶ ἀτεχνῶς ὥσπερ
καθεύδοντας ἐπεγείρειν ἡμᾶς. Προσεῖχον δὴ τὸν νοῦν τὸ
μετὰ ταῦτα ὡς ἀκουσόμενος, ἐπανερωτῶν οὔτι σὲ τὸ
πρῶτον, ὦ Σώκρατες, ἀλλὰ τῶν ἡλικιωτῶν τε καὶ συνεπι-
θυμητῶν ἢ ἑταίρων σῶν, ἢ ὅπως δεῖ πρὸς σὲ περὶ αὐτῶν
τὸ τοιοῦτον ὀνομάζειν. Τούτων γὰρ τούς τι μάλιστα εἶναι
δοξαζομένους ὑπὸ σοῦ πρώτους ἐπανηρώτων, πυνθανό-
μενος τίς ὁ μετὰ ταῦτ᾽ εἴη λόγος, καὶ κατὰ σὲ τρόπον d
τινὰ ὑποτείνων αὐτοῖς, « Ὦ βέλτιστοι, » ἔφην, « ὑμεῖς,
πῶς ποτε νῦν ἀποδεχόμεθα τὴν Σωκράτους προτροπὴν
ἡμῶν ἐπ᾽ ἀρετήν ; ὡς ὄντος μόνου τούτου, ἐπεξελθεῖν δὲ
οὐκ ἔνι τῷ πράγματι καὶ λαβεῖν αὐτὸ τελέως, ἀλλ᾽ ἡμῖν
παρὰ πάντα δὴ τὸν βίον ἔργον τοῦτ᾽ ἔσται, τοὺς μήπω
προτετραμμένους προτρέπειν, καὶ ἐκείνους αὖ ἑτέρους ;
ἢ δεῖ τὸν Σωκράτη καὶ ἀλλήλους ἡμᾶς τὸ μετὰ τοῦτ᾽
ἐπανερωτᾶν, ὁμολογήσαντας τοῦτ᾽ αὐτὸ ἀνθρώπῳ πρακτέον e
εἶναι, τί τοὐντεῦθεν ; Πῶς ἄρχεσθαι δεῖν φαμεν δικαιοσύνης
πέρι μαθήσεως ; Ὥσπερ ἂν εἴ τις ἡμᾶς προὔτρεπεν τοῦ

b 4 δὴ : δὲ FS Stob. || δικαστική τε καὶ δικαιοσύνη ci. Richards || 5 τούτοις — 9 ἀντείπω hab. Stob. III, 25 || 6 καὶ ἑτέροις τοιούτοις παμπόλλοις καὶ om. Stob. || 7 δεῖ : δὴ W || c 1 μήποτε ὕστερον ADW Stob. : μήποθ᾽ εἰς ὕστερον w μήποτ᾽ ἐσύστερον FS¹ μήποτ᾽ ἐς ὕστερον em. S² || ⟨ὃς⟩ προτρεπτικωτάτους Schanz || 2 τε : δέ Richards γὰρ post τε add. P 1809 || 4 οὔτι : ὁ τὶς i. m. F² || 6 ἑταίρων : ἑτέρων F¹ (corr. F²) || 8 δοξαζομένους εἶναι W || d 2 ὑποτείνων : ὑπό τινων F || ὑμεῖς : ἡμεῖς W || 3 νῦν om. W || 5 ἔνι γρ Ven. 184 : ἐν ADFWS || 8 ἀλλήλους om. W || τοῦτ᾽ : τότ᾽ FS || e 1 ἐπανερωτᾶν : ἐπερωτᾶν A || 2 τί — 410 b 3 δρᾶν hab. Stob. WH III, 405.

dre soin du corps, et si voyant que, semblables à des enfants, nous n'avons pas l'air de songer qu'il y a une gymnastique et une médecine, on nous adressât des reproches en nous disant combien il est honteux de mettre toute notre sollicitude à cultiver le blé, l'orge, la vigne, et tout ce que nous acquérons et possédons au prix de tant de peines, en vue du corps, sans chercher à découvrir aucun art, aucune industrie capable d'améliorer ce corps, alors qu'un tel art existe. Demandant à celui qui nous exhorte ainsi : « Quels sont
409 a donc les arts dont tu parles ? » ce dernier nous répondrait, sans doute : la gymnastique et la médecine. Eh bien ! maintenant, quel est cet art qui concerne la vertu de l'âme ? Dites ». — Celui qui paraissait le plus fort répondit à ma question en ces termes : « Cet art, c'est celui que tu entends prôner par Socrate, ce n'est rien autre que la justice ». — Je répliquai : « Ne te contente pas de prononcer le nom, mais réponds de cette manière. Il y a, n'est-ce pas, un art qui s'appelle la médecine. Or, cet art réalise une double fin[1] :
b former de nouveaux médecins qui continuent leurs devanciers et produire la santé. De ces deux fins, l'une n'est plus un art, mais l'œuvre de l'art enseigné ou appris, œuvre que nous appelons précisément la santé. Pour le charpentier de même, il y a la maison et la technique de la construction, l'une qui est l'œuvre, l'autre l'enseignement. Il en faut dire autant de la justice. D'une part, elle rend justes, comme tout à l'heure les autres rendaient habiles en tel ou tel métier ; d'autre part, l'œuvre que peut réaliser l'homme juste, quelle est-elle, selon nous ? Parle ». — L'un me répondit, je crois,
c ce qui est profitable ; le second, ce qui convient ; un troi-

nécessairement de la proposition que la vertu est une science (cf. *Mémorables*, III, 9, 4 et 5. *Eth. Eudém.* 5, 1216 b, 6 : ἐπιστήμας γὰρ ᾤετ' εἶναι πάσας τὰς ἀρετὰς [ὁ Σωκράτης] ὥσθ' ἅμα συμβαίνειν εἰδέναι τε τὴν δικαιοσύνην καὶ εἶναι δίκαιον). Le second thème n'est qu'une expression un peu différente du γνῶθι σαυτόν, ou du moins une application.

1. Aristote au début de l'*Eth. Nicom.* distingue également dans tout art une double fin : l'activité que l'on déploie en exerçant cet art, et le résultat produit (A, 1, 1094 a, 3). Mais il semble que l'auteur de *Clitophon* entende plutôt par cette double fin, d'une part, la technique, ou la partie spéculative ; de l'autre la pratique, ou

σώματος ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι, μηδὲν προνοοῦντας ὁρῶν καθάπερ παῖδας ὡς ἔστι τις γυμναστικὴ καὶ ἰατρική, κἄπειτα ὠνείδιζε, λέγων ὡς αἰσχρὸν πυρῶν μὲν καὶ κριθῶν καὶ ἀμπέλων ἐπιμέλειαν πᾶσαν ποιεῖσθαι, καὶ ὅσα τοῦ σώματος ἕνεκα διαπονούμεθά τε καὶ κτώμεθα, τούτου δ' αὐτοῦ μηδεμίαν τέχνην μηδὲ μηχανήν, ὅπως ὡς βέλτιστον ἔσται τὸ σῶμα, ἐξευρίσκειν, καὶ ταῦτα οὖσαν. Εἰ δ' ἐπανηρόμεθα τὸν ταῦθ' ἡμᾶς προτρέποντα· Λέγεις δὲ εἶναι τίνας ταύτας τὰς τέχνας; εἶπεν ἂν ἴσως ὅτι 409 a
γυμναστικὴ καὶ ἰατρική. Καὶ νῦν δὴ τίνα φαμὲν εἶναι τὴν ἐπὶ τῇ τῆς ψυχῆς ἀρετῇ τέχνην; λεγέσθω. » Ὁ δὴ δοκῶν αὐτῶν ἐρρωμενέστατος εἶναι πρὸς ταῦτα ἀποκρινόμενος εἶπέ μοι ταύτην τὴν τέχνην εἶναι ἥνπερ ἀκούεις σὺ λέγοντος, ἔφη, Σωκράτους, οὐκ ἄλλην ἢ δικαιοσύνην. Εἰπόντος δ' ἐμοῦ « Μή μοι τὸ ὄνομα μόνον εἴπῃς, ἀλλὰ ὧδε. Ἰατρική πού τις λέγεται τέχνη· ταύτης δ' ἐστὶ διττὰ τὰ ἀποτελούμενα, τὸ μὲν ἰατροὺς ἀεὶ πρὸς τοῖς οὖσιν b
ἑτέρους ἐξεργάζεσθαι, τὸ δὲ ὑγίειαν· ἔστι δὲ τούτων θάτερον οὐκέτι τέχνη, τῆς τέχνης δὲ τῆς διδασκούσης τε καὶ διδασκομένης ἔργον, ὃ δὴ λέγομεν ὑγίειαν. Καὶ τεκτονικῆς δὲ κατὰ ταὐτὰ οἰκία τε καὶ τεκτονικὴ τὸ μὲν ἔργον, τὸ δὲ δίδαγμα. Τῆς δὴ δικαιοσύνης ὡσαύτως τὸ μὲν δικαίους ἔστω ποιεῖν, καθάπερ ἐκεῖ τοὺς τεχνίτας ἑκάστους· τὸ δ' ἕτερον, ὃ δύναται ποιεῖν ἡμῖν ἔργον ὁ δίκαιος, τί τοῦτό φαμεν; εἰπέ. » Οὗτος μέν, ὡς οἶμαι, τὸ συμφέρον c
ἀπεκρίνατο, ἄλλος δὲ τὸ δέον, ἕτερος δὲ τὸ ὠφέλιμον, ὁ δὲ τὸ λυσιτελοῦν. Ἐπανῄειν δὴ ἐγὼ λέγων ὅτι « Κἀκεῖ τά

e 5 τις om. W || 6 κἄπειτα : καὶ ἔπειτα Stob. || 11 ἐπανηρόμεθα : -ρώμεθα (sed. corr. F²) F || **409 a** 4 αὐτῶν : αὐτοῦ (sed corr. F²) F αὐτῶ S || 5 μοι om. Stob. || 6 ἄλλην : ἄλλον (ον supra ην) F² ἄλλου C 155 || 7 δ' ἐμοῦ D : δέ μου AFS Stob. δὲ W || εἴπῃς μόνον Stob. || 8 ὧδε : ὡδὶ Stob. || **b** 1 τὰ om. FS || ἀεὶ : αἰεὶ A || 2 τὸ δὲ : τοδὲ W || 7 ἐκεῖ τοὺς DFS Stob. : ἐκείνους AW et (ν s. l.) F² ἐκείνους τοὺς νν || **c** 3 ἐπανῄειν : ἐπανήκειν F || δὴ AW Stob. : δ' DFS || κἀκεῖ : ἐκεῖ Stob.

sième ce qui est utile ; un autre encore : ce qui est avantageux. Et moi, reprenant leurs réponses, je leur dis : « Mais ces mots conviennent aussi à chacun des arts : bien faire, être avantageux, utile, et tous les autres du même genre ; mais à quoi s'applique tout cela, chaque art l'exprimera pour son objet propre. Par exemple, le charpentier parlera de bien, de beau, de convenable en ce qui concerne la fabrication des meubles en bois, lesquels ne sont pas l'art. Dites-m'en autant
d de la justice ». — Enfin, un de tes amis, Socrate, me répondit ; il disait des choses apparemment très distinguées[1] ; d'après lui, voici quelle était l'œuvre propre de la justice qui n'était celle d'aucun autre art : réaliser l'amitié dans les cités. Interrogé de nouveau par moi, il déclara que l'amitié était un bien et jamais un mal. Quant aux amitiés des enfants et à celle des bêtes, auxquelles nous donnons, nous, ce beau nom, il refusa d'admettre, sur une nouvelle question de ma part, qu'elles fussent des amitiés[2] : il arrive en effet, le plus souvent, que
e de telles liaisons sont nuisibles plutôt que bonnes. Évitant donc la difficulté, il prétendit que ce n'étaient point là des amitiés et que c'était donner de faux noms que de les nommer ainsi. La réelle, la véritable amitié est de toute évidence un accord de pensées. Interrogé pour savoir si par accord de pensées il entendait un accord d'opinions ou une science, il repoussa dédaigneusement l'accord d'opinions[3] : forcément, il y a, en effet, chez les hommes, quantité d'opinions, et d'opinions nuisibles, sur lesquelles ils s'accordent. Quant à l'amitié, elle est absolument un bien, affirma-t-il, et l'œuvre de la justice. C'est ainsi qu'il assimila l'union à une science, mais non à une opinion. Nous en étions là de notre discus-
410 a sion, embarrassés, quand les assistants, en assez grand nombre, tombèrent sur lui en s'écriant que la discussion avait tourné en cercle pour en revenir au point de départ, et ils

mieux le résultat auquel on aboutit.

1. D'après Kunert, le disciple mentionné à cet endroit serait Antisthène. Mais on n'a aucune raison pour identifier d'une façon aussi précise ce personnage anonyme.

2. L'idée que l'amitié des enfants et des bêtes n'est pas une véritable amitié, parce qu'elle repose sur le plaisir, est longuement développée dans l'*Ethique eudémienne*, Z, 2, 1235 b et suiv. — Voir aussi *Eth. Nicom.*, Θ, 3 et suiv.

3. Aristote range également l'ὁμόνοια parmi les vertus qui ont un

γε ὀνόματα ταῦτ᾽ ἐστὶν ἐν ἑκάστῃ τῶν τεχνῶν, ὀρθῶς πράττειν, λυσιτελοῦντα, ὠφέλιμα καὶ τἆλλα τὰ τοιαῦτα· ἀλλὰ πρὸς ὅ τι ταῦτα πάντα τείνει, ἐρεῖ τὸ ἴδιον ἑκάστη ἡ τέχνη, οἷον ἡ τεκτονικὴ τὸ εὖ, τὸ καλῶς, τὸ δεόντως, ὥστε τὰ ξύλινα, φήσει, σκεύη γίγνεσθαι, ἃ δὴ οὐκ ἔστι τέχνη. Λεγέσθω δὴ καὶ τὸ τῆς δικαιοσύνης ὡσαύτως. » d
Τελευτῶν ἀπεκρίνατό τις ὦ Σώκρατές μοι τῶν σῶν ἑταίρων, ὃς δὴ κομψότατα ἔδοξεν εἰπεῖν, ὅτι τοῦτ᾽ εἴη τὸ τῆς δικαιοσύνης ἴδιον ἔργον, ὃ τῶν ἄλλων οὐδεμιᾶς, φιλίαν ἐν ταῖς πόλεσι ποιεῖν. Οὗτος δ᾽ αὖ ἐρωτώμενος τὴν φιλίαν ἀγαθόν τ᾽ ἔφη εἶναι καὶ οὐδέποτε κακόν, τὰς δὲ τῶν παίδων φιλίας καὶ τὰς τῶν θηρίων, ἃς ἡμεῖς τοῦτο τοὔνομα ἐπονομάζομεν, οὐκ ἀπεδέχετο εἶναι φιλίας ἐπανερωτώμενος· συνέβαινε γὰρ αὐτῷ τὰ πλείω τὰς τοιαύτας βλαβερὰς ἢ ἀγαθὰς εἶναι. Φεύγων δὴ τὸ τοιοῦτον οὐδὲ e
φιλίας ἔφη τὰς τοιαύτας εἶναι, ψευδῶς δὲ ὀνομάζειν αὐτὰς τοὺς οὕτως ὀνομάζοντας· τὴν δὲ ὄντως καὶ ἀληθῶς φιλίαν εἶναι σαφέστατα ὁμόνοιαν. Τὴν δὲ ὁμόνοιαν ἐρωτώμενος εἰ ὁμοδοξίαν εἶναι λέγοι ἢ ἐπιστήμην, τὴν μὲν ὁμοδοξίαν ἠτίμαζεν· ἠναγκάζοντο γὰρ πολλαὶ καὶ βλαβεραὶ γίγνεσθαι ὁμοδοξίαι ἀνθρώπων, τὴν δὲ φιλίαν ἀγαθὸν ὡμολογήκει πάντως εἶναι καὶ δικαιοσύνης ἔργον, ὥστε ταὐτὸν ἔφησεν εἶναι ὁμόνοιαν [καὶ] ἐπιστήμην οὖσαν, ἀλλ᾽ οὐ δόξαν. Ὅτε δὴ ἐνταῦθα ἦμεν τοῦ λόγου ἀπορούντες, οἱ παρόντες ἱκανοὶ ἦσαν ἐπιπλήττειν τε αὐτῷ 410 a
καὶ λέγειν ὅτι περιδεδράμηκεν εἰς ταὐτὸν ὁ λόγος τοῖς πρώτοις, καὶ ἔλεγον ὅτι « Καὶ ἡ ἰατρικὴ ὁμόνοιά τίς ἐστι καὶ ἅπασαι αἱ τέχναι, καὶ περὶ ὅτου εἰσὶν ἔχουσι λέγειν·

c 5 τἆλλα om. Stob. || 6 ἑκάστη ἡ τέχνη Stob.: ἑκάστη τέχνη codd. ἑκάστῃ τέχνῃ Ald. || 8 φήσει : φύσει w et (υ s. l.) A^2 || d 5 τὴν : τι S || 6 τ᾽ : τι F w || 9 αὐτῷ : αὐτὸν w et (ut uid.) F^1 αὐτῶν ex em. S || e 4 ἐρωτώμενος : ἀνερωτώμενος FS || 9 καὶ secl. Bekker || 410 a 1 ἦσαν : i. m. γρ ἐπεχείρησαν A || 2 περιδεδράμηκεν : δεδράμηκεν W || 3 ἡ om. D.

dirent : « La médecine aussi est une union, ainsi que tous les autres arts, et l'on peut indiquer de quoi est cette union ; mais cette justice ou cette union dont tu parles, à quoi tend-elle, voilà qui nous a échappé et on ne voit pas bien quelle est son œuvre ».

Ces questions, Socrate, je te les posai enfin à toi-même et tu me répondis que la justice consistait à nuire à ses
b ennemis et à faire du bien à ses amis. Mais il a paru ensuite que jamais l'homme juste ne pouvait nuire à qui que ce fût, car en tout, il agit pour l'utilité de tous. Et cela je te le demandai non pas une fois, ni deux, mais souvent et avec insistance, — puis, je cessai, persuadé que pour ce qui est d'exhorter à l'exercice de la vertu, tu le fais le mieux du monde, mais de deux choses l'une, ou tu ne peux que cela et rien de plus, — comme cela se produirait pour tout
c autre art : par exemple, sans être pilote, on peut s'exercer à faire l'éloge de ce métier pour montrer le cas que doivent en faire les hommes, et ainsi des autres arts[1]. Peut-être faudrait-il t'appliquer la même critique au sujet de la justice en disant que tu ne la connais pas mieux pour la louanger si bien. — A mon avis ce n'est pas cela. Donc, de deux choses l'une : ou tu ne sais pas, ou tu ne veux pas me communiquer ta science. Voilà pourquoi j'irai sans doute chez Thrasymaque, et ailleurs, là où je pourrai, dans mon
d embarras. Pourtant, si tu veux cesser de m'adresser tes exhortations, fais comme si, par exemple, pour la gymnastique, après m'avoir exhorté à ne pas négliger le corps, tu ajoutais à ta belle exhortation comment il faut traiter mon corps, étant donné sa nature. Agis à présent de même. Admets que Clitophon reconnaît combien il est ridicule de se préoccuper des autres choses, et de négliger l'âme, pour laquelle nous

rapport avec l'amitié, et réfute aussi la thèse qui assimile l'union des pensées à un accord d'opinions : Φιλικὸν δὲ καὶ ἡ ὁμόνοια φαίνεται, διόπερ οὐκ ἐστιν ὁμοδοξία (*Eth. Nicom.*, I, 6, 1167 a, 22 et suiv.).

1. Les sophistes et les rhéteurs cultivaient ce genre de composition, et ils aimaient à rédiger sur toute sorte de sujets des ἐγκώμια dont un grand nombre étaient de purs jeux d'esprit (des παίγνια). Gorgias a écrit ainsi divers *Eloges* dont plusieurs nous ont été en partie conservés. Platon raille fréquemment l'engouement de ses contemporains pour une mode littéraire qui prête aux développements

τὴν δὲ ὑπὸ σοῦ λεγομένην δικαιοσύνην ἢ ὁμόνοιαν, ὅπου τείνουσά ἐστι, διαπέφευγε, καὶ ἄδηλον αὐτῆς ὅ τι ποτ᾽ ἔστιν τὸ ἔργον. »

Ταῦτα, ὦ Σώκρατες, ἐγὼ τελευτῶν καὶ σὲ αὐτὸν ἠρώτων, καὶ εἶπές μοι δικαιοσύνης εἶναι τοὺς μὲν ἐχθροὺς βλάπτειν, τοὺς δὲ φίλους εὖ ποιεῖν. Ὕστερον δὲ ἐφάνη b βλάπτειν γε οὐδέποτε ὁ δίκαιος οὐδένα· πάντα γὰρ ἐπ᾽ ὠφελίᾳ πάντας δρᾶν. Ταῦτα δὲ οὐχ ἅπαξ οὐδὲ δὶς ἀλλὰ πολὺν δὴ ὑπομείνας χρόνον καὶ λιπαρῶν ἀπείρηκα, νομίσας σε τὸ μὲν προτρέπειν εἰς ἀρετῆς ἐπιμέλειαν κάλλιστ᾽ ἀνθρώπων δρᾶν, δυοῖν δὲ θάτερον, ἢ τοσοῦτον μόνον δύνασθαι, μακρότερον δὲ οὐδέν, ὃ γένοιτ᾽ ἂν καὶ περὶ ἄλλην ἡντιναοῦν τέχνην, οἷον μὴ ὄντα κυβερνήτην καταμελετῆσαι τὸν ἔπαινον περὶ αὐτῆς, ὡς πολλοῦ τοῖς c ἀνθρώποις ἀξία, καὶ περὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν ὡσαύτως· ταὐτὸν δὴ καὶ σοί τις ἐπενέγκοι τάχ᾽ ἂν περὶ δικαιοσύνης, ὡς οὐ μᾶλλον ὄντι δικαιοσύνης ἐπιστήμονι, διότι καλῶς αὐτὴν ἐγκωμιάζεις. Οὐ μὴν τό γε ἐμὸν οὕτως ἔχει· δυοῖν δὲ θάτερον, ἢ οὐκ εἰδέναι σε ἢ οὐκ ἐθέλειν αὐτῆς ἐμοὶ κοινωνεῖν. Διὰ ταῦτα δὴ καὶ πρὸς Θρασύμαχον οἶμαι πορεύσομαι καὶ ἄλλοσε ὅποι δύναμαι, ἀπορῶν· ἐπεὶ εἴ γ᾽ ἐθέλεις σὺ τούτων μὲν ἤδη παύσασθαι πρὸς ἐμὲ τῶν d λόγων τῶν προτρεπτικῶν, οἷον δέ, εἰ περὶ γυμναστικῆς προτετραμμένος ἢ τοῦ σώματος δεῖν μὴ ἀμελεῖν, τὸ ἐφεξῆς ἂν τῷ προτρεπτικῷ λόγῳ ἔλεγες οἷον τὸ σῶμά μου φύσει ὂν οἵας θεραπείας δεῖται, καὶ νῦν δὴ ταὐτὸν γιγνέσθω. Θὲς τὸν Κλειτοφῶντα ὁμολογοῦντα ὡς ἔστι καταγέλαστον τῶν μὲν ἄλλων ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι, ψυχῆς

a 5 ὅπου : ὅποι edd. || 9 εἶπές : εἶπάς Stob. || **b** 3 ὠφελίᾳ : ὠφελείᾳ Stob. || δὲ : γὰρ FS || 4 δὴ : ἤδη W || καὶ secl. Baumann || 8 οἷον om. F (sed ἢ ut uid. s. l. F^2) S || **c** 6 ἐμοὶ αὐτῆς W || 7 οἶμαι DW et i. m. A : οἴομαι AFS || 8 πορεύσομαι DW et (σ s. l.) A^2F^2 : πορεύομαι A^1F^1S || ὅποι Bekker : ὅπῃ codd. || **d** 1 γ᾽ ἐθέλεις : γε ἐθέλεις W γε θέλεις F (ut uid.) et S || 3 τὸ : τῷ F.

e mettons en œuvre tout le reste. Suppose que j'aie dit tout ce qui viendrait après ce que nous venons d'exposer. Et je te le demande en grâce, n'agis pas autrement, pour que je n'aie pas, comme tout à l'heure, à te louer en partie devant Lysias et les autres, mais aussi à te blâmer en partie. Car, pour qui n'a subi aucune exhortation, Socrate, je reconnais combien tu es précieux, mais pour qui a déjà été exhorté, tu n'es pas loin d'être même un obstacle qui l'empêche d'arriver au terme de la vertu et d'y trouver le bonheur.

faciles. Le vrai philosophe, affirme-t-il, se moque des lieux communs d'une telle rhétorique (cf. *Théétète*, 174 d).

δέ, ἧς ἕνεκα τἆλλα διαπονούμεθα, ταύτης ἠμεληκέναι· καὶ τἆλλα πάντα οἷου με νῦν οὕτως εἰρηκέναι τὰ τούτοις e
ἑξῆς, ἃ καὶ νυνδὴ διῆλθον. Καί σου δεόμενος λέγω μηδαμῶς ἄλλως ποιεῖν, ἵνα μή, καθάπερ νῦν, τὰ μὲν ἐπαινῶ σε πρὸς Λυσίαν καὶ πρὸς τοὺς ἄλλους, τὰ δέ τι καὶ ψέγω. Μὴ μὲν γὰρ προτετραμμένῳ σε ἀνθρώπῳ, ὦ Σώκρατες, ἄξιον εἶναι τοῦ παντὸς φήσω, προτετραμμένῳ δὲ σχεδὸν καὶ ἐμπόδιον τοῦ πρὸς τέλος ἀρετῆς ἐλθόντα εὐδαίμονα γενέσθαι.

e 1 καὶ — εἰρηκέναι om. F (sed i. m. add. F²) || 4 δέ τι : δ' ἔτ' Fw || 5 ἀνθρώπῳ : ἄνωθεν w et ex em. S².

TABLE DES MATIÉRES

CHARTRES. — IMPRIMERIE DURAND, RUE FULBERT (9-1930).