

Œuvres de Platon,
traduites par Victor Cousin



~~~~~

PROTAGORAS,  
OU  
LES SOPHISTES.

---

*Premiers interlocuteurs,*

UN AMI DE SOCRATE, SOCRATE.

*Seconds interlocuteurs,*

HIPPOCRATE, PROTAGORAS, ALCIBIADE,  
CALLIAS, CRITIAS, PRODICUS, HIPPIAS.

~~~~~

L'AMI DE SOCRATE.

D'où viens-tu, Socrate ? mais faut-il le demander ? c'est de ta chasse ordinaire. Tu viens de courir après le bel Alcibiade. Aussi je t'avoue que l'autre jour que je m'amusai à le regarder, il me parut encore bien beau, quoiqu'il soit déjà homme fait ; car nous pouvons le dire ici entre nous, il n'est plus de la première jeunesse, et il a le menton tout couvert de barbe.

SOCRATE.

Qu'est-ce que cela fait ? Tu n'approuves donc pas ce que dit Homère, [309b] que l'âge le plus agréable est celui où l'on commence à avoir de la barbe^[1] ; c'est justement l'âge d'Alcibiade.

L'AMI DE SOCRATE.

Quoi qu'il en soit, ne viens-tu pas d'avec lui ? comment êtes-vous ensemble ?

SOCRATE.

Fort bien ; et aujourd'hui mieux que jamais, car il a dit mille choses en ma faveur, et a pris mon parti ; je le quitte à l'instant ; et je te dirai une chose qui te paraîtra bien étrange ; c'est qu'en sa présence je ne faisais aucune attention à lui, et souvent même j'oubliais qu'il était là.

L'AMI DE SOCRATE.

Que vous est-il donc arrivé à l'un et à l'autre ? car assurément tu n'as pas trouvé dans la ville quelque jeune

homme plus beau qu'Alcibiade.

SOCRATE.

Bien plus beau.

L'AMI DE SOCRATE.

Tout de bon ? Est-ce un Athénien ou un étranger ?

SOCRATE.

Un étranger.

L'AMI DE SOCRATE.

D'où est-il ?

SOCRATE.

D'Abdère.

L'AMI DE SOCRATE.

Et cet étranger t'a semblé si beau que tu le trouves plus beau que le fils de Clinias ?

SOCRATE.

Et comment, mon cher, le plus sage ne paraîtrait-il pas le plus beau ?

L'AMI DE SOCRATE.

Tu viens donc de quitter un sage ?

SOCRATE.

Oui, un sage, et le plus sage de notre temps ; si du moins tu trouves que Protagoras mérite ce titre.

L'AMI DE SOCRATE.

Que me dis-tu là ? Quoi ? Protagoras est ici !

SOCRATE.

Oui, depuis trois jours.

L'AMI DE SOCRATE.

Et tu viens de le quitter ! [310a]

SOCRATE.

Et même après une conversation fort longue.

L'AMI DE SOCRATE.

Eh ! ne voudrais-tu point nous raconter cette conversation, si tu n'es pas pressé. Assieds-toi ici, et fais lever cet enfant.

SOCRATE.

De tout mon cœur ; je te serai même obligé si tu veux bien m'entendre.

L'AMI DE SOCRATE.

Et nous pareillement, si tu veux parler.

SOCRATE.

En ce cas, l'obligation sera réciproque. Tu n'as donc qu'à m'écouter.

Ce matin qu'il faisait encore nuit, Hippocrate, fils d'Apollodore^[2] et frère de Phason, [310b] est venu heurter bien fort à ma porte avec son bâton : on ne lui a pas eu plus tôt ouvert, qu'il est venu tout droit dans ma chambre, en criant à haute voix, Socrate, dors-tu ? Ayant reconnu sa voix, j'ai dit voilà Hippocrate. Qu'y a-t-il de nouveau ? — Rien que de bon, m'a-t-il dit. — Tant mieux, lui ai-je

répondu. Mais qui t'amène si matin ? — Protagoras est ici, m'a-t-il dit se tenant debout vis-à-vis de moi. — Il y est d'avant-hier, lui ai-je réparti : ne viens-tu que de l'apprendre ? — Je ne l'ai appris que cette nuit. [310c] En disant cela il s'est approché de mon lit à tâtons, s'est assis à mes pieds, et a continué de cette manière : Hier au soir, fort tard, à mon retour du dème d'Ænoé^[3], où j'étais allé pour rattraper mon esclave Satyrus qui s'était enfui ; et j'avais résolu de venir te dire que j'allais courir après lui, mais quelque autre chose me fit sortir cela de l'esprit ; quand je fus de retour, que nous eûmes soupé et que nous allions nous coucher, mon frère vint me dire que Protagoras était arrivé. Ma première pensée fut de venir te donner cette bonne nouvelle ; mais, réfléchissant que la nuit était trop avancée, je me couchai, et, après [310d] un léger somme, qui m'a un peu refait de ma fatigue, je me suis levé et suis venu tout courant. — Moi, qui connais Hippocrate pour un homme de cœur et qui le voyais tout effaré, je lui ai dit : qu'est-ce donc ? Protagoras t'a-t-il fait quelque injure ? — Oui, par les dieux, m'a-t-il répondu en riant ; il me fait injure d'être sage tout seul, et de ne pas me rendre tel. — Oh ! lui ai-je dit, si tu lui donnes de l'argent, et que tu le gagnes, il te rendra sage aussi. — Plût à Jupiter, et à tous les dieux, [310e] qu'il ne tînt qu'à cela, m'a-t-il dit ; je ne me laisserais pas une obole, et j'épuiserais la bourse de mes amis. Ce n'est pas autre chose qui m'amène : je viens te prier de lui parler pour moi ; car, outre que je suis trop jeune, je ne l'ai jamais ni vu ni connu. Je n'étais qu'un

enfant à son premier voyage ; mais j'entends tout le monde en dire beaucoup de bien, et on assure que c'est le plus éloquent des hommes. Que n'allons-nous chez lui avant [311a] qu'il sorte : on m'a dit qu'il loge chez Callias, fils d'Hipponicus ; allons-y, je t'en conjure. — Pas encore ; il est trop matin, lui ai-je dit ; mais allons nous promener dans notre cour, nous resterons là jusqu'à ce que le jour vienne, après quoi nous irons. Ainsi, sois tranquille, nous le trouverons chez lui, selon toute apparence ; Protagoras ne sort guère.

Nous sommes donc descendus dans la cour, et, en nous promenant, je [311b] voulus tâter un peu Hippocrate. Je me mis à l'examiner et à l'interroger. Oh ça, Hippocrate ; tu vas aller chez Protagoras lui offrir de l'argent, afin qu'il t'enseigne quelque chose ; mais quel homme penses-tu que ce soit, et quel homme veux-tu qu'il te rende ? Si tu allais chez Hippocrate de Cos, qui porte le même nom que toi, et qui descend d'Esculape, et que tu lui offrisses de l'argent, si quelqu'un te demandait, Hippocrate, à quel titre veux-tu lui donner cet argent ? que répondrais-tu ? — Je répondrais que c'est à titre de médecin. — Et pour quoi devenir ? — Pour devenir médecin. — Et si tu allais chez Polyclète d'Argos, ou chez Phidias d'Athènes, leur donner de l'argent pour apprendre d'eux quelque chose, et qu'on te demandât tout de même, à quel titre tu veux donner cette argent-là à Polyclète ou à Phidias, que répondrais-tu ? — Je répondrais, m'a-t-il dit, que c'est à titre de sculpteur. — Et pour quoi devenir ? — Pour devenir sculpteur évidemment. — Voilà

qui est à merveille. Présentement donc, nous allons toi et moi chez Protagoras, disposés à lui donner tout ce qu'il demandera pour ton instruction, si notre bien peut y suffire, et qu'il y en ait assez pour le contenter ; s'il ne suffit pas, nous sommes tout prêts à employer encore celui de nos amis. Si quelqu'un donc, voyant ce grand empressement, nous demandait, Socrate et Hippocrate, dites-moi, en donnant tout cet argent à Protagoras, à quel homme pensez-vous le donner ? Que lui répondrions-nous ? Quel nom connaissons-nous à Protagoras comme nous connaissons à Phidias celui de sculpteur, et à Homère celui de poète : comment appelle-t-on Protagoras ? — On appelle Protagoras un sophiste, Socrate. — Bon, lui ai-je dit, nous allons donner notre argent à un sophiste. — Précisément. — Et si le même homme te demandait encore ce que tu veux devenir avec Protagoras ? — À ces mots, Hippocrate rougissant (car le jour était déjà assez grand pour me faire voir ce qui se passait sur son visage) : si nous voulons être conséquents, m'a-t-il dit, il est évident que c'est pour devenir un sophiste. — Comment, par tous les dieux, lui dis-je, n'aurais-tu pas de honte de te donner pour sophiste à la face des Grecs ? — Oui, par Jupiter, Socrate, j'en aurais honte, s'il faut dire la vérité. — Ah ! je t'entends, Hippocrate ; ton dessein n'est pas d'aller à l'école de Protagoras, comme on va à celle d'un sculpteur ou d'un médecin, mais comme tu as été à celle d'un grammairien, d'un joueur de lyre, et d'un maître d'exercices ; car tu n'as pas été chez tous ces maîtres pour en faire métier et devenir maître toi-même, mais seulement pour t'y exercer, et pour

apprendre ce qui convient à un particulier et à un homme libre. — C'est cela, m'a-t-il dit ; voilà justement l'usage que je veux faire de Protagoras. — Mais sais-tu ce que tu vas faire, lui ai-je dit ? — Sur quoi ? — Tu vas mettre ton âme entre les mains d'un sophiste, et je gagerais que tu ne sais ce que c'est qu'un sophiste. Ne sachant ce que c'est, tu ne sais à qui tu vas confier ton âme, et si c'est à de bonnes ou de méchantes mains. — Je crois fort bien le savoir. — Dis-moi donc ce que c'est qu'un sophiste. — Un sophiste, comme son nom même le témoigne, est un homme qui sait mille belles choses. — On peut en dire autant d'un peintre et d'un architecte. Ce sont aussi des gens qui savent beaucoup de belles choses. Mais si quelqu'un nous demandait quelles sont les belles choses qu'ils savent, nous ne manquerions pas de leur répondre que c'est tout ce qui regarde l'art de faire des tableaux, et ainsi du reste. Si donc on nous demandait de même, ce que sait un sophiste, que lui répondrions-nous ? Quel est précisément l'art dont il fait profession ; et que dirions-nous qu'il est ? — Nous dirions, Socrate, qu'il fait profession de rendre les hommes habiles à bien parler. — Nous dirions peut-être la vérité ; mais ce n'est pas tout, et ta réponse attire encore une demande, savoir, sur quelles matières un sophiste rend-il habile à parler ; car un joueur de lyre ne rend-il pas aussi son disciple habile à parler sur ce qu'il sait, sur ce qui regarde le jeu de la lyre ? — Cela est certain. — En quoi est-ce donc qu'un sophiste rend habile à parler ? n'est-ce pas sur ce qu'il sait ? — Apparemment. — Qu'est-ce donc qu'il sait et qu'il

enseigne aux autres ? — En vérité, Socrate, je ne saurais te le dire.

Comment donc ? lui ai-je dit ; eh ! ne sens-tu pas à quel danger tu vas exposer ton âme ? S'il te fallait mettre ton corps entre les mains d'un médecin qui serait aussi capable de le ruiner que de le guérir, n'y regarderais-tu pas plus d'une fois ? N'appellerais-tu pas tes amis et tes parens, pour consulter avec eux, et ne serais-tu pas plus d'un jour à délibérer ? Et lorsqu'il est question de ton âme, que tu estimes infiniment plus que ton corps, et de laquelle tu es persuadé que dépend ton bonheur ou ton malheur, selon qu'elle devient bonne ou mauvaise, tu ne demandes conseil ni à ton père, ni à ton frère, ni à aucun de nous qui sommes tes amis ; tu ne mets pas un seul moment en délibération, si tu dois la confier à cet étranger qui vient d'arriver ; mais ayant appris le soir fort tard son arrivée, tu viens dès le lendemain, avant la pointe du jour, remettre ton âme entre ses mains sans balancer, tout prêt à y employer et tout ton bien, et celui de tes amis : c'est une affaire conclue, il faut te livrer à Protagoras que tu ne connais point, comme tu l'avoues toi-même, et à qui tu n'as jamais parlé ; seulement tu le nommes un sophiste, et tu vas t'abandonner entre ses mains, sans savoir même ce que c'est qu'un sophiste. — Il paraît bien, à ce que tu dis, Socrate, répondit Hippocrate.

Dis-moi, Hippocrate, le sophiste n'est-il pas un marchand, soit passager, soit fixé en un lieu, de toutes les denrées dont l'âme se nourrit ? Il me le semble, au moins. — Mais de quoi se nourrit l'âme, Socrate ?

De sciences, lui ai-je répondu. Mais, mon cher, il faut bien prendre garde que le sophiste, en nous vantant trop sa marchandise, ne nous trompe comme les gens qui nous vendent tout ce qui est nécessaire pour la nourriture du corps ; car ces derniers, sans savoir si les denrées qu'ils débitent sont bonnes ou mauvaises pour la santé, les vantent excessivement pour les mieux vendre, et ceux qui les achètent ne s'y connaissent pas mieux qu'eux, à moins que ce ne soit quelque médecin ou quelque maître de palestre. Il en est de même de ces marchands qui vont vendre les sciences dans les villes à ceux qui en ont envie ; ils louent indifféremment tout ce qu'ils vendent. Mais peut-être la plupart d'entre eux ignorent si ce qu'ils débitent est bon ou mauvais pour l'âme ; et les acheteurs sont dans le même cas, à moins qu'ils ne s'en rencontre quelqu'un qui soit habile dans la médecine des âmes. Si donc tu t'y connais, et que tu saches ce qui est bon ou mauvais, tu peux aller acheter en toute sûreté des sciences chez Protagoras et chez tous les autres sophistes ; mais si tu ne t'y connais pas, prends bien garde, mon cher Hippocrate, de hasarder ce que tu as de cher au monde ; car le risque est plus grand dans l'emplette des sciences que dans celle des alimens : après qu'on a acheté des alimens, d'un marchand domestique ou forain, on peut les emporter chez soi dans d'autres vaisseaux ; et avant d'en prendre, on a le temps de consulter et d'appeler à son aide quelque expert qui vous dise ce qu'il faut ou ce qu'il ne faut pas boire et manger, la quantité qu'on en peut prendre, et le temps où on peut la prendre ; de sorte que le danger n'est pas bien grand. Mais il n'en est pas de même des

sciences ; on ne peut les mettre dans aucun autre vaisseau que dans son âme, et dès que l'emplette est faite, le prix payé, et qu'on les a reçues dans son âme, le bien ou le mal est fait sans ressource. Consultons donc des gens plus âgés et plus expérimentés que nous ; car nous sommes trop jeunes pour décider dans une affaire si importante. Cependant allons, puisque le parti en est pris ; nous entendrons ce que dira cet homme, et après l'avoir entendu, nous le communiquerons à d'autres ; aussi bien Protagoras n'est pas là tout seul, et nous trouverons avec lui Hippias d'Élide^[4], et, je pense, aussi Prodicus de Céos, et plusieurs autres sages.

Cette résolution prise, nous nous mîmes en chemin. Arrivés à la porte, nous nous arrê tâmes pour finir une petite dispute que nous avons eue en route ; et, avant d'entrer, nous nous promenâmes en causant devant le vestibule, jusqu'à ce que nous fussions d'accord. Le portier, qui est un eunuque, nous entendit, je pense, et apparemment que la quantité des sophistes qui arrivaient là à tous momens l'avait mis de mauvaise humeur contre tous ceux qui approchaient de la maison ; car nous n'avons pas plus tôt heurté, qu'ouvrant sa porte, et nous voyant, Ah, ah, dit-il, voici encore des sophistes ; il n'a pas le temps, et prenant sa porte avec les deux mains, il nous la ferme au nez de toute sa force. Nous heurtons encore, et il nous répond, la porte fermée : Est-ce que vous ne m'avez pas entendu ? ne vous ai-je pas dit qu'il n'a pas le temps ? — Mon ami, lui ai-je dit, nous ne demandons pas Callias, et nous ne sommes pas

des sophistes ; ouvre donc sans crainte : nous venons pour voir Protagoras, et tu n'as qu'à nous annoncer. Avec tout cela il eut encore bien de la peine à nous ouvrir.

Quand nous fûmes entrés, nous aperçûmes Protagoras qui se promenait dans l'avant-portique ; sur la même ligne était d'un côté Callias, fils d'Hipponicus et son frère utérin, Paralos, fils de Périclès et Charmidès^[5], fils de Glaucon ; et de l'autre côté Xanthippe^[6], l'autre fils de Périclès, et Philippide, fils de Philomèles, et Antimæros de Mende^[7], le plus fameux disciple de Protagoras, et qui aspire à être sophiste. Derrière eux marchait une troupe de gens qui écoutaient la conversation ; la plupart paraissaient des étrangers, que Protagoras mène toujours avec lui de toutes les villes où il passe, les entraînant par la douceur de sa voix comme Orphée. Il y avait quelques-uns de nos compatriotes parmi eux. J'eus vraiment un singulier plaisir à voir avec quelle discrétion cette belle troupe prenait garde de ne point se trouver devant Protagoras, et avec quel soin, dès que Protagoras retournait sur ses pas avec sa compagnie, elle s'ouvrait devant lui, se rangeait de chaque côté, dans le plus bel ordre, et se remettait toujours derrière lui avec respect.

Ensuite j'aperçus, pour me servir de l'expression d'Homère^[8], Hippias d'Élide, qui était assis de l'autre côté de l'avant-portique, sur un siège élevé, et autour de lui, sur les marches, je remarquai Éryximaque, fils d'Acuménos, Phèdre de Myrrhinuse^[9], Andron, fils d'Androtion^[10], et quelques étrangers, compatriotes d'Hippias, mêlés avec d'autres. Ils paraissaient faire quelques questions de

physique et d'astronomie à Hippias, et lui, assis sur son trône, répondait à toutes leurs difficultés.

Je vis encore Tantale^[11], c'est-à-dire Prodicus de Céos, qui était aussi arrivé à Athènes. Il était dans une petite chambre qui sert ordinairement de serre à Hipponicus, et que Callias, à cause de la quantité de monde qui était arrivé chez lui, avait donnée à ces étrangers, après l'avoir débarrassée. Prodicus était encore au lit, tout enveloppé de peaux et de couvertures, et auprès de son lit étaient assis Pausanias de Céramis^[12] et un jeune homme du plus heureux naturel, à ce qu'il m'a paru, et de la plus belle figure. Il me semble que je l'ai ouï nommer Agathon, et je me trompe fort si Pausanias n'en est amoureux^[13]. Il y avait encore les deux Adimantes, l'un fils de Céphis, et l'autre fils de Leucolophidès^[14], et quelques autres jeunes gens. Comme j'étais dehors, je ne pus entendre le sujet de leur entretien, quoique je souhaitasse avec une extrême passion d'entendre Prodicus ; car il me paraît un homme très sage, ou plutôt un homme divin ; mais il a la voix si grosse, qu'elle causait dans la chambre un certain retentissement qui empêchait d'entendre distinctement ce qu'il disait.

Nous sommes entrés, et un moment après nous sont arrivés Alcibiade le beau, comme tu l'appelles, en quoi je suis bien de ton avis, et Critias, fils de Calleschros.

Après que nous avons été là un peu de temps, et que nous avons considéré ce qui se passait, nous nous sommes avancés vers Protagoras ; et lui adressant la parole,

Protagoras, lui dis-je, Hippocrate et moi sommes venus ici pour te voir.

Voulez-vous me parler en particulier, nous dit-il, ou devant tout ce monde ?

Peu nous importe. Quand je t'aurai dit ce qui nous amène, tu verras toi-même ce qui convient le mieux.

Qu'est-ce donc qui vous amène ?

Hippocrate que voilà, lui ai-je répondu, est un de mes compatriotes, fils d'Apollodore, d'une des plus grandes et des plus riches maisons d'Athènes, nul jeune homme de son âge n'a de plus heureuses dispositions ; il veut se rendre illustre dans sa patrie, et il est persuadé que, pour y réussir, il ne peut mieux faire que de s'attacher à toi. Vois donc si sur cela tu veux nous entretenir en particulier, ou devant tout ce monde ?

Cela est fort bien, Socrate, d'user de cette précaution envers moi ; car un étranger qui va dans les plus grandes villes, et qui y persuade les jeunes gens les plus distingués de quitter leurs concitoyens, parens ou autres, jeunes et vieux, et de ne s'attacher qu'à lui pour devenir plus habiles par son commerce, ne saurait prendre trop de précautions ; c'est un métier fort délicat, exposé aux traits de l'envie, et qui attire beaucoup de haines et d'embûches. Pour moi, je soutiens que l'art des sophistes est très ancien ; mais ceux qui l'ont professé dans les premiers temps, pour cacher ce qu'il a de suspect, ont cherché à le couvrir, les uns du voile de la poésie, comme Homère, Hésiode et Sirnonide ; les

autres de celui des purifications et des prophéties, comme Orphée et Musée ; ceux-là l'ont déguisé sous les apparences de la gymnastique, comme Iccos^[15] de Tarente, et comme fait encore aujourd'hui un des plus grands sophistes qui aient jamais été, je veux dire Hérodicus de Sélybrie^[16], et originaire de Mégare ; et ceux-ci l'ont caché sous le charme de la musique, comme votre Agathoclès^[17] sophiste habile, et comme Pythoclidès^[18] de Céos, et une infinité d'autres. Tous ces personnages, pour se mettre, comme je vous le disais, à couvert de l'envie, se sont enveloppés du manteau des arts que je viens de vous nommer ; et en cela je ne suis nullement de leur avis, persuadé qu'ils n'ont point fait ce qu'ils voulaient faire. Il leur a été impossible de se dérober aux yeux de ceux qui ont la principale autorité dans les villes ; et c'est pourtant pour ceux-là que tous ces artifices étaient faits, car le peuple ne s'aperçoit de rien, pour ainsi dire, et ne parle que d'après ceux qui le gouvernent. Or, il n'y a rien de plus ridicule que d'être surpris quand on veut se cacher ; cela ne fait que vous attirer encore un plus grand nombre d'ennemis et vous rendre plus suspect ; car, outre tout le reste, on vous soupçonne d'être un fourbe. Pour moi, je prends le chemin opposé ; je fais profession ouverte d'enseigner les hommes, et je me déclare sophiste. La meilleure de toutes les finesses, selon moi, c'est de n'en avoir point : j'aime mieux me montrer que d'être découvert. Avec cette franchise, je ne laisse pas de prendre toutes les précautions nécessaires, de manière que, Dieu merci, il ne m'est encore arrivé aucun mal pour avouer que je suis

sophiste, quoiqu'il y ait un grand nombre d'années que j'exerce cet art ; car je ne suis pas jeune, et par mon âge je serais le père de tous tant que vous êtes. Ainsi rien ne me peut être plus agréable, si vous le voulez bien, que de vous parler en présence de tous ceux qui sont dans la maison.

D'abord j'ai connu son but, et j'ai vu qu'il ne cherchait qu'à se faire valoir devant Prodicus et devant Hippias, et à tirer vanité de ce que [317d] nous nous adressions à lui, comme amoureux de sa sagesse. — Eh quoi ! lui dis-je, ne faudrait-il point appeler Prodicus et Hippias avec leur compagnie, afin qu'ils nous entendissent ? Je le veux bien, dit Protagoras ; et Callias prenant la parole : Voulez-vous, nous a-t-il dit, que nous préparions des sièges, afin que vous parliez assis ? — Cela nous a paru fort bien pensé, et en même temps, dans l'impatience d'entendre parler des hommes si habiles, nous nous sommes tous mis à transporter les sièges et les bancs auprès d'Hippias, parce qu'il y avait déjà des bancs dans cet endroit. Dans cet intervalle, Callias et Alcibiade [317e] sont revenus, amenant Prodicus qu'ils avaient fait lever, et tous ceux qui étaient avec lui.

Quand nous avons été tous assis, Protagoras, m'adressant la parole, me dit : Socrate, tu peux me dire présentement devant toute cette compagnie ce que tu as déjà commencé à me dire pour ce jeune homme.

[318a] Protagoras, lui ai-je dit, mon début est le même que tout-à-l'heure. Hippocrate, que voici, meurt d'envie d'entrer

dans ton école, et il voudrait bien savoir l'avantage qu'il en retirera : voilà tout ce que nous avons à te dire.

Alors Protagoras se tournant vers Hippocrate, Mon cher enfant, lui a-t-il dit, l'avantage que tu retireras d'être avec moi, c'est que dès le premier jour de ce commerce, tu t'en retourneras le soir plus habile que tu ne seras venu le matin : le lendemain de même, et tous les jours tu sentiras que tu as fait de nouveaux progrès.

[318b] Mais, Protagoras, lui dis-je, il n'y a rien là de bien surprenant et qui ne soit fort ordinaire ; car toi-même, quelque avancé en âge et en science que tu sois, si quelqu'un t'enseignait ce que tu ne sais pas, tu deviendrais aussi plus savant que tu n'es. Ce n'est pas là ce que nous demandons. Mais supposons qu'Hippocrate change tout d'un coup de fantaisie, et qu'il lui prenne envie de s'attacher à ce jeune peintre qui vient d'arriver en cette ville, à Zeuxippe d'Héraclée ; il s'adresse à lui comme il s'adresse présentement à toi ; [318c] ce peintre lui fait les mêmes promesses que tu lui fais, que chaque jour il se rendra plus habile et fera de nouveaux progrès. Si Hippocrate lui demande, En quoi ferai-je de si grands progrès ? n'est-il pas vrai que Zeuxippe lui répondra qu'il les fera dans la peinture ? Ou bien qu'il lui vienne dans la tête de s'attacher à Orthagoras le Thébain, et qu'après avoir entendu de sa bouche les mêmes choses qu'il a entendues de la tienne, s'il lui fait encore la même demande, en quoi il deviendra tous les jours plus habile, n'est-il pas vrai qu'Orthagoras lui répondra que c'est dans l'art de jouer de

la flûte^[19] ? Cela étant, je te prie, Protagoras, de nous répondre de même à ce jeune homme et à moi qui ^[318d] t'interroge pour lui. Tu dis que si Hippocrate s'attache à toi dès le premier jour il s'en retournera plus habile, et ainsi tous les jours de sa vie. Mais explique-nous en quoi et sur quoi.

Protagoras ayant entendu ces paroles m'a dit : Socrate, ta question est bien faite, et je me plais à répondre à ceux qui me font de bonnes questions. Hippocrate n'éprouvera point en s'attachant à moi, ce qui lui serait arrivé s'il s'était adressé à tout autre sophiste. Les autres perdent la jeunesse. ^[318e] Quelque aversion qu'elle témoigne pour les arts, ils l'y jettent malgré elle, lui apprenant le calcul, l'astronomie, la géométrie et la musique (en disant ces mots, il jetait les yeux sur Hippias) : au lieu qu'Hippocrate n'apprendra à mon école que ce qu'il vient pour y apprendre ; et ce que j'enseigne c'est l'intelligence des affaires domestiques, afin qu'on sache gouverner sa maison le mieux possible, ^[319a] et des affaires publiques, afin qu'on devienne capable de parler et d'agir pour les intérêts de l'état.

Vois, lui ai-je dit, si je comprends bien ta pensée ; il me semble que tu veux parler de la politique, et que tu te fais fort de former de bons citoyens.

C'est cela même, dit-il : voilà de quoi je me vante.

En vérité, lui ai-je dit, Protagoras, tu possèdes une science merveilleuse, s'il est vrai que tu la possèdes ; car je ne ferai pas difficulté de te dire librement ce que je pense.

Jusqu'ici j'avais cru que c'était une chose qui ne pouvait être [319b] enseignée ; mais, puisque tu dis que tu l'enseignes, le moyen de ne pas te croire ? Cependant il est juste que je te dise les raisons que j'ai de penser qu'elle ne peut être enseignée, et qu'il ne dépend pas des hommes de communiquer cette science aux hommes. Je suis persuadé, comme tous les Grecs, que les Athéniens sont fort sages. Or, je vois dans toutes nos assemblées, que, lorsque l'on veut entreprendre quelque édifice, on appelle les architectes pour demander leur avis ; que, quand on veut bâtir des navires, on fait venir les charpentiers qui travaillent dans les arsenaux ; et qu'on en use de même sur toutes les choses [319c] que l'on juge de nature à être enseignées et apprises, et si quelque autre, qui ne sera pas du métier, se mêle de donner ses conseils, quelque beau, quelque riche et quelque noble qu'il puisse être, on ne l'écoute seulement pas, mais on se moque de lui, et on fait un bruit épouvantable jusqu'à ce qu'il se retire, ou que les archers l'enlèvent ou le traînent dehors par l'ordre des prytanes. Voilà de quelle manière on se conduit dans toutes les choses qui dépendent des arts. Mais toutes les fois qu'on délibère sur ce qui regarde le [319d] gouvernement de la république, alors on écoute tout le monde indistinctement. On voit le maçon, le serrurier, le cordonnier, le marchand, le patron de vaisseau, le pauvre, le riche, le noble, le roturier, se lever pour dire son avis, et personne ne s'avise de le trouver mauvais, comme dans les autres occasions, et de reprocher à aucun d'eux qu'il s'ingère de donner des conseils sur des choses qu'il n'a

jamais apprises, et sur lesquelles il n'a point eu de maîtres : preuve évidente que les Athéniens croient que cela ne peut être enseigné. Et il en est non-seulement ainsi dans les [319e] affaires publiques, mais dans le particulier, les plus sages et les plus habiles de nos concitoyens ne peuvent communiquer leur sagesse et leur habileté aux autres. Sans aller plus loin, Périclès a fort bien fait apprendre à ses deux fils ici présens tout ce qui dépend des maîtres ; [320a] mais, pour ce qu'il sait, il ne le leur apprend point, et ne les envoie pas chez d'autres pour l'apprendre ; et, semblables à ces animaux consacrés aux dieux, à qui on laisse la liberté de paître où ils veulent, ils errent à droite et à gauche, pour voir si d'eux-mêmes ils ne tomberont point par bonheur sur la vertu. Veux-tu un autre exemple ? Le même Périclès, chargé de la tutelle de Clinias, frère cadet d'Alcibiade que voici, de peur que ce dernier ne corrompît son jeune frère, prit le parti de les séparer, et il mit Clinias chez Ariphron^[20], et prit soin lui-même de l'élever et de l'instruire. Mais qu'arriva-t-il ? Clinias ne fut pas là six mois [320b] que Périclès, ne sachant qu'en faire, le rendit à Alcibiade. Je pourrais en citer une infinité d'autres, qui, avec beaucoup de mérite, n'ont jamais pu rendre meilleurs ni leurs propres enfans, ni les enfans d'autrui. Voilà les motifs qui me font croire, Protagoras, que la vertu ne peut être enseignée ; mais aussi quand je t'entends dire le contraire, je suis ébranlé, et je commence à croire que tu dis vrai, persuadé que je suis, que tu es homme d'une grande expérience, ayant appris beaucoup de choses des autres, et

en ayant trouvé beaucoup par toi-même. Si tu peux donc nous démontrer clairement que [320c] la vertu est de nature à être enseignée, ne nous cache pas un si grand trésor, et faisons-en part, je t’en conjure.

Je ne te le cacherai pas non plus, reprit Protagoras, mais choisis : veux-tu que, comme un vieillard qui parle à des jeunes gens, je te fasse cette démonstration par le moyen d’une fable, ou bien que j’emploie le raisonnement ?

À ces mots, la plupart de ceux qui étaient là assis se sont écriés qu’il était le maître. Puisque cela est, dit-il, je crois que la fable sera plus agréable.

Il fut un temps où les dieux existaient, et où il n’y avait point [320d] encore d’êtres mortels. Lorsque le temps de leur existence marqué par le destin fut arrivé, les dieux les formèrent dans le sein de la terre, les composant de terre, de feu, et des autres élémens qui se mêlent avec le feu et la terre. Quand ils furent sur le point de les faire paraître à la lumière, ils chargèrent Prométhée et Épiméthée^[21] du soin de les orner, et de pourvoir chacun d’eux des facultés convenables. Épiméthée conjura son frère de lui laisser faire cette distribution. Quand je l’aurai faite, dit-il, tu examineras si elle est bien. Prométhée y ayant consenti, il se met à faire le partage : il donne aux uns la force sans vitesse, [320e] compense la faiblesse des autres par l’agilité ; arme ceux-ci, et à ceux-là qu’il laisse sans défense il réserve quelque autre moyen d’assurer leur vie ; les petits reçoivent des ailes, ou une demeure souterraine ; et ceux qui ont la

grandeur en partage, il les [321a] met en sûreté par leur grandeur même. Il suit le même plan et la même justice dans le reste de la distribution, pour qu'aucune espèce ne soit détruite. Après avoir pris les mesures nécessaires pour empêcher leur destruction mutuelle, il s'occupe des moyens de les faire vivre sous les diverses températures, en les revêtant d'un poil épais et d'une peau ferme, qui pussent les défendre contre le froid et la chaleur, et tinsent lieu à chacun de couvertures naturelles, quand ils se retireraient pour dormir. De plus, [321b] il leur met sous les pieds, aux uns une corne, aux autres des calus et des peaux très épaisses et dépourvues de sang. Il leur fournit ensuite des alimens de différente espèce, aux uns l'herbe de la terre, aux autres les fruits des arbres, à d'autres des racines. La nourriture qu'il destina à quelques-uns fut la substance même des autres animaux. Mais il fit en sorte que ces bêtes carnassières multipliasent peu, et attacha la fécondité à celles qui devaient leur servir de pâture, afin que leur espèce se conservât. Comme Épiméthée n'était pas fort habile, il ne s'aperçut pas [321c] qu'il avait épuisé toutes les facultés en faveur des êtres privés de raison. L'espèce humaine restait donc dépourvue de tout, et il ne savait quel parti prendre à son égard. Dans cet embarras, Prométhée survint pour jeter un coup-d'œil sur la distribution. Il trouva que les autres animaux étaient partagés avec beaucoup de sagesse, mais que l'homme était nu, sans chaussure, sans vêtements, sans défense. Cependant le jour marqué approchait, où l'homme devait sortir de terre et paraître à la

lumière. Prométhée, fort incertain sur la manière dont il pourvoit à la sûreté de l'homme, prit le parti de [321d] dérober à Vulcain et à Minerve les arts et le feu : car sans le feu la connaissance des arts serait impossible et inutile ; et il en fit présent à l'homme. Ainsi notre espèce reçut l'industrie nécessaire au soutien de sa vie ; mais elle n'eut point la politique, car elle était chez Jupiter, et il n'était pas encore au pouvoir de Prométhée d'entrer dans la citadelle, séjour de Jupiter, devant laquelle [321e] veillaient des gardes redoutables. Il se glisse donc en cachette dans l'atelier où Minerve et Vulcain travaillaient en commun, dérobe l'art de Vulcain, qui s'exerce par le feu, avec les autres arts propres à Minerve, et les donne à l'homme ; voilà comment l'homme a le moyen [322a] de subsister. Prométhée, à ce qu'on dit, porta dans la suite la peine de son larcin, dont Épiméthée avait été la cause. L'homme ayant donc quelque part aux avantages divins, fut aussi le seul d'entre les animaux qui, à cause de son affinité avec les dieux, reconnut leur existence, conçut la pensée de leur dresser des autels, et de leur ériger des statues. Ensuite il trouva bientôt l'art d'articuler des sons, et de former des mots ; il se procura une habitation, des vêtements, une chaussure, de quoi se couvrir la nuit, et tira sa nourriture de la terre. Ainsi pourvus du nécessaire, [322b] les premiers hommes vivaient dispersés, et les villes n'existaient pas encore. C'est pourquoi ils étaient détruits par les bêtes, étant trop faibles à tous égards pour leur résister : et leurs arts mécaniques, qui suffisaient pour leur donner de quoi vivre ne suffisaient

point pour combattre les animaux ; car ils ne connaissaient pas encore l'art politique, dont celui de la guerre fait partie. Aussi ils cherchaient à se rassembler, et à se mettre en sûreté en bâtissant des villes ; mais, lorsqu'ils étaient réunis, ils se nuisaient les uns aux autres, parce que la politique leur manquait, de sorte que, se dispersant de nouveau, ils devenaient la proie des bêtes féroces. [322c] Jupiter, craignant donc que notre espèce ne pérît entièrement, envoya Mercure pour faire présent aux hommes de la pudeur et de la justice, afin qu'elles missent l'ordre dans les villes, et resserrassent les liens de l'union sociale. Mercure demanda à Jupiter de quelle manière il devait faire la distribution de la justice et de la pudeur. Les distribuerai-je comme on a fait les arts ? or les arts ont été distribués de cette manière : la médecine a été donnée à un seul pour l'usage de plusieurs qui n'en ont aucune connaissance, et de même par rapport aux autres artisans. Suivrai-je la même règle dans le partage de la justice et de la pudeur, [322d] ou les distribuerai-je entre tous ? Entre tous, répartit Jupiter ; et que tous y aient part. Car si la distribution s'en fait entre un petit nombre, comme celle des autres arts, jamais les villes ne se formeront. De plus, tu leur imposeras de ma part cette loi, de mettre à mort quiconque ne pourra participer à la pudeur et à la justice, comme un fléau de la société.

C'est ainsi, Socrate, et pour ces motifs que les Athéniens et les autres peuples, lorsqu'ils délibèrent sur des objets relatifs à la profession du charpentier, ou à quelque autre art mécanique, croient devoir prendre l'avis de peu de

personnes ; et que, si [322e] quelqu'un n'étant pas du petit nombre de ces experts, s'avise de dire son sentiment, ils ne l'écoutent pas, comme tu dis, et avec raison, à ce que je prétends. Au lieu que quand leurs délibérations roulent sur la vertu [323a] politique, qui comprend nécessairement la justice et la tempérance, ils écoutent tout le monde, et ils font bien ; car il faut que tous participent à la vertu politique, ou il n'y a point de cités. Telle est, Socrate, la raison de cette conduite.

Et afin que tu ne penses pas que je te trompe, en disant que tous les hommes sont véritablement persuadés que chaque particulier a sa part de la justice et des autres branches de la vertu politique, en voici une preuve que je te prie d'écouter. Par rapport aux autres talents, comme tu dis, si quelqu'un se donne pour bien jouer de la flûte, ou pour posséder quelque autre art qu'il ne possède point, on s'en moque, [323b] ou l'on s'emporte contre lui, et ses proches s'avancant tâchent de lui remettre la tête comme à un insensé. Mais pour ce qui est de la justice et des autres vertus civiles, lors même que l'on sait qu'un homme est injuste, s'il lui échappait de dire la vérité contre lui-même en présence de plusieurs personnes, l'aveu de la vérité qui aurait passé dans le cas précédent pour sagesse, passerait ici pour folie : et l'on tient qu'il faut que tous se disent justes, qu'il le soient ou non, sous peine d'être réputé insensé, si l'on ne se donne pour tel : parce que c'est une nécessité [323c] que tout homme, quel qu'il soit, participe de quelque

manière à la justice, ou qu'il ne soit point compté parmi les hommes.

Voilà ce que j'avais à dire pour expliquer comment on a raison d'admettre tout le monde à donner son avis sur ce qui concerne cette vertu, à cause de la persuasion où l'on est que tous y ont part. Je vais maintenant essayer de te démontrer que les hommes ne regardent cette vertu, ni comme un don de la nature, ni comme une qualité qui naît d'elle-même, mais comme une chose qui peut s'enseigner et qui est le fruit de l'étude et de l'exercice. Car pour les défauts que les hommes attribuent [323d] à la nature ou au hasard, on ne se fâche point contre ceux qui les ont. Nul ne les réprimande, ne leur fait des leçons, ne les châtie, afin qu'ils cessent d'être tels ; mais on en a pitié. Par exemple, qui serait assez insensé pour s'aviser de corriger les personnes contrefaites, de petite taille, ou de complexion faible ? C'est que personne n'ignore, je pense, que les bonnes qualités en ce genre, ainsi que les mauvaises, viennent aux hommes de la nature ou de la fortune. Mais, pour les biens qu'on croit que l'homme peut acquérir par l'application, l'exercice et l'instruction, [323e] lorsque quelqu'un ne les a point, et qu'il a les vices contraires, c'est alors que la colère, les châtimens et les réprimandes ont lieu. Du nombre de ces vices est l'injustice, l'impiété, en un mot, [324a] tout ce qui est opposé à la vertu politique. Si l'on se fâche en ces rencontres, si l'on use de réprimandes, c'est évidemment parce qu'on peut acquérir cette vertu par l'exercice et par l'étude. En effet, Socrate, si tu veux faire

réflexion sur ce qu'on appelle punir les méchants, et sur la force attachée à cette punition, tu y reconnaîtras l'opinion où sont les hommes qu'il dépend de nous d'être vertueux. Personne ne châtie ceux qui se sont rendus coupables d'injustice, par la seule raison qu'ils ont commis une injustice, à moins [324b] qu'on ne punisse d'une manière brutale et déraisonnable. Mais lorsqu'on fait usage de sa raison dans les peines qu'on inflige, on ne châtie pas à cause de la faute passée ; car on ne saurait empêcher que ce qui est fait ne soit fait, mais à cause de la faute à venir, afin que le coupable n'y retombe plus, et que son châtiment retienne ceux qui en seront les témoins. Et quiconque punit par un tel motif est persuadé que la vertu s'acquiert par l'éducation : aussi se propose-t-il pour but en punissant de détourner du vice. Tous ceux donc qui infligent des peines, soit en particulier, soit en public, [324c] sont dans cette persuasion. Or, tous les hommes punissent et châtient ceux qu'ils jugent coupables d'injustice, et les Athéniens, tes concitoyens, autant que personne. Donc, suivant ce raisonnement, les Athéniens ne pensent pas moins que les autres, que la vertu peut être acquise et enseignée. Ce n'est donc pas sans raison que tes citoyens trouvent bon que le forgeron et le cordonnier aient part aux délibérations politiques, et qu'ils regardent la vertu comme pouvant être enseignée et acquise. Voilà qui est, ce me semble, [324d] suffisamment démontré.

Il reste encore un doute à éclaircir, qui a pour objet les hommes vertueux. Tu me demandes pourquoi ils font

apprendre à leurs enfans tout ce qui dépend des maîtres, et les rendent habiles en toutes ces choses, tandis qu'ils ne sauraient les rendre meilleurs que le dernier des citoyens dans la vertu où ils excellent eux-mêmes. Ici, Socrate, je n'aurai plus recours à la fable, mais j'emploierai le discours ordinaire. Fais, je te prie, les réflexions suivantes. Est-il ou non une chose que tous les citoyens ne peuvent se dispenser d'avoir, [324e] afin que la cité puisse subsister ? De ce point dépend la solution de ton doute ; on ne saurait l'expliquer autrement. Car s'il y a effectivement une chose de cette nature, et que ce ne soit ni l'art du charpentier, ni celui du forgeron ou du potier, [325a] mais la justice, la tempérance, la sainteté, ce que j'appelle en un mot la vertu convenable à l'homme : s'il est nécessaire que tous participent à cette vertu, et que chacun entreprenne avec elle tout ce qu'il a dessein de faire et d'apprendre, et jamais sans elle ; que l'on instruisse et qu'on corrige quiconque en est dépourvu, enfant, homme, femme, jusqu'à ce qu'il devienne meilleur par la correction, et [325b] qu'on chasse de la cité ou qu'on fasse mourir comme incapable d'amendement celui qui ne sera pas docile aux corrections et aux instructions ; s'il en est ainsi, et si, malgré cela, les hommes vertueux enseignent à leurs enfans tout le reste, et ne leur apprennent pas la vertu, considère quelle étrange espèce d'hommes vertueux ils deviennent par là. Nous avons fait voir qu'en particulier comme en public ils pensent que la vertu peut s'enseigner. Cette vertu étant donc un fruit de l'éducation et de la culture, se pourrait-il qu'instruisant leurs enfans sur toutes

les autres choses, dont l'ignorance n'entraîne après soi ni la peine de mort, ni aucun autre châtement, ils ne leur enseignassent point, [325c] et ne se donnassent pas tous les soins possibles pour leur faire apprendre la vertu, lorsque, s'ils ne l'apprennent et ne la cultivent, ils sont exposés à la mort, à l'exil, et outre la mort, à la confiscation de leurs biens, et, pour le dire en un mot, à la ruine entière de leur famille ? Non, Socrate, il faut croire, au contraire, qu'ils le font. À commencer depuis l'âge le plus tendre, ils les instruisent en leur donnant des leçons, et ils ne cessent de le faire durant toute leur vie. Aussitôt que l'enfant comprend ce qu'on lui dit, la nourrice et la mère, le pédagogue et [325d] le père lui-même disputent à l'envi à qui donnera à l'enfant la plus excellente éducation, lui enseignant et lui montrant au doigt, à chaque parole et à chaque action, que telle chose est juste et que telle autre est injuste ; que ceci est honnête, et cela honteux ; que ceci est saint, et cela impie ; qu'il faut faire ceci, et ne pas faire cela. S'il est docile à ces leçons, tout va bien : sinon, ils le redressent par les menaces et les coups, comme un arbre tortu et courbé. Ils l'envoient ensuite chez un maître, auquel ils recommandent bien plus d'avoir soin [325e] de former ses mœurs, que de l'instruire dans les lettres et dans l'art de toucher le luth. C'est aussi à quoi les maîtres donnent leur principale attention, et lorsque les enfans apprennent les lettres, et sont en état de comprendre les écrits, comme auparavant les discours, ils leur donnent à lire sur les bancs, et les obligent d'apprendre par cœur [326a] les vers des bons poètes, où se trouvent

quantité de préceptes, de détails instructifs, de louanges et d'éloges des grands hommes des siècles passés ; afin que l'enfant se porte, par un principe d'émulation, à les imiter, et conçoive le désir de leur ressembler. Les maîtres de luth en usent de même ; ils ont soin que les enfans soient sages et ne commettent aucun mal. De plus, lorsqu'ils leur ont appris à manier le luth, ils leur enseignent les pièces des bons poètes lyriques, en les leur faisant exécuter [326b] sur l'instrument ; ils obligent en quelque sorte la mesure et l'harmonie à se familiariser avec l'âme des jeunes gens, afin qu'étant devenus plus doux, plus mesurés et mieux d'accord avec eux-mêmes, ils soient capables de bien parler et de bien agir. Toute la vie de l'homme, en effet, a besoin de nombre et d'harmonie. Outre cela, ils les envoient encore chez le maître de gymnase ; ils veulent que leur corps plus robuste exécute mieux les ordres d'un esprit mâle et [326c] sain, et que leurs enfans ne soient pas réduits, par la faiblesse physique, à se comporter lâchement à la guerre, ou dans les autres circonstances. Voilà ce que font les citoyens qui le peuvent davantage, c'est-à-dire les plus riches : leurs enfans commencent à aller chez les maîtres de meilleure heure que les autres, et sont les derniers à les quitter. Lorsqu'ils sont sortis des écoles, la cité les contraint d'apprendre les lois, de les suivre dans leur conduite comme un modèle, [326d] et de ne rien faire à leur fantaisie et à l'aventure. Et, tout de même que les maîtres d'écriture, lorsque les enfans ne sont pas encore habiles dans l'art d'écrire, leur tracent les lignes avec un crayon, et puis leur

remettant les tablettes, exigent qu'ils suivent en écrivant les traits qu'ils ont sous les yeux, ainsi la cité, leur proposant pour règle des lois inventées par de sages et anciens législateurs, les oblige à se conformer à ces lois, qu'ils commandent ou qu'ils obéissent : elle punit quiconque s'en écarte ; et on donne chez vous et en beaucoup d'autres endroits à cette punition le nom de redressement, [326e] parce que la fonction propre de la justice est de redresser. Les soins que l'on prend, soit en particulier, soit en public, pour inspirer la vertu, étant tels que je viens de dire, t'étonnes-tu, Socrate, et doutes-tu encore que la vertu puisse s'enseigner ? Loin que cela doive te surprendre, il serait bien plus surprenant que la chose ne fût pas ainsi.

Pourquoi donc des pères vertueux ont-ils souvent des enfans tout-à-fait dépourvus de mérite ? Apprends-en la raison. Il n'y a rien en cela d'extraordinaire, si ce que j'ai dit plus haut est vrai, que pour qu'une cité subsiste, [327a] aucun de ceux qui la composent ne doit être dénué de cette chose qu'on appelle la vertu. Et s'il en est ainsi, comme cela est incontestablement, prends pour exemple telle profession, telle science qu'il te plaira ; suppose qu'il soit impossible qu'une ville subsiste, à moins que tous les citoyens ne soient joueurs de flûte, chacun plus ou moins bon, selon son talent, et que tous se donnent mutuellement des leçons de cet art, soit en particulier, soit en public, de façon que l'on réprimande celui qui ne jouerait pas bien, et qu'on n'envie à qui que ce soit l'instruction en ce genre, de même qu'on n'envie [327b] et qu'on ne cache à personne la

science de ce qui est juste et prescrit par les lois (chose fort ordinaire dans les autres arts) ; car chacun a intérêt, je pense, à ce que les autres soient justes et vertueux, et en conséquence tous s'empressent de faire connaître et d'enseigner à tous ce qui se rapporte à la justice et aux lois ; suppose donc que nous montrions la même ardeur à nous instruire les uns les autres dans l'art de jouer de la flûte, et la même [327c] facilité à communiquer nos connaissances sur ce point, penses-tu, Socrate, que les enfans des bons joueurs de flûte devinssent plus habiles que ceux des mauvais ? Pour moi, je crois que non, et que celui-là se distinguerait davantage, qui aurait reçu de la nature plus de dispositions, n'importe de quel père il fût né ; comme, au contraire, celui qui n'aurait point de talens naturels, ne se ferait aucune réputation ; de manière que souvent le fils d'un bon joueur de flûte serait fort médiocre, et celui d'un mauvais, excellent. Nous serions tous pourtant des joueurs habiles, en comparaison des ignorans, qui n'auraient aucun usage de la flûte. Conçois de même que celui qui te paraît aujourd'hui le plus injuste d'entre les hommes élevés au milieu des lois et de la société, est juste et habile en fait de justice, si on le compare [327d] avec ceux qui ne connaissent ni éducation, ni tribunaux, ni lois, ni aucune autorité qui leur impose la nécessité de cultiver la vertu, espèce de sauvages semblables à ceux que le poète Phérécrate mit l'an passé sur la scène, aux jeux Lénéens^[22]. Certes, si tu avais à vivre avec des hommes tels qu'étaient les misanthropes du chœur de cette pièce, tu te croirais trop heureux de

rencontrer parmi eux un Eurybate et un Phrynondas^[23], et tu regretterais avec gémissement la méchanceté des hommes [327e] de cette ville ; au lieu que tu fais maintenant le difficile, Socrate ; et parce que tout le monde enseigne la vertu, autant qu'il en est capable, il te paraît qu'elle n'est enseignée de personne. C'est comme si l'on cherchait quels sont chez nous les maîtres [328a] de langue grecque, et que l'on jugeât qu'il n'y en a aucun. Et si tu cherchais de même quelqu'un en état d'instruire les enfans des artisans dans le métier qu'ils ont appris de leur père, autant qu'il a pu le leur apprendre, et des amis de leur père qui exercent la même profession, quelqu'un, dis-je, qui fût en état de leur enseigner quelque chose au-delà, je pense, Socrate, que tu trouverais difficilement des maîtres pour de tels apprentis. Mais tu ne serais pas en peine d'en trouver pour des élèves tout-à-fait ignorans. J'en dis autant de la vertu et des autres choses semblables. Lorsqu'on peut rencontrer quelqu'un qui soit un peu plus capable que les autres [328b] de nous avancer dans le chemin de la vertu, on doit s'estimer heureux. Je crois être de ce nombre, et je me flatte d'avoir été plus loin qu'aucun autre dans la découverte de ce qui rend vertueux, et cela vaut bien le prix que j'exige pour l'enseigner, et même davantage, au jugement de mes propres élèves. C'est pourquoi voici comme je m'y prends pour me faire payer de mes leçons. Lorsqu'on a appris de moi ce qu'on désirait, on me donne, si l'on veut, la somme que je demande ; [328c] sinon, on entre dans un temple, et,

après avoir pris la divinité à témoin, on paie mes instructions selon l'estime qu'on en fait.

Telle est, Socrate, la fable, et tel le discours que j'avais à dire, pour te prouver que la vertu peut s'enseigner, que les Athéniens en ont cette idée, et qu'il n'est pas étonnant que des enfans nés de pères distingués n'aient pas de mérite, et que d'autres nés de parens sans mérite en aient beaucoup, Aussi voyons-nous que les fils de Polyclète, qui sont du même âge que Paralos et Xanthippe que voici, ne sont rien en comparaison de leur père, non plus que les fils de bien d'autres artistes. Pour ceux [328d] de Périclès, le temps n'est pas venu de leur faire ce reproche ; il y a encore en eux de la ressource : ils sont jeunes.

Protagoras, après nous avoir étalé tant et de si belles choses, mit fin à son discours. Pour moi, je demeurai longtemps dans une espèce de ravissement ; je continuais à le regarder, croyant qu'il dirait encore quelque chose, et plein du désir de l'entendre. Cependant, m'étant aperçu qu'il avait réellement cessé de parler, je rappelai avec bien de la peine mes esprits, et me tournant vers Hippocrate, je lui dis : Fils d'Apollodore, que je t'ai d'obligation de m'avoir engagé à venir ici ! je ne voudrais pas, pour beaucoup, [328e] n'avoir pas entendu ce que je viens d'entendre de Protagoras. Jusqu'à présent je ne croyais pas que la vertu dans ceux qui la possèdent fût l'effet de l'industrie humaine ; j'en suis maintenant persuadé : il me reste seulement une petite difficulté, que Protagoras, après nous avoir si bien que tout le reste, n'aura sans doute nulle peine

à éclaircir. Si l'on s'entretenait sur ces matières avec quelqu'un de nos [329a] orateurs, peut-être entendrait-on d'aussi beaux discours de la bouche d'un Périclès ou de quelque autre maître dans l'art de parler. Mais qu'on les tire du cercle de ce qui a été dit, et qu'on les interroge au-delà, aussi muets qu'un livre, ils n'ont rien à répondre ni à demander ; tandis que si l'on veut bien s'y renfermer avec eux, alors, comme l'airain que l'on frappe raisonne longtemps, jusqu'à ce qu'on arrête le son en y portant la main, ainsi nos orateurs, sur la plus petite [329b] question vous font un discours à perte de vue. Il n'en est pas ainsi de Protagoras : il est en état de faire de longs et de beaux discours, comme il vient de le prouver ; et il ne l'est pas moins de répondre brièvement, s'il est interrogé, ou, s'il interroge, d'attendre et de recevoir la réponse ; talent qui a été donné à bien peu. Maintenant donc, Protagoras, je n'ai plus besoin que d'un petit éclaircissement, pour être entièrement satisfait, et il ne s'agit que de répondre à ceci. Tu dis que la vertu peut s'enseigner, et s'il est quelqu'un au monde que je sois disposé à croire là-dessus, c'est bien toi. [329c] Mais, de grâce, satisfais mon esprit sur une chose qui m'a surpris quand je l'ai entendue de ta bouche. Tu as dit que Jupiter avait envoyé aux hommes la justice et la pudeur, et dans plusieurs endroits de ton discours tu as fait entendre que la justice, la tempérance, la sainteté et les autres qualités semblables ne sont toutes ensemble qu'une seule chose, la vertu. Explique-moi avec précision si la vertu est un tout dont la justice, la tempérance, la sainteté, sont les

parties, ou si, comme [329d] je disais à l'instant, ce ne sont que les différens noms d'une même et unique chose. Voilà ce que je désire savoir.

La réponse, Socrate, m'a-t-il dit, est aisée à faire : les qualités dont tu parles sont des parties de la vertu qui est une.

Mais, ai-je repris, en sont-elles les parties, comme la bouche, le nez, les yeux et les oreilles sont des parties du visage ; ou, semblables aux parties de l'or, ne différent-elles les unes des autres et du tout que par la grandeur et la petitesse ?

Il me paraît, [329e] Socrate, qu'elles sont, par rapport à la vertu, ce que les parties du visage sont au visage entier.

Les hommes, ai-je continué, ont-ils, ceux-ci une partie de la vertu, et ceux-là une autre ; ou est-ce une nécessité que quiconque en a une les ait toutes ?

Point du tout, m'a-t-il dit ; puisqu'il y en a beaucoup qui sont courageux, et en même temps injustes, et d'autres qui sont justes sans être sages. La sagesse et le courage, ai-je dit, sont donc aussi [330a] des parties de la vertu ?

Sans contredit, m'a-t-il répondu ; et même la sagesse est la principale de toutes.

Et chacune d'elles n'est-elle pas différente de chaque autre ?

Oui.

Ont-elles aussi chacune leur propriété singulière, de même que les parties du visage ? Les yeux ne sont pas ce que sont les oreilles, et leur propriété n'est pas la même ; pareillement aucune des autres parties ne ressemble à une autre, ni pour la propriété, ni pour tout le reste. En est-il ainsi des parties de la vertu ? l'une n'est-elle point différente [330b] de l'autre, en soi, et quant à la propriété ? Ou plutôt n'est-il pas évident que cela est ainsi, si la comparaison dont tu t'es servi est juste ?

Socrate, m'a-t-il dit, la chose est telle en effet.

Cela posé, ai-je repris, aucune autre partie de la vertu ne ressemble à la science, aucune autre à la justice, au courage, à la tempérance, à la sainteté.

Non, a-t-il dit.

Ça, lui ai-je dit, examinons ensemble ce que peut être chacune de ces parties, et commençons par celle-ci. [330c] La justice est-elle quelque chose de réel, ou n'est-ce rien ? Pour moi, il me paraît que c'est quelque chose : que t'en semble ? Il me le paraît aussi.

Si quelqu'un nous interrogeait ainsi toi et moi : Protagoras et Socrate, dites-moi un peu : cette chose que vous venez d'appeler du nom de justice est-elle juste ou injuste ? Je répondrais que elle est juste ; et toi, quel serait ton avis ? Serait-il le même, ou autre que le mien ?

Le même, a-t-il dit.

La justice, dirai-je donc à celui [330d] qui nous ferait cette question, est de telle nature qu'elle est juste. Ne répondrais-

tu pas de même ?

Sans doute, a-t-il dit.

S'il continuait après cela à nous demander : Ne dites-vous pas qu'il y a une sainteté ? Nous en conviendrions, je pense ?

Oui.

Ne convenez-vous pas aussi, poursuivrait-il, que cette sainteté est quelque chose ? L'accorderions-nous, ou non ?

Nous l'accorderions.

Cette chose est-elle de telle nature, selon vous, qu'elle soit impie, ou sainte ? Pour moi, je m'offenserais d'une pareille question, et je lui dirais : O homme, parle mieux. A peine y aurait-il au monde quelque chose de saint, si la sainteté [330e] elle-même ne l'était pas. Ne ferais-tu pas la même réponse ?

Assurément. A toutes ces questions s'il ajoutait celle-ci : Comment disiez-vous donc tout-à-l'heure ? ne vous aurais-je-pas bien entendu ? Il m'a paru que vous disiez l'un et l'autre que les parties de la vertu sont disposées entre elles de manière que l'une n'est point semblable à l'autre. Je dirais : Pour tout le reste, tu as bien entendu : mais en ce que tu crois que ce discours est aussi de moi, tu t'es trompé. C'est Protagoras [331a] qui a répondu de la sorte à une question que je lui faisais. S'il disait donc : Socrate a-t-il raison, Protagoras ? est-ce toi qui prétends qu'aucune des parties de la vertu n'est semblable à l'autre ? ce discours est-il de toi ? Que lui répondrais-tu ?

Il faudrait bien, Socrate, m'a-t-il dit, que j'en convinsse.

Après un tel aveu, Protagoras, que lui répondrons-nous, s'il nous fait cette nouvelle question : La sainteté n'est donc pas de telle nature, qu'elle soit une chose juste, ni la justice de telle nature, qu'elle soit une chose sainte, mais une chose impie, ce qui est saint ressemble à ce qui n'est pas juste ; mais la sainteté est injuste, [331b] et la justice est impie ? Encore une fois, que lui répondrions-nous ? Pour ce qui me regarde, je dirais que la justice est sainte, et la sainteté juste ; et, si tu me le permettais, je répondrais pareillement en ton nom, que la justice est la même chose que la sainteté ou ce qui lui ressemble le plus, et que rien n'approche davantage de la justice que la sainteté, ni de la sainteté que la justice. Cependant vois si tu t'opposes à ce que je fasse cette réponse, ou si tu penses comme moi.

Il ne me paraît pas, Socrate, a-t-il dit, que l'on doive accorder ainsi simplement [331c] que la justice est sainte et la sainteté juste : je crois qu'il y a en cela quelque distinction à faire. Mais qu'importe après tout ? Si tu le veux, je consens que la justice soit sainte, et que la sainteté soit juste.

Non point, ai-je dit. Il n'est pas question de si tu veux, ou si bon te semble, mais de ton sentiment et du mien : quand je dis, ton sentiment et le mien, j'entends que la meilleure manière [331d] de diriger la discussion est d'en retrancher ceci.

Eh bien ! a repris Protagoras, la justice ressemble en quelque chose à la sainteté : aussi bien toutes les choses se

ressemblent à quelques égards. Le blanc ressemble ou noir par quelque endroit, le dur au mol, et ainsi de toutes les autres qualités qui paraissent les plus opposées. Les parties même du visage en qui nous avons reconnu des propriétés différentes, et dont nous avons dit que l'une n'était point comme l'autre, ont entre elles une certaine ressemblance, et l'une est en quelque façon comme l'autre. De cette manière, [331e] tu prouverais, si tu voulais, que toutes choses sont semblables entre elles. Mais il n'est pas juste d'appeler semblables celles qui ont quelque ressemblance, ni dissemblables celles qui ont quelque différence, si cette ressemblance ou cette différence est très légère.

Ce discours m'a causé de la surprise. Quoi donc ? lui ai-je dit, juges-tu que le juste et le saint soient tels l'un à l'égard de l'autre, qu'ils n'aient entre eux qu'une faible ressemblance ?

Pas tout-à-fait, [332a] m'a-t-il dit ; mais elle n'est pas non plus aussi grande que tu parais le croire.

Laissons ce point, ai-je repris, puisqu'il te met de mauvaise humeur, et examinons cet autre endroit de ton discours. N'appelles-tu pas une certaine chose folie, et la sagesse n'est-elle pas le contraire de cette chose ?

Il me paraît qu'oui, a-t-il dit.

Lorsque les hommes agissent conformément à la droite raison, et d'une manière utile, ne juges-tu pas qu'ils suivent les règles de la tempérance^[24] en agissant de la sorte, plutôt que s'ils se conduisaient d'une façon opposée ?

Ils sont tempérans. N'est-ce point [332b] par la tempérance qu'ils sont tels ?

Nécessairement.

Ceux donc qui n'agissent point suivant la droite raison agissent d'une manière folle, et ne sont pas tempérans en se comportant ainsi.

Je pense comme toi, a-t-il dit.

Agir follement est donc le contraire d'agir avec tempérance ?

Il en est convenu.

Les actions faites follement n'ont-elles pas la folie pour principe, et les actions faites avec tempérance, la tempérance ?

Il l'a avoué.

Si donc une action a la force pour principe, elle est faite fortement, et faiblement si c'est la faiblesse.

Il l'a accordé.

Si elle a pour principe la vitesse, elle est faite vite ; et si la lenteur, [332c] lentement.

Il a dit qu'oui.

Et ce qui se fait de la même manière est fait par le même principe ; et par un principe contraire, s'il est fait d'une manière contraire. Il en est convenu.

Voyons à présent, ai-je dit. Y a-t-il quelque chose qu'on appelle beau ?

Il l'a reconnu.

Ce beau a-t-il quelque autre contraire que le laid ?

Non.

Mais quoi ! y a-t-il quelque chose qu'on appelle bon ?

Oui.

Ce bon a-t-il quelque autre contraire que le mauvais ?

Non.

N'y a-t-il point aussi dans la voix un ton aigu ?

Sans doute.

Ce ton aigu a-t-il un autre contraire que le ton grave ?

Non.

Chaque contraire n'a donc qu'un seul contraire, et non plusieurs.

Il l'a avoué.

[332d] Reprenons un peu tous ces aveux. Nous sommes convenus que chaque chose n'a qu'un contraire, et non plusieurs.

Il est vrai.

Que ce qui se fait d'une manière contraire est fait par des contraires.

Il l'a reconnu. Nous sommes convenus que ce qui se fait follement se fait d'une manière contraire à ce qui se fait avec tempérance.

Il l'a encore reconnu.

Et que ce qui se fait avec tempérance a pour principe la tempérance, et ce qui se fait follement, la folie.

[332e] Il en est tombé d'accord.

Si ces choses se font d'une manière contraire, elles sont donc faites par des principes contraires ?

Oui.

Mais l'une est faite par la tempérance, et l'autre par la folie.

Oui.

D'une manière contraire.

Sans doute.

Donc par des contraires.

Oui.

Donc la folie est le contraire de la tempérance.

Il paraît qu'oui.

Te souviens-tu que nous sommes convenus plus haut que la folie est le contraire de la sagesse ?

Je m'en souviens.

Et que chaque chose n'a qu'un seul [333a] contraire ?

Je le dis encore.

Lequel de ces deux discours révoquerons-nous, Protagoras ? Sera-ce celui-ci, que chaque chose n'a qu'un seul contraire, ou celui où il a été dit que la tempérance est autre que la sagesse, que toutes deux sont des parties de la

vertu, et que non-seulement elles sont autres, mais dissemblables, elles et leurs propriétés, de même que les parties du visage ? Lequel, encore un coup, rétracterons-nous ? car ces deux discours pris ensemble ne sont pas trop conformes aux règles de la musique, puisqu'il n'y a entre eux ni consonance ni harmonie. Et comment seraient-ils d'accord, si d'une part c'est une nécessité que chaque chose [333b] n'ait qu'un contraire, et non plusieurs ; et si d'autre part la folie qui est une paraît avoir deux contraires, la sagesse et la tempérance ? N'en est-il pas ainsi, Protagoras ?

Il en est convenu bien malgré lui.

La tempérance et la sagesse seraient donc une même chose ; comme nous avons vu précédemment que la justice et la sainteté sont la même chose à-peu-près.

Allons, Protagoras, ai-je continué, ne nous rebutons pas, mais examinons le reste. Te paraît-il que quand on commet une injustice, [333c] on soit prudent^[25] en cela même qu'on est injuste ? Je rougirais, Socrate, a-t-il répondu, de faire un pareil aveu ; c'est pourtant ce que disent la plupart des hommes.

Est-ce à eux, ai-je repris, que j'adresserai la parole, ou bien à toi ?

Si tu veux, m'a-t-il dit, commence d'abord par disputer contre le sentiment de la multitude.

A la bonne heure, peu m'importe, pourvu que tu répondes. Que ce soit là ta pensée ou non, comme c'est la

chose en elle-même que j'examine surtout, il en résultera également que nous serons examinés l'un et l'autre, moi qui interroge et toi qui réponds.

[333d] Protagoras a d'abord fait des façons, alléguant pour excuse que la matière était difficile : enfin il s'est accordé à répondre.

Je reviens donc à ma question, ai-je dit : réponds-moi. Peut-on commettre des injustices et être prudent ?

Soit, m'a-t-il dit.

Être prudent, n'est-ce pas la même chose que penser bien ?

Il l'a avoué.

Et penser bien, c'est prendre le bon parti en cela même qu'on commet une injustice. A la bonne heure.

Cela est-il vrai, ai-je dit, au cas que l'injustice réussisse, ou lors même qu'elle ne réussit pas ?

Au cas qu'elle réussisse.

Ne dis-tu pas que certaines choses sont bonnes ?

Je le dis.

N'appelles-tu pas bon ce qui est utile aux hommes ?

[333e] Par Jupiter, a-t-il dit, quand même certaines choses ne seraient point utiles aux hommes, je n'en soutiens pas moins qu'elles sont bonnes.

Il m'a paru que Protagoras était aigri, qu'il s'embarrassait et se troublait dans ses réponses. Le voyant donc en cet état,

j'ai cru devoir le ménager, et je lui ai demandé doucement : Protagoras, [334a] entends-tu parler de ce qui n'est utile à aucun homme, ou même de ce qui n'est absolument utile à rien, et appelles-tu bonnes de pareilles choses ?

Nullement, a-t-il dit. Je sais qu'il y a bien des choses qui ne valent rien pour les hommes, en fait d'alimens, de breuvages, de remèdes, et ainsi de mille autres ; et qu'il y en a qui leur sont utiles : que d'autres encore ne sont ni bonnes ni mauvaises pour les hommes, mais celles-ci pour les chevaux, celles-là pour les bœufs seulement, quelques autres pour les chiens ; que d'autres ne sont bonnes pour aucun animal, mais pour les arbres ; et qu'à l'égard des arbres encore, ce qui est bon pour les racines, ne vaut rien pour les surgeons. Le fumier, par exemple, est très bon pour toutes [334b] les plantes, mis à leurs racines ; mais si tu t'avises d'en couvrir les branches et les rejetons, tout périt. L'huile de même est très nuisible à toutes les plantes, et ennemies du poil des autres animaux, excepté de celui de l'homme, auquel elle fait du bien, ainsi qu'aux autres parties de son corps. Le bon est quelque chose de si divers, de si changeant, que l'huile même dont je parle, est bonne à l'homme pour l'extérieur [334c] du corps, et très nuisible pour l'intérieur ; et c'est pour cette raison que tous les médecins défendent aux malades d'user d'huile, si ce n'est en très petite quantité, dans ce qu'on leur sert, et seulement autant qu'il en faut pour ôter aux viandes et aux assaisonnements une odeur désagréable.

Protagoras ayant parlé de la sorte, toute l'assemblée lui applaudit avec grand bruit. Pour moi je lui dis : Protagoras, je suis sujet à un grand défaut de mémoire ; et lorsqu'on me fait de longs discours, [334d] je perds de vue la chose dont il est question. De même donc que, si j'étais un peu sourd, tu croirais nécessaire, pour converser avec moi, de parler plus haut que tu ne ferais avec d'autres ; ainsi, puisque tu as maintenant affaire à un homme oublieux, abrège-moi tes réponses, et fais-les plus courtes, pour que je te suive.

Comment veux-tu que je les abrège ? dit-il ; les ferai-je plus courtes qu'il ne faut ?

Nullement.

C'est donc aussi courtes qu'il faut.

[334e] Oui.

Mais qui sera juge de la juste étendue que je dois donner à mes réponses ? Sera-ce toi ou moi ?

J'ai entendu dire, repris-je, que tu es en état, lorsque tu le veux, de parler si long-temps sur la même matière, que le discours ne tarit pas, et d'apprendre à tout autre à parler de même ; [335a] ou d'être si concis, qu'il est impossible de s'exprimer en moins de mots. S'il te plaît donc que nous conversions ensemble, fais usage de la seconde manière de parler, de la brièveté.

Socrate, m'a-t-il dit, j'ai discuté avec beaucoup de personnes dans ma vie, et si j'avais voulu me prêter à ce que tu exiges de moi, en conversant avec mon adversaire de la façon qui lui aurait plu, je ne me serais guère distingué, et

le nom de Protagoras n'aurait jamais été célèbre dans la Grèce.

Comme je voyais qu'il n'était nullement satisfait des [335b] réponses qu'il m'avait déjà faites, et la conversation, je crus qu'il était inutile que je demeurasse plus long-temps dans l'assemblée, et je lui dis : Protagoras, je ne te presse pas non plus de t'entretenir avec moi d'une manière qui ne te plaît pas. Lors donc que tu voudras converser de façon que je puisse te suivre, tu me trouveras toujours prêt. On dit de toi, et tu dis toi-même, qu'il est également en ton pouvoir d'employer des discours longs ou courts ; [335c] car tu es un habile homme. Pour moi, je ne saurais suivre les longs discours ; je voudrais de tout mon cœur en être capable. C'était à toi, pour qui l'un et l'autre est égal, de condescendre à ma faiblesse, afin que l'entretien pût avoir lieu. Mais puisque tu ne le veux pas, et que d'ailleurs j'ai quelque affaire qui ne me permet pas d'attendre que tu aies achevé tes longs discours, je m'en vais ; car il faut que je me rende quelque part. Sans cela, peut-être t'aurais-je entendu avec plaisir.

En même temps, je me levai pour m'en aller. Mais, lorsque je me levais, Callias me prenant par la main de la droite, [335d] et de la gauche saisissant mon manteau, me dit : Socrate, nous ne te laisserons point aller ; car si une fois tu sors, l'entretien n'ira plus de même. Je te conjure donc de rester ; aucune conversation ne peut m'être plus agréable que la tienne avec Protagoras. Fais-nous ce plaisir à tous. Je lui répondis debout comme j'étais, et prêt à

partir : fils d’Hipponicus, j’admire toujours ton ardeur pour la sagesse, [335e] et aujourd’hui je ne puis que la louer et l’aimer ; et je serais charmé de t’obliger, si tu me demandais une chose possible. Mais c’est comme si tu me priais de suivre à la course un Crison d’Himère^[26], qui est à la fleur de l’âge, ou de me mesurer avec ceux qui courent le dolique^[27] ou avec les hémérodromes. Je te répondrais que [336a] je m’excite moi-même, beaucoup plus que tu ne fais, à courir aussi vite qu’eux, mais que cela passe mes forces, et que si tu veux me voir courir à côté de Crison dans la même carrière, tu dois le prier de se proportionner à moi, parce qu’il peut courir lentement, et que je ne saurais courir vite. Si donc tu souhaites m’entendre discuter avec Protagoras, engage-le à continuer de me répondre comme il a fait d’abord, en peu de mots et précisément. [336b] Sans cela, que serait-ce que la conversation ? j’avais toujours cru que s’entretenir familièrement, et faire des harangues, sont deux choses tout-à-fait différentes.

Cependant, Socrate, ajouta Callias, tu le vois, la proposition que fait Protagoras paraît raisonnable : il demande qu’il lui soit permis de discourir comme il lui plaît, et il te laisse la même liberté.

Callias, ce que tu dis là n’est pas juste, dit Alcibiade en prenant la parole. Socrate convient qu’il n’a pas le talent de parler long-temps de suite, et il le cède en ce point à Protagoras ; mais pour ce qui est de converser, [336c] et de savoir répondre et interroger, je serais bien surpris s’il le cédaient en cela à aucun homme. Si Protagoras veut

reconnaître qu'il est inférieur à Socrate dans la conversation, Socrate n'en demande pas davantage ; mais s'il prétend le lui disputer, qu'il converse par manière d'interrogation et de réponse, et qu'il ne fasse pas un long discours à chaque question qu'on lui propose, éludant ainsi les argumens, refusant [336d] de rendre raison, et tirant les choses en longueur, jusqu'à ce que la plupart des assistans aient perdu de vue l'état de la question. Pour Socrate, je répons qu'il ne l'oubliera pas ; et, lorsqu'il dit qu'il n'a point de mémoire, c'est un badinage. Il me paraît donc, puisqu'il faut que chacun dise son avis, que la proposition de Socrate est plus équitable.

Après Alcibiade, Critias, je crois, parla de la sorte : Hippias et Prodicus, il me semble que Callias est trop porté pour [336e] Protagoras : quant à Alcibiade, il défend toujours avec chaleur le parti qu'il a embrassé. Mais nous, il ne faut pas nous échauffer les uns contre les autres, en nous déclarant soit pour Socrate, soit pour Protagoras ; il faut nous joindre ensemble pour les conjurer de ne pas rompre l'entretien.

[337a] Critias ayant ainsi parlé : Il me paraît, lui dit Prodicus, que tu as raison. Ceux qui assistent à de pareils entretiens doivent écouter les deux disputans en commun, mais non pas également. Ce n'est pas la même chose ; car il faut prêter à tous les deux une attention commune, et non pas une égale attention, mais plus grande au plus savant, et moindre au plus ignorant^[28]. Je vous supplie donc à mon tour, Protagoras et Socrate, de vous accorder, et de discuter

ensemble, mais de [337b] ne pas disputer : car les amis discutent entre eux avec bienveillance ; au lieu que la dispute suppose dans les esprits de la division et de l'inimitié. Et de cette manière la conversation ira le mieux du monde. Vous qui parlez, vous vous attirerez l'approbation, et non les louanges des assistans ; car l'approbation est dans l'âme de l'auditeur, et exempte de tromperie ; la louange n'est souvent que sur les lèvres et contre la pensée ; [337c] et nous qui écoutons, nous en aurons beaucoup de joie, mais non beaucoup de plaisir : car la joie est le partage de l'esprit, lorsqu'il apprend quelque chose, et qu'il acquiert la sagesse ; mais pour le plaisir, on peut l'éprouver en mangeant, ou par quelque autre, sensation qui vient du corps.

Ce discours de Prodicus fut reçu avec applaudissement de la plupart des assistans. Après lui, le sage Hippias parla en ces termes : Vous qui êtes présens, je vous regarde tous comme parens, alliés et concitoyens ; [337d] selon la nature, si ce n'est pas selon la loi. Le semblable en effet a une affinité naturelle avec son semblable ; mais la loi, ce tyran des hommes, fait violence à la nature en bien des occasions. Il serait donc honteux à nous, habitués aux méditations profondes, à nous, qui sommes les plus sages d'entre les Grecs, et qui à ce titre nous sommes rassemblés dans Athènes, laquelle est par Rapport à la Grèce le prytanée^[29] de la sagesse, et dans cette maison, la plus riche et la plus florissante de toute la ville, il serait honteux de ne rien [337e] dire qui réponde à ce qu'on a droit par toutes ces raisons

d'attendre de nous, et de nous quereller comme les derniers d'entre les hommes. Ainsi je vous conjure et je vous conseille, Protagoras et Socrate, de passer un accord ensemble, vous soumettant à nous comme à des arbitres [338a] qui vous rapprocheront équitablement. Toi, Socrate, n'exige point cette forme exacte du dialogue, qui réduit tout à la dernière brièveté, si Protagoras ne l'a point pour agréable ; mais accorde quelque liberté au discours, et lâche-lui un peu la bride, pour qu'il se montre à nous avec plus de grâce et de majesté. Et toi, Protagoras, ne déploie pas toutes les voiles, et, t'abandonnant au vent favorable, ne gagne pas la pleine mer de l'éloquence, jusqu'à perdre la terre de vue ; mais prenez un milieu l'un et l'autre entre ces deux extrémités. Si vous m'en croyez donc, voici ce que vous ferez : vous choisirez un censeur, un juge, un président, qui prendra garde que [338b] vous ne sortiez ni l'un ni l'autre dans vos discours des bornes de la modération.

Cet avis plut à la compagnie, et tous l'approuvèrent. Callias me répéta qu'il ne me laisserait point aller, et on me pressa de nommer un juge. Sur quoi, je leur dis qu'il y aurait de l'inconvenance à établir quelqu'un juge de notre entretien ; que s'il nous était inférieur en mérite, il ne convenait pas qu'il fût l'arbitre de gens qui valaient mieux que lui ; que s'il était notre égal, cela ne convenait pas davantage, parce qu'étant tel que nous, il ferait la même chose ; et qu'ainsi un pareil choix [338c] serait superflu. Mais vous choisirez un plus habile homme que nous. Pour

vous dire ce que je pense, il me paraît impossible que vous choisissiez un plus habile homme que Protagoras ; et si celui que vous nommerez n'est pas plus habile que lui, et que vous le donniez pour tel, c'est un affront que vous faites à Protagoras, en le soumettant comme un homme vulgaire au jugement d'un modérateur : car, pour ce qui est de moi, la chose m'est indifférente. Mais, afin que l'assemblée ne se sépare point, et que la conversation se renoue, comme vous le souhaitez, voici à quoi je consens. Si Protagoras [338d] ne veut pas répondre, qu'il interroge, je répondrai, et je tâcherai en même temps de lui montrer comment je pense qu'on doit répondre. Mais après que j'aurai répondu à toutes les questions qu'il lui plaira de me proposer, qu'il me fasse raison à son tour de la même manière. Alors s'il ne paraît pas se prêter de bonne grâce à répondre avec précision à ce que je lui demanderai, nous lui ferons en commun, vous et moi, la même prière que vous me faites, de ne point rompre la conversation. [338e] Il n'est pas besoin pour cela d'un arbitre particulier : vous en ferez l'office tous ensemble.

On jugea d'une voix unanime que c'était le parti qu'il fallait prendre. Protagoras ne voulait point y entendre absolument : cependant il fut enfin forcé de promettre qu'il interrogerait, et que, quand il aurait suffisamment interrogé, il rendrait raison à son tour en répondant en peu de mots. Il commença donc à interroger de cette manière.

Je pense, me dit-il, Socrate, que la principale partie de l'instruction consiste à être savant [339a] en poésie, c'est-à-

dire à être en état de comprendre ce qu’ont dit les poètes, de savoir discerner ce qu’ils ont fait de bien et de mal, et d’en rendre raison lorsqu’on le demande. La question que j’ai à te proposer aura pour objet la matière même de notre dispute, savoir, la vertu : toute la différence qu’il y aura, c’est que je la transporterai à la poésie. Simonide dit, dans une de ces pièces adressées à Scopas, fils de Créon le Thessalien^[30], ^[339b] qu’il est bien difficile, sans doute, de devenir véritablement homme de bien, quarré des mains, des pieds et de l’esprit^[31], façonné sans nul reproche. Sais-tu cette chanson, ou te la réciterai-je tout entière ?

Cela n’est pas nécessaire, lui dis-je, je la sais, et j’en ai fait une étude particulière.

Fort bien, reprit-il. Que t’en semble ? est-elle belle et vraie, ou non.

Oui, belle et vraie.

Trouves-tu qu’elle soit belle ; si le poète se contredit ?

Non, assurément.

Hé bien, dit-il, examine-la donc ^[339c] mieux.

Je l’ai, mon cher, suffisamment examinée.

Tu sais donc que dans la suite de la pièce, il parle ainsi : Je ne trouve pas juste le mot de Pittacus, quoique prononcé par un homme sage, quand il dit qu’il est difficile d’être vertueux. Remarques-tu que c’est la même personne qui dit cela et les paroles précédentes ?

Je le sais.

Te paraît-il que ces deux endroit s'accordent ensemble ?

Il me semble qu'oui ; et en même temps, comme je craignais qu'il n'ajoutât quelque chose, je lui demandai : et toi, ne penses-tu pas de même ?

Comment pourrais-je [339d] penser qu'un homme qui dit ces deux choses s'accorde avec lui-même ? Il pose au commencement pour certain qu'il est difficile de devenir véritablement homme de bien ; et il oublie un peu après, dans la suite de son poème, ce qu'il vient de dire, reprenant Pittacus pour avoir dit la même chose, savoir, qu'il est difficile d'être vertueux, et déclarant qu'il n'approuve point sa pensée, quoiqu'elle soit la même que la sienne. Il est évident qu'en blâmant Pittacus, qui parle dans le même sens que lui, il se blâme lui-même. Par conséquent il a tort dans le premier endroit, ou dans le second.

A ces mots, il s'éleva un grand bruit dans l'assemblée, et on couvrit d'applaudissements [339e] Protagoras. Pour moi, comme si j'avais été frappé par un athlète vigoureux, je fus d'abord aveuglé et étourdi du discours de Protagoras, et des applaudissements des assistans. Ensuite, pour dire la vérité, afin de me donner le temps d'examiner sens des paroles du poète, je me tournai vers Prodicus, et l'appelant par son nom : Prodicus, lui dis-je, Simonide est ton compatriote ; [340a] il est juste que tu viennes à son secours. En t'invitant à me seconder, il me semble faire ce qu'Homère rapporte du Scamandre, lequel vivement pressé par Achille, appelle à soi le Simoïs en ces termes [32] :

Mon cher frère, joignons-nous pour arrêter . Ce terrible ennemi.

Je t'appelle de même à moi, dans la crainte que Protagoras ne porte le ravage chez notre ami Simonide. Nous avons besoin pour la défense de ce poète de cette belle science, par laquelle tu distingues le vouloir [340b] et le désir comme n'étant pas la même chose, et qui te fournit tant d'autres distinctions admirables, telles que celles que tu nous exposais il n'y a qu'un moment. Vois donc si tu es du même avis que moi. Il me semble que Simonide ne se contredit point ; mais dis le premier ton sentiment. Juges-tu que devenir et être soient la même chose, ou deux choses différentes ?

Très différentes, par Jupiter, répondit Prodicus.

Simonide ne déclare-t-il point dans les premiers vers sa pensée, en disant qu'il est [340c] difficile de devenir véritablement vertueux ?

Tu as raison.

Et il condamne Pittacus qui ne dit pas, comme le pense Protagoras, la même chose que lui, mais une autre. Car Pittacus n'a pas dit comme Simonide, il est difficile de devenir homme de bien, mais d'être homme de bien. Or, Protagoras, être et devenir ne sont pas la même chose ; c'est Prodicus qui l'assure : et si être n'est pas la même chose que devenir, Simonide ne se contredit point. Peut-être [340d] que Prodicus et beaucoup d'autres pensent avec Hésiode^[33], qu'il est, à la vérité, difficile de devenir homme

de bien, parce que les dieux ont mis les sueurs au-devant de la vertu ; mais que lorsqu'on est une fois parvenu au sommet, la vertu devient ensuite aisée à acquérir, quoiqu'elle ait d'abord été difficile.

Prodicus applaudit fort ce discours. Protagoras me dit au contraire : Socrate, ton explication est plus vicieuse encore que l'endroit que tu expliques.

S'il en est ainsi, Protagoras, j'ai donc [340e] bien mal fait, et je suis un plaisant médecin, puisque j'augmente le mal en voulant le guérir. La chose est pourtant ainsi.

Comment cela ?

L'ignorance du poète serait extrême, reprit-il, s'il faisait entendre que la possession de la vertu est si aisée, tandis qu'au jugement de tous les hommes c'est la chose du monde la plus difficile.

Par Jupiter, lui dis-je alors, c'est un grand bonheur que Prodicus soit présent à cet entretien. La science de Prodicus est ancienne et divine, [341a] Protagoras ; elle remonte jusqu'à Simonide, ou même plus haut. Toi, qui possèdes tant de connaissances, il paraît que tu n'as pas celle-là : pour moi j'en ai quelque teinture, en qualité d'élève de Prodicus. Tu ne fais pas, ce me semble, attention que Simonide n'a pas pris le mot difficile dans l'acception que tu lui donnes ; il se peut faire qu'il en soit de ce mot comme de celui de terrible, au sujet duquel Prodicus me reprend toujours, lorsque, faisant ton éloge, ou celui du quelque autre, je dis : Protagoras est un savant homme, un terrible

homme. [341b] N'as-tu pas de honte, me demande-t-il, d'appeler terrible ce qui est bon ? Apprends, ajoute-t-il, que terrible et mauvais sont la même chose, et que dans le discours ordinaire on ne dit point de terribles richesses, une terrible paix, une terrible santé, mais bien une terrible maladie, une terrible guerre, une terrible indigence. Peut-être donc que les habitans de Céos et Simonide par conséquent entendent par difficile, mauvais, ou quelque autre chose que tu ne devines pas^[34]. Interrogeons là-dessus Prodicus ; car il est naturel de s'adresser à lui pour l'explication des expressions de Simonide. Prodicus, qu'est-ce que Simonide a voulu dire par [341c] difficile ?

Mauvais, répondit-il.

C'est pour cela sans doute, Prodicus, lui dis-je, que Simonide blâme Pittacus d'avoir dit : Il est difficile d'être homme de bien, comme s'il lui eut entendu dire : C'est une mauvaise chose d'être homme de bien.

Quelle autre chose en effet, reprit Prodicus, penses-tu, Socrate, que Simonide ait voulu dire, sinon celle-là, et reprocher à Pittacus qu'étant Lesbien et élevé dans une langue barbare^[35], il ne savait pas distinguer exactement la propriété des termes ?

Eh bien ! m'adressant à Protagoras, tu entends Prodicus : [341d] qu'as-tu à répondre à cela ?

Il s'en faut bien, répondit-il, que la chose soit comme tu dis, Prodicus. Je suis sûr que Simonide a donné au mot difficile la signification que nous lui donnons tous, et qu'il a

entendu par là, non ce qui est mauvais, mais ce qui n'est point aisé, et ne se fait qu'avec beaucoup de peine.

Je pense aussi, dis-je à Protagoras, que c'est là la pensée de Simonide, et que Prodicus ne l'ignore point ; mais qu'il a voulu badiner et faire semblant de te tâter un peu, pour voir si tu serais en état de défendre ce que tu as avancé. Au surplus, que Simonide n'ait point entendu par difficile la même chose que [341e] mauvais, nous en avons une preuve bien claire dans ce qui suit immédiatement, puisqu'il ajoute que Dieu seul a cet avantage. Or, certainement s'il avait voulu dire qu'il est mauvais d'être bon, il n'aurait point ajouté que cela n'appartient qu'à Dieu, ni attribué à Dieu seul un pareil avantage. Prodicus, en ce cas, aurait fait de Simonide un homme sans mœurs et indigne d'être de Céos [36]. Mais je veux t'expliquer le but que Simonide me paraît s'être proposé dans cette chanson, [342a] si tu es curieux de voir un échantillon de ma capacité dans le genre dont tu parles, l'intelligence des poètes, sinon, je t'écouterai volontiers.

Protagoras répondit à cette proposition : Socrate, ce sera comme il te plaira. — Pour Prodicus, Hippias et les autres, ils me pressèrent fort de parler.

Je vais donc tâcher, leur dis-je, de vous exposer ma pensée au sujet de cette pièce. Parmi les différens peuples de la Grèce, la philosophie n'est nulle part plus ancienne ni plus cultivée qu'en Crète et [342b] à Lacédémone. Il y a là plus de sophistes que partout ailleurs : mais ils nient qu'ils le soient, et ils font mine d'être ignorans, afin qu'on ne

découvre pas qu'ils surpassent en sagesse, tous les Grecs, jouant en cela le même rôle que les sophistes dont parlait Protagoras ; ils veulent qu'on ne les regarde comme supérieurs aux autres qu'en bravoure et dans l'art de la guerre, persuadés que, si on les connaissait pour ce qu'ils sont, tout le monde s'appliquerait à la philosophie. Cachant donc leur science, comme ils font, ils trompent tous ceux des Grecs qui se piquent de vivre à la façon des Spartiates. Pour les imiter, on se meurtrit les oreilles, [342c] on se met des courroies autour des bras, on s'exerce sans cesse dans les gymnases, on porte des vêtemens fort courts, comme si c'était par là que les Lacédémoniens surpassent les autres Grecs. Mais les Lacédémoniens, lorsqu'ils veulent converser tout à leur aise avec leurs sophistes, et qu'ils s'ennuient de ne les voir qu'en cachette, chassent de chez eux tous ces étrangers qui laconisent, et en général tout étranger qui se trouve dans leur ville^[37]; après quoi ils s'entretiennent avec leurs sophistes sans que les autres Grecs en sachent rien. De plus, comme les Crétois, ils ne souffrent point que leurs jeunes gens [342d] voyagent dans les autres villes, de peur qu'ils ne désapprennent ce qu'on leur a enseigné. Et ce ne sont pas seulement les hommes, dans ces deux états, qui se piquent d'érudition, mais aussi les femmes^[38]. Que ce que je dis là soit vrai, et que les Lacédémoniens soient parfaitement instruits dans la philosophie et dans l'art de parler, voici par où l'on en peut juger. On n'a qu'à converser avec le dernier Lacédémonien, dans presque tout l'entretien on verra [342e] un homme dont

les discours n'ont rien que de très médiocre ; mais à la première occasion qui se présente, il jette un mot court, serré et plein de sens, tel qu'un trait lancé d'une main habile, et celui avec lequel il s'entretient ne paraît plus qu'un enfant. Aussi a-t-on remarqué de nos jours, comme déjà anciennement, que l'institution lacédémonienne consiste beaucoup plus dans l'étude de la sagesse que dans les exercices de la gymnastique ; car il est évident que le talent de prononcer de pareilles sentences suppose en ceux qui le possèdent une [343a] éducation parfaite. De ce nombre ont été Thalès de Milet, Pittacus de Mitylène, Bias de Priène, notre Solon, Cléobule de Lindos, Myson de Chêne^[39], et Chilon de Lacédémone, que l'on compte pour le septième de ces sages. Tous ces personnages ont admiré, aimé et cultivé l'éducation lacédémonienne ; et il est aisé de connaître que leur sagesse a été du même genre que celles des Spartiates, par les sentences courtes et dignes d'être retenues, qu'on attribue à chacun d'eux. Un jour s'étant rassemblés, ils consacrèrent [343b] les prémices de leur sagesse à Apollon, dans son temple de Delphes, y gravant ces maximes qui sont dans la bouche de tout le monde : Connais-toi toi-même, et rien de trop^[40].

A quel dessein ai-je rapporté tout ceci ? Pour vous faire connaître que le caractère de la philosophie des anciens a été une brièveté laconienne. Or, on publiait en tous lieux ce mot de Pittacus, vanté par tous les sages : Il est difficile d'être homme de bien. [343c] Simonide donc, qui se piquait de sagesse, s'imagina que s'il terrassait ce mot, comme si

c'était un athlète célèbre, et qu'il en triomphât, il se ferait beaucoup d'honneur dans l'esprit des hommes. C'est contre cette sentence, et dans la vue de la renverser, qu'il a, ce me semble, composé la chanson dont nous parlons.

Examinons tous en commun si ce que je dis est vrai. D'abord le début de cette pièce paraît extravagant, si, voulant simplement dire qu'il est difficile de devenir homme de bien, [343d] il a ajouté sans doute, qui serait mis là sans aucune raison, à moins qu'on ne suppose que Simonide s'exprime ainsi, en disputant en quelque sorte contre la sentence de Pittacus ; et que celui-ci ayant dit : Il est difficile d'être homme de bien, le poète, contestant cette maxime, lui répond : La chose n'est pas ainsi ; mais il est difficile sans doute de devenir homme de bien, Pittacus, véritablement. Ce véritablement ne tombe pas ici sur homme de bien ; et Simonide n'emploie pas cette expression, comme s'il pensait qu'il y a des gens de bien [343e] qui sont tels véritablement, et d'autres qui, étant gens de bien, ne le sont pas véritablement ; car ce serait, selon moi, une sottise dont Simonide était tout-à-fait incapable : mais il faut dire que le mot véritablement est transposé dans la pièce, et que le poète réplique ainsi au mot de Pittacus, en supposant une espèce de dialogue entre Pittacus et lui. Pittacus dit : O hommes ! il est difficile d'être vertueux. Simonide [344a] lui répond : Pittacus, ce que tu dis là n'est pas vrai : ce n'est pas être vertueux ; mais sans doute c'est devenir tel, carré des pieds, des mains et de l'esprit, façonné sans nul reproche, qui est difficile véritablement. De cette

manière on voit que sans doute est ajouté avec raison, et que véritablement est bien placé à la fin. Et toute la suite de la pièce prouve que c'est là le vrai sens. On pourrait montrer, en insistant sur chaque endroit [344b] de cette chanson, qu'elle est parfaitement composée ; car tout y est plein d'élégance et de justesse : mais il serait trop long de la parcourir tout entière. Bornons-nous à en exposer le plan et le dessein, qui n'est autre chose d'un bout à l'autre que la réfutation du mot de Pittacus ; car, quelques lignes après le début, le poète donne clairement à entendre que sans doute il est véritablement difficile de devenir vertueux, mais toutefois possible pour un certain temps : mais lorsqu'on l'est devenu, persévérer [344c] dans cet état, et être vertueux, comme tu le dis, Pittacus, c'est une chose impossible et au-dessus des forces humaines. Dieu seul jouit de ce privilège : pour l'homme, il est impossible qu'il ne soit pas méchant, lorsqu'une calamité insurmontable vient à l'abattre. Quel est donc celui qu'une calamité de cette nature abat, dans la conduite d'un vaisseau, par exemple ? Il est évident que ce n'est pas l'ignorant, car il est toujours abattu. Comme donc on ne renverse point un homme qui est à terre, mais qu'on peut renverser et mettre par terre celui [344d] qui est debout ; de même, un malheur sans ressource peut abattre l'homme qui a des ressources en lui-même, mais non celui qui n'en a aucune. Une grande tempête qui survient peut laisser le pilote sans ressource ; une saison fâcheuse laissera aussi sans ressource le laboureur ; il en est de même du médecin : parce que le bon peut devenir mauvais, comme le témoigne

un autre poète, qui dit : L'homme de bien^[41] est tantôt méchant, tantôt bon. [344e] Au lieu que ce qui est mauvais ne saurait devenir mauvais, puisque de nécessité il l'est toujours. Ainsi ; lorsqu'une calamité sans ressource abat l'homme de ressource, le sage, l'homme de bien, il n'est pas possible qu'il ne devienne méchant. Tu dis, Pittacus, qu'il est difficile d'être homme de bien : il faut dire que sans doute il est difficile de le devenir, mais possible ; mais pour ce qui est de l'être,-c'est une chose impossible. Car tout homme est bon, lorsqu'il agit bien, et méchant lorsqu'il agit mal. [345a] Or, qu'elle est la bonne action par rapport aux lettres, celle qui rend l'homme bon en ce genre ? Il est évident que c'est l'action de les apprendre. Quelle est la bonne action qui rend le médecin bon ? C'est manifestement l'action d'apprendre ce qui est propre à guérir les malades ; car celui qui les traite mal est mauvais médecin. Mais qui peut devenir mauvais médecin ? évidemment celui qui en premier lieu est médecin, et en outre bon médecin. Un tel homme seul peut devenir mauvais médecin. Mais nous, qui sommes ignorans dans la médecine, jamais en agissant mal nous ne deviendrons ni médecins, ni charpentiers, ni [345b] d'aucune autre profession semblable : or, quiconque ne devient pas médecin en agissant mal, ne deviendra assurément pas mauvais médecin. L'homme de bien pareillement peut quelquefois devenir méchant, par l'effet du temps, de la peine, de la maladie, ou de quelque autre accident : car le seul vrai mal est de se voir dépouillé de la science ; mais le

méchant ne deviendra jamais méchant, parce qu'il l'est toujours ; et, pour qu'il le devînt, il faudrait qu'il commençât par devenir homme de bien. Ainsi cet endroit de la pièce tend à nous faire connaître [345c] qu'il n'est pas possible d'être vertueux, en ce sens qu'on persévère toujours dans cet état ; mais que le même homme peut devenir tour-à-tour vertueux et vicieux, et que ceux-là sont le plus long-temps et le plus vertueux qui sont aimés des dieux. Tout ceci est dit contre Pittacus, et c'est ce que la suite du poème fait encore mieux voir. Simonide y parle ainsi : C'est pourquoi je ne livrerai pas une partie de ma vie à un espoir vain et stérile, cherchant ce qui ne peut exister, un homme tout-à-fait sans reproche parmi tous tant que nous sommes qui vivons des fruits de la terre au vaste sein ; si je le trouve, je vous le dirai. [345d] Il continue à s'élever avec la même force dans toute la chanson contre le mot de Pittacus. Je loue, dit-il, et j'aime volontiers tous ceux qui ne se permettent rien de honteux ; mais les dieux mêmes ne sauraient combattre contre la nécessité. Ceci est encore dit dans la même vue. Car Simonide n'était pas assez peu instruit pour dire qu'il louait ceux qui ne font aucun mal volontiers, comme s'il y avait des hommes qui commissent le mal de la sorte. Pour moi, je suis à-peu-près persuadé qu'aucun [345e] sage ne croit que qui que ce soit pèche de plein gré, et fait de propos délibéré des actions honteuses et mauvaises ; mais ils savent très bien que tous ceux qui commettent des actions de cette nature, les commettent involontairement. Simonide, par conséquent, ne prétend

point ici louer quiconque ne fait pas le mal volontiers ; mais il rapporte ce mot volontiers à lui-même. En effet, il pensait que l'homme de bien se fait souvent violence pour devenir l'ami et l'approbateur de certaines personnes ; [346a] par exemple, qu'il arrive souvent à un homme d'avoir un père ou une mère d'une humeur fâcheuse, ou d'être maltraité de sa patrie, ou quelque autre chose semblable ; que les méchants, lorsqu'ils éprouvent de pareils traitements, ont l'air d'en être bien aises, blâment et accusent publiquement les mauvais procédés de leurs parens ou de leur patrie, pour qu'on ne leur fasse aucun reproche, et qu'on ne les accuse point de les négliger à leur tour ; d'où il arrive qu'ils grossissent de en plus les sujets de plainte, [346b] et qu'aux occasions inévitables d'inimitié ils en ajoutent de volontaires ; tandis que les bons se font un devoir en ces rencontres de dissimuler et d'approuver ; et que s'ils ont sujet de se fâcher contre leur patrie ou leurs parens, pour quelque injustice qu'ils en ont reçue, ils travaillent eux-mêmes à s'apaiser, se réconcilient avec eux, et se font violence pour les aimer et les louer. Simonide lui-même, à ce que j'imagine, a souvent cru qu'il était de son devoir de louer et de combler d'éloges certain tyran, ou certain homme puissant ; non qu'il s'y portât de plein gré, mais par une nécessité de bienséance. C'est ce qu'il déclare à Pittacus en ces termes : [346c] Si je te blâme, Pittacus, ce n'est pas que je sois enclin à censurer : il me suffit au contraire qu'un homme ne soit pas méchant ni tout-à-fait inutile, qu'il soit sensé, et connaisse la justice légale : non,

je ne le condamnerai pas ; je n'aime point à reprendre. Car le nombre des sots est infini, de sorte que quiconque se plaît à censurer, a de quoi se satisfaire en exerçant sur eux sa critique ; et toute action où il n'entre rien de honteux, est honnête. [346d] Il ne faut pas prendre ces derniers mots comme s'il disait : Toute couleur où il n'y a point de mélange de noir, est blanche : ce serait un sens ridicule de plus d'une manière ; mais il parle ainsi, parce qu'entre l'honnête et le honteux il admet un certain milieu qu'il ne condamne pas. Je ne cherche point, dit-il, un homme tout-à-fait sans reproche parmi tous tant que nous sommes qui vivons des fruits de la terre au vaste sein, et si je le trouve, je viendrai vous le dire. De sorte que je ne louerai personne à ce titre ; mais il me suffît qu'on tienne le milieu, et qu'on ne fasse point de mal. J'aime et je loue tous ceux de ce caractère. Il a emprunté en cet endroit le langage de ceux [346e] de Mitylène^[42], comme parlant à Pittacus, lorsqu'il dit : Je loue sans exception et j'aime volontiers (ici, après volontiers, il faut marquer la séparation avec la voix) quiconque ne commet rien de honteux. Car il est des hommes que je loue et que j'aime à contre-cœur. Je ne t'aurais donc jamais critiqué, Pittacus, si tu t'étais tenu dans ce milieu, [347a] et que tu n'eusses dit que ce qui est raisonnable et vrai ; mais comme tu avances une chose tout-à-fait fausse sur des objets très importants, croyant ne rien dire de que certain, j'ai cru devoir te reprendre. Tel est, Prodicus et Protagoras, le but que Simonide me paraît s'être proposé en faisant cette chanson.

Hippias prenant la parole, Socrate, m'a-t-il dit, je suis satisfait de ton explication. J'en ai aussi une qui [347b] n'est pas mauvaise, je t'en ferai part, si tu veux.

Volontiers, Hippias, reprit Alcibiade, mais ce sera pour une autre fois. Pour le présent il est juste de remplir la convention que Protagoras et Socrate ont passée ensemble. Si Protagoras veut encore interroger, que Socrate réponde ; et qu'il interroge, si Protagoras prend le parti de répondre.

Je laisse à Protagoras, dis-je alors, le choix de ce qui lui plaira davantage. Mais s'il m'en veut croire, nous laisserons [347c] là les chansons et les vers. J'achèverais plus volontiers avec toi, Protagoras, l'examen de la matière sur laquelle je t'ai d'abord interrogé. Il me paraît en effet que ces disputes sur la poésie ressemblent aux banquets des ignorans et des gens du commun. Comme ils sont incapables de faire eux-mêmes les frais de la conversation, et que leur ignorance ne leur permet pas de se servir pour cela de leur propre voix et de discours qui leur appartiennent, ils trouvent à tout prix [347d] des joueuses d'instrumens, et louant à grands frais la voix étrangère des flûtes, ils l'empruntent pour converser ensemble. Mais dans les banquets des honnêtes gens et des personnes bien élevées, tu ne verras ni joueuses de flûte, ni danseuses, ni chanteuses ; ils sont en état de s'entretenir ensemble par eux-mêmes sans le secours de ces bagatelles et de ces puérités, parlant et écoutant tour-à-tour avec ordre, lors même qu'ils ont pris un peu de vin. [347e] Pareillement les assemblées comme celles-ci, quand elles sont composées de personnes telles que nous nous flattons

d'être la plupart, n'ont pas besoin de recourir à des voix étrangères, ni même à celle des poètes, à qui on ne saurait demander raison de ce qu'ils disent. Le vulgaire les cite en témoignage dans ses discours ; les uns soutiennent que le sens du poète est celui-ci, les autres celui-là, et on dispute sans pouvoir se convaincre de part ni d'autre. Les sages laissent là [348a] les conversations de cette nature, ils s'entretiennent ensemble par eux-mêmes, et c'est par leurs propres discours qu'ils donnent et reçoivent mutuellement des preuves de leur capacité. Voilà ceux qu'il nous convient plutôt, ce me semble, d'imiter toi et moi, Protagoras, mettant de côté les poètes, tirant nos discours de notre propre fonds, et cherchant ainsi à connaître et la vérité et nos forces. Si tu veux continuer à m'interroger, je suis prêt à te répondre ; si tu l'aimes mieux, réponds-moi sur le sujet que nous avons interrompu, et terminons cette matière.

[348b] Comme je disais ces paroles et d'autres semblables, Protagoras ne voulait point déclarer nettement quel parti il prendrait. Alcibiade se tournant donc du côté de Callias, lui dit, Callias, approuves-tu encore maintenant Protagoras, qui ne veut pas dire clairement s'il répondra ou non ? pour moi, je ne l'approuve point. Qu'il continue l'entretien, ou qu'il déclare qu'il y renonce afin que nous sachions à quoi nous en tenir sur son compte, et que Socrate s'entretienne avec un autre, ou quelqu'un des assistans avec celui qu'il lui plaira. Ce discours d'Alcibiade, joint aux prières de Caillas et de presque toute la compagnie, piqua d'honneur Protagoras, à ce qu'il me parut : il se détermina avec bien

de la répugnance à reprendre la discussion, et me dit que je n'avais qu'à interroger, qu'il répondrait. [348c] Protagoras, lui dis-je, ne te figure pas que je dispute avec toi dans un autre dessein que celui d'éclaircir certaines matières, sur lesquelles je suis dans une incertitude continuelle. Je pense qu'Homère a eu grande raison de dire que, [348d] quand deux hommes vont ensemble, l'un découvre avant l'autre ce qu'il y a à voir^[43]. En effet, les hommes ont plus de ressources, étant réunis, pour faire, dire et imaginer quelque chose que ce soit ; et lorsque quelqu'un a fait seul une découverte, aussitôt il va cherchant de tous côtés, jusqu'à ce qu'il trouve un homme à qui il puisse la communiquer, et avec lequel il la vérifie. C'est pour cette raison que je m'entretiens volontiers avec toi plutôt qu'avec tout autre, [348e] persuadé comme je suis que tu as parfaitement étudié toutes les matières qu'il convient au sage d'approfondir, et en particulier celle de la vertu. Et quel autre consulterai-je préférablement à toi ? Toi qui te piques d'être homme de bien, non pas à la manière de quelques-uns, qui étant vertueux ne savent apprendre la vertu à personne ; mais qui as le talent de rendre les autres tels que tu es toi-même : et qui as en toi cette confiance que, tandis que ceux qui possèdent le même secret, le cachent avec soin, [349a] toi au contraire tu le publies hautement, prenant le nom de sophiste aux yeux de tous les Grecs, te portant pour maître en fait d'éducation et de vertu, et étant le premier qui te sois cru en droit d'exiger un salaire à ce titre. Comment donc pourrait-on se dispenser de t'appeler à l'examen de ces

objets, de t'interroger et de te faire part de ses pensées ? Il n'y a pas moyen de ne pas le faire, et, dès ce moment, je souhaite revenir sur les questions que je t'ai d'abord proposées, en apprendre de toi quelques-unes, et en examiner d'autres de concert avec toi. Ma première demande était, [349b] je crois, celle-ci : La sagesse, la tempérance, le courage, la justice et la sainteté sont-elles cinq noms différens d'une même et unique chose, ou chacun de ces noms se rapporte-t-il à un sujet propre, à une chose qui ait sa faculté particulière, qui la distingue de toute autre ? Tu as répondu que ce ne sont point les noms d'une même chose, mais [349c] que chacun d'eux est imposé à une chose particulière ; que toutes ces vertus sont des parties de la vertu, non comme les parties de l'or, qui sont semblables entre elles et au tout dont elles font partie ; mais comme les parties du visage, qui diffèrent du tout auquel elles appartiennent, et entre elles, ayant chacune leur faculté propre. Si tu es encore dans le même sentiment, dis-le ; et si tu en as changé, explique-le sans difficulté ; persuadé que tu ne te feras aucun tort dans mon esprit, si tu parles maintenant d'une autre manière. Car je ne serais nullement surpris que ce que tu as dit alors, tu l'eusses dit [349d] pour me tâter.

Je te répète de nouveau, Socrate, que ce sont autant de parties de la vertu, et que quatre d'entre elles ont les unes avec les autres une ressemblance assez marquée ; mais que pour le courage, c'est une vertu tout-à-fait différente des autres. La preuve en est que tu trouveras beaucoup de gens

très injustes, très impies, très débauchés, très ignorans, et qui pourtant ont un courage extraordinaire.

[349e] Arrête, repris-je : il est important d'examiner ce que tu dis. Entends-tu par courageux ceux qui sont hardis, ou bien autre chose ?

Oui, dit-il ; et ceux qui vont avec sécurité au-devant des objets dont les autres craignent d'approcher.

Maintenant, réponds-moi : reconnais-tu que la vertu est une belle chose, et n'est-ce pas comme telle que tu fais profession de l'enseigner ?

Comme une très belle chose assurément : ou il faut que je sois fou.

La vertu est-elle en partie laide, et en partie belle, ou belle de tout point ? Elle est belle de tout point autant qu'aucune chose peut l'être.

Sais-tu quels sont ceux qui plongent [350a] avec hardiesse dans les puits ?

Oui, les plongeurs.

Est-ce parce qu'ils savent plonger, ou pour quelque autre raison ?

Parce qu'ils savent plonger.

Quels sont ceux qui sont hardis à combattre à cheval, les bons cavaliers ou les mauvais ?

Les bons.

Et quels sont ceux qui combattent hardiment avec des peltes^[44]? Ceux qui savent manier ce bouclier, ou non ?

Ceux qui le savent manier. Et dans tout le reste, ajouta-t-il, si c'est là ce que tu me demandes, ceux qui savent montrent plus de hardiesse que ceux qui ne savent point, et les mêmes hommes, [350b] lorsqu'ils ont appris, sont plus hardis qu'ils ne l'étaient avant que d'apprendre.

As-tu vu quelquefois, lui dis-je, des gens qui n'ayant aucune expérience de toutes ces choses, y montrent néanmoins de la hardiesse ?

Oui, j'en ai vu, qui en montrent même beaucoup. Ces gens hardis ne sont-ils pas courageux ?

S'ils l'étaient, Socrate, le courage serait quelque chose de laid, puisque ceux dont il s'agit sont des fous.

Quels sont donc ceux que tu appelles courageux ? Ne disais-tu pas que ce sont les gens hardis ?

Je le dis encore.

[350c] N'est-il pas vrai que ces hommes si hardis ne sont pas courageux, mais insensés, et que les autres qui sont très instruits sont aussi très hardis, et qu'étant très hardis, ils sont très courageux ? d'où il suivrait que la sagesse et le courage sont la même chose.

Socrate, reprit Protagoras, tu ne te souviens pas bien de ce que j'ai dit, et des réponses que je t'ai faites. Tu m'as demandé si les gens courageux sont hardis, je te l'ai accordé ; mais tu ne m'as pas demandé si les gens hardis

sont courageux. Si tu m'avais fait cette question, je t'aurais répondu qu'ils [350d] ne le sont pas tous. Tu n'as nullement démontré que les courageux ne sont pas hardis, ce qu'il eût fallu faire pour prouver que j'ai mal accordé ce que j'ai accordé. Au lieu de cela, tu t'arrêtes à faire voir que ceux qui savent sont plus hardis qu'ils ne l'étaient avant de savoir, et que les autres qui n'ont point appris : et tu crois que c'est là une preuve que la sagesse et le courage sont la même chose. Mais en raisonnant de cette manière, tu parviendrais de même à conclure que la vigueur et la sagesse sont la même chose. Car si, en suivant cette marche, tu me demandais d'abord si les gens vigoureux sont [350e] forts, je dirais qu'oui ; ensuite, si ceux qui savent lutter sont plus forts que ceux qui ne le savent pas, et depuis qu'ils ont appris, plus qu'ils ne l'étaient auparavant ; j'en conviendrais encore. Ces choses une fois accordées, il te serait libre de te servir des mêmes argumens, pour conclure que de mon aveu la sagesse est la même chose que la vigueur. Pour moi, je n'accorde ni ici, ni nulle part, que les forts sont vigoureux, mais bien que les vigoureux sont forts : [351a] parce qu'être forts et être vigoureux n'est pas une même chose, et que la force vient de la science, et aussi de la fureur et de la colère ; au lieu que la vigueur vient de la nature et de la bonne constitution du corps. Ici, pareillement, la hardiesse et le courage ne sont pas la même chose : en sorte qu'il est bien vrai que tous les courageux sont hardis, mais qu'il ne l'est pas que les hardis sont tous courageux. Car la hardiesse vient aux hommes, et de l'art et

[351b] de la colère et de la fureur, comme la force ; le courage au contraire vient de la nature et de la bonne constitution de l'âme.

Protagoras, lui dis-je, conviens-tu que parmi les hommes, les uns vivent bien, et les autres mal ?

Il en est convenu.

Te semble-t-il qu'un homme vive bien, s'il vit dans la douleur et les tourmens ?

Il l'a nié.

Mais s'il mourait après avoir passé sa vie dans les plaisirs, ne jugerais-tu pas qu'il a bien vécu ?

Oui.

Vivre dans les plaisirs [351c] est donc un bien, et vivre dans la douleur un mal ?

Pourvu, répondit-il, qu'on ne goûte que des plaisirs honnêtes.

Mais quoi, Protagoras, ne reconnais-tu pas, avec la plupart des hommes, que certaines choses, quoique agréables, sont mauvaises, et que d'autres, quoique douloureuses, sont bonnes ?

Sans doute, je le pense.

Et en tant qu'elles sont agréables, à cause de cela ne sont-elles pas bonnes, à moins qu'il n'en résulte d'ailleurs quelque suite fâcheuse ? Et les choses douloureuses ne sont-elles pas, par la même raison, mauvaises en tant que douloureuses ?

Je ne sais, Socrate, me dit-il, si je dois répondre ainsi d'une manière absolue, [351d] que tout ce qui est agréable est bon, et tout ce qui est douloureux, mauvais. Mais il me paraît plus sûr, non seulement pour la dispute présente, mais pour être conséquent avec toute ma vie, de dire qu'il y a des choses agréables qui ne sont pas bonnes, d'autres douloureuses qui ne sont pas mauvaises, et d'autres qui le sont ; et enfin qu'il y en a une troisième espèce, qui n'est ni l'un ni l'autre, ni bonne ni mauvaise.

N'appelles-tu point agréables celles que le plaisir [351e] accompagne, ou qui font plaisir ?

Assurément.

Je te demande donc si en tant qu'agréables elles ne sont pas bonnes ; et le sens de ma question est, si le plaisir lui-même n'est point un bien.

Je réponds à cela, Socrate, comme tu réponds toi-même tous les jours, que c'est une chose qu'il faut examiner. Si cet examen nous paraît appartenir à notre sujet, et que d'ailleurs le bon et l'agréable nous semblent être la même chose, nous l'accorderons ; sinon, nous discuterons.

Veux-tu, lui dis-je, marcher le premier dans cette recherche, ou aimes-tu mieux que je te conduise ?

Il est juste, répondit-il, que tu me conduises, puisque c'est toi qui tiens le discours.

[352a] Ne parviendrons-nous pas, repris-je, de la manière suivante à découvrir ce que nous cherchons ?

De même que si on examinait un homme sur son extérieur, pour juger s'il a de la santé, ou s'il est propre à certains exercices du corps, après avoir vu son visage et ses mains, on lui dirait : Allons, quitte tes habits, découvre-moi ta poitrine et ton dos, afin que je voie plus clairement ce qui en est : ainsi j'ai envie de faire quelque chose de semblable dans la discussion présente, et après avoir vu ta manière de penser sur le bien et l'agréable, je ne puis me dispenser d'ajouter : Allons, [352b] Protagoras, découvre-moi encore tes sentimens sur la science. Penses-tu sur ce point comme la plupart des hommes, ou autrement ? Or, voici l'idée que la plupart se forment de la science : ils croient que la force lui manque, et que sa destinée n'est pas de gouverner et de commander : il s'imaginent au contraire que souvent elle a beau se trouver dans un homme, ce n'est point elle qui commande, mais quelque autre chose, tantôt la colère, tantôt le plaisir, tantôt la douleur ; quelquefois l'amour, souvent la crainte ; se représentant réellement [352c] la science comme un esclave, que toutes ces passions traînent à leur suite, comme il leur plaît. En as-tu la même idée, ou juges-tu que la science est une belle chose, faite pour commander à l'homme, que quiconque aura la connaissance du bien et du mal, ne pourra jamais être vaincu par quoi que ce soit, et ne fera autre chose que ce que la science lui ordonne ; qu'enfin l'intelligence est suffisante pour défendre l'homme contre toute espèce d'attaque ?

Socrate, me répondit-il, la chose me paraît telle que tu dis, et [352d] il serait honteux pour moi plus que pour tout

autre, de ne pas reconnaître que la science et la sagesse sont ce qu'il y a de plus fort parmi les hommes.

On ne peut, lui dis-je, répondre mieux ni avec plus de vérité. Mais sais-tu que le plus grand nombre n'est pas en cela de ton avis ni du mien, et qu'ils disent que beaucoup de gens connaissant ce qui est le meilleur, ne le veulent pas faire, quoique cela soit en leur pouvoir, et font toute autre chose ? Tous ceux à qui j'ai demandé quelle était la cause d'une pareille conduite, m'ont répondu que, ce qui fait qu'on agit de la sorte, c'est qu'on se laisse vaincre par le plaisir, [352e] par la douleur, ou par quelque'une des autres passions dont je parlais tout-à-l'heure.

Vraiment, Socrate, il y a bien d'autres choses sur lesquelles les hommes n'ont pas des idées justes.

Essaie donc avec moi, Protagoras, de les détromper, et de leur apprendre en quoi consiste ce phénomène qui se passe en eux, et qu'ils appellent être vaincu [353a] par le plaisir, et en conséquence ne pas faire ce qui est le meilleur, quoiqu'on le connaisse. Peut-être que si nous leur disions : O hommes ! vous ne parlez pas selon la vérité, et vous êtes dans l'erreur, ils nous demanderaient : Protagoras et Socrate, si nous définissons mal ce qui se passe dans l'âme, en disant que c'est être vaincu par le plaisir, qu'est-ce donc ? Et apprenez-nous ce que vous pensez à cet égard ?

Quoi donc ! Socrate, convient-il que nous nous arrêtions à examiner les opinions du vulgaire, qui dit sans réflexion tout ce qui lui vient à l'esprit ?

[353b] Je pense que cela nous servira à découvrir quel est le rapport du courage avec les autres parties de la vertu. Si tu juges encore, comme tout-à-l'heure, que c'est à moi de te montrer le chemin, suis-moi par où je croirai plus à propos de te conduire. Si tu ne le veux pas, et que tu aimes mieux que je laisse là cette discussion, j'y renonce.

Tu as raison, dit-il ; achève comme tu as commencé.

[353c] S'ils nous demandaient donc de nouveau, repris-je, qu'en tendez-vous par ce que nous appelons être vaincu par le plaisir ? je leur répondrais : Écoutez ; nous allons tâcher de vous l'apprendre, Protagoras et moi. N'est-il pas vrai que c'est dans les occasions suivantes que cela vous arrive ? Par exemple, vous vous laissez vaincre par le manger, le boire, les plaisirs de l'amour, toutes choses agréables, et vous faites des actions mauvaises, quoique vous les connaissiez pour telles. Ils en conviendraient ; et si nous leur demandions encore, toi et moi : Par quel endroit dites-vous qu'elles sont mauvaises ? [353d] Est-ce parce qu'elles vous causent ce sentiment de plaisir momentané, et qu'elles sont agréables, ou parce qu'elles vous exposent pour la suite à des maladies, à l'indigence et à beaucoup d'autres maux semblables ? Et si elles n'étaient sujettes à aucune suite fâcheuse, et qu'elles ne vous procurassent que du plaisir, les regarderiez-vous encore comme des maux, lorsqu'elles ne vous donneraient que du plaisir, de toute manière et en toute occasion ? Quelle autre réponse, Protagoras, pensons-nous qu'ils nous feraient, sinon qu'elles ne sont pas mauvaises à cause du sentiment agréable qu'elles excitent en eux au

moment de la jouissance, mais à cause des maladies [353e] et des autres maux qu'elles traînent à leur suite ?

Je pense, dit Protagoras, que la plupart répondraient ainsi.

Mais en causant des maladies, elles causent de la douleur ; elles en causent pareillement en engendrant la pauvreté. Ils en conviendraient, ce me semble. Protagoras en tomba d'accord.

O hommes ! ces choses ne vous paraissent donc mauvaises, comme nous le disions, Protagoras et moi, que parce qu'elles aboutissent à la douleur, et qu'elles vous privent d'autres [354a] plaisirs ? Ils l'avoueraient sans doute.

Ce fut notre avis, à l'un et à l'autre.

Si nous leur faisons à présent la question contraire, en leur disant : Vous, qui prétendez que certaines choses désagréables sont bonnes, ne voulez-vous point désigner par là les gymnases, la guerre, le traitement des maladies par le feu, le fer, les purgations et la diète ? N'est-ce pas là ce que vous appelez bon, et en même temps désagréable ? Ils le confessaient.

Protagoras le reconnut.

Dites-vous [354b] qu'elles sont bonnes, parce que, dans le moment, elles vous causent les dernières douleurs et des peines très vives ? N'est-ce pas plutôt parce que vous leur devez dans la suite votre santé, la bonne constitution de votre corps, et l'état son salut, sa puissance et son opulence ? Ils en conviendraient, je pense.

Protagoras fut de mon avis.

Ces choses ne sont donc bonnes que parce qu'elles se terminent au plaisir, et parce qu'elles vous délivrent des peines, ou qu'elles les éloignent de vous. Pouvez-vous nous nommer quelque autre mesure [354c] que le plaisir et la douleur, que vous ayez en vue, pour assurer que ces choses sont bonnes ? Ils diraient que non, selon moi.

Et selon moi pareillement, dit Protagoras.

Ne poursuivez-vous pas le plaisir comme étant un bien, et ne fuyez-vous point la douleur comme un mal ?

Nous en convînmes tous deux.

Vous tenez donc la douleur pour un mal, et le plaisir pour un bien, puisque vous dites que la joie même est mauvaise, lorsqu'elle vous prive de plaisirs plus grands que ceux qu'elle vous procure, ou qu'elle vous cause des peines plus grandes [354d] que ne sont ses plaisirs ; car si vous aviez quelque autre motif d'appeler la joie mauvaise, et que vous eussiez en vue une autre mesure, vous pourriez nous le dire. Or, vous n'en trouverez point.

Je ne le pense pas non plus, dit Protagoras.

N'est-ce pas la même chose à l'égard de la douleur ? Vous dites que c'est un bien, lorsque les peines dont elle vous délivre sont plus grandes que celles qu'elle vous cause, ou que les plaisirs qu'elle vous procure l'emportent sur les peines. Si vous aviez en vue quelque autre chose que ce que je dis, lorsque vous appelez la douleur [354e] un bien, vous pourriez nous le dire. Or, vous ne le pourrez pas.

Tu as raison, répondit Protagoras.

Mais, repris-je, si vous me demandiez vous-mêmes, à votre tour : Pourquoi nous parlez-vous de la même chose depuis si long-temps, et la tournez-vous en tant de manières ? Pardonnez-le-moi, vous dirai-je : car, premièrement, il n'est pas aisé d'expliquer en quoi consiste ce que vous appelez être vaincu par le plaisir ; en second lieu, de ce point dépend tout ce que je veux démontrer. Au reste, il vous est encore libre de revenir sur vos pas, [355a] au cas que vous appeliez bien quelque autre chose que le plaisir, et mal quelque autre chose que la douleur. Êtes-vous contents, pourvu que vous passiez votre vie dans le plaisir, exempts de toute douleur ? Et si cela vous suffit, s'il n'est aucune chose que vous puissiez dire bonne ou mauvaise, qui ne se termine au plaisir ou à la douleur, écoutez ce qui suit. Car, si cela est ainsi, je soutiens qu'il est tout-à-fait ridicule de dire, comme vous faites, que souvent un homme qui connaît qu'une action est mauvaise, quoiqu'il puisse s'empêcher de la faire, la fait cependant, [355b] étant entraîné et comme étourdi par le plaisir ; et encore qu'un homme, connaissant le bien, ne veut pas le faire, à cause du plaisir présent auquel il succombe. Vous verrez plus clairement combien ce discours est ridicule, si nous n'employons pas plusieurs noms, tels que ceux d'agréable et de désagréable, de bon et de mauvais, et si, comme nous avons vu qu'il n'y a que deux choses, nous ne nous servons aussi que de deux noms pour les exprimer : d'abord de ceux de bon et de mauvais ; ensuite, de ceux d'agréable et [355c] de

désagréable. Cela posé, disons qu'un homme, connaissant pour mauvais ce qui est mauvais, ne laisse pas de le faire. Si quelqu'un nous demande pourquoi, nous répondrons que c'est parce qu'il est vaincu. Par quoi ? nous dira-t-il. Il ne nous est plus permis de dire que c'est par le plaisir, puisqu'à la place du nom de plaisir nous avons substitué celui de bien. Répondons-lui donc, et disons que c'est parce qu'il est vaincu. Par quoi ? répliquera-t-il. Par le bien, dirons-nous. Si celui qui nous interroge est un railleur, il se moquera de nous, [355d] et nous dira : En vérité, vous avancez là une chose bien absurde, qu'un homme qui sait que ce qu'il va faire est mauvais, le fasse lorsque rien ne l'y oblige, et cela vaincu par le bien. Quoi donc ! poursuivra-t-il, les biens ne méritent-ils pas de l'emporter dans votre estime sur les maux, ou le méritent-ils ? Nous répondrons sans doute qu'ils ne le méritent pas ; autrement celui que nous disons s'être laissé vaincre par le plaisir, ne serait coupable d'aucune faute. Par quelle raison, continuera-t-il peut-être, les biens ne doivent-ils pas l'emporter sur les maux, ou les maux sur les biens, sinon parce que les uns sont plus grands, les autres [355e] plus petits, ou les uns en plus grande, les autres en moindre quantité ? Nous n'aurons certainement d'autre raison à alléguer que celle-là. Il est donc évident, conclura-t-il, que se laisser vaincre par le plaisir n'est autre chose que choisir des maux plus grands à la place de biens plus petits. En voilà assez sur ce point. Appliquons présentement aux mêmes objets les noms d'agréable et de désagréable. Et au lieu que nous disions

tout-à-l'heure qu'un homme fait ce qui est mauvais, disons ici qu'il fait ce qui est désagréable, quoiqu'il le connaisse pour tel, parce qu'il se laisse vaincre [356a] par ce qui est agréable, sans doute dans le cas où l'agréable ne mérite pas de l'emporter ; et quel autre mérite le plaisir peut-il avoir sur la douleur, si ce n'est l'excès ou le défaut de l'un comparé à l'autre, c'est-à-dire, lorsque l'un est plus grand, l'autre plus petit, l'un en plus grande, l'autre en moindre quantité ? En effet, si on nous disait : Socrate, le plaisir ou la peine présente l'emporte de beaucoup sur le plaisir ou la peine future ; par quel autre endroit, répondrais-je, sinon par le plaisir ou par la douleur ? Il n'est pas possible que ce soit par autre chose. Nous ressemblons tous à [356b] un homme qui, sachant bien peser, met d'un côté les choses agréables, de l'autre les désagréables, et celles qui sont proches et celles qui sont éloignées, les pèse dans sa balance, et décide de quel côté est l'avantage. Si vous pesez plaisirs contre plaisirs, ceux qui sont plus grands et en plus grande quantité doivent toujours être préférés ; si c'est peines contre peines, il faut toujours choisir celles qui sont moindres et en moindre quantité ; enfin, si l'on contrebalance les plaisirs et les peines, et que les plaisirs l'emportent sur les peines, les plaisirs présents sur les peines éloignées, ou les plaisirs éloignés sur les peines présentes, il faut faire l'action où les choses sont ainsi disposées ; si, [356c] au contraire, les peines l'emportent sur les plaisirs, il ne faut pas la faire. Y a-t-il, leur dirais-je, quelque autre parti à prendre ? Je suis persuadé qu'ils ne pourraient pas en assigner un autre.

Protagoras en jugea de même.

Puisque cela est ainsi, répliquerai-je, répondez à ceci. Les mêmes objets ne nous paraissent-ils pas plus grands, étant vus de près, et plus petits, étant vus de loin ? N'en conviendraient-ils pas ?

Sans difficulté. N'en est-il pas de même pour la grosseur et pour le nombre ? Et des sons égaux, entendus de près, ne sont-ils pas plus forts, et plus faibles si on les entend de loin ?

Ils ne pouvaient le nier.

Si [356d] notre bonheur consistait donc à faire et à choisir les grandes longueurs, et à éviter et ne pas faire les petites, en quoi mettrions-nous nos ressources pour vivre heureux ? Serait-ce dans la science des mesures, ou dans la faculté qui nous fait juger des objets par les apparences ? N'est-il pas évident que celle-ci nous égarerait, qu'elle nous ferait souvent passer d'un sentiment à l'autre, et nous occasionnerait bien des repentirs dans nos entreprises et dans nos choix, en fait de grandeur et de petitesse ; qu'au contraire, l'art de mesurer dissiperait ces vaines apparences, et, nous montrant [356e] le vrai à découvert, mettrait notre âme en repos, l'affermirait dans la vérité, et assurerait le bonheur de notre vie ? Ceux à qui nous avons affaire diraient-ils que notre conservation serait attachée à l'art de mesurer, ou à quelque autre art ?

Il avoua que ce serait à l'art de mesurer.

Mais quoi, si le bonheur de notre vie dépendait du choix du pair et de l'impair, dans les cas où il serait à propos de prendre le plus, et dans ceux où il faudrait prendre le moins, soit en les comparant avec eux-mêmes ou l'un avec l'autre, soit encore qu'ils fussent près ou loin, à quoi serions-nous redevables [357a] de notre salut ? N'est-ce pas à une science, et à une espèce de science des mesures, puisque c'est un art de calculer l'excès ou le défaut ? Et comme cet art a pour objet le pair et l'impair, est-il autre que l'arithmétique ? En conviendraient-ils, ou non ?

Protagoras reconnut qu'ils en conviendraient.

Fort bien, mes amis. Mais, puisque nous avons jugé que le bonheur de notre vie dépend du juste choix du plaisir et de la douleur, et de ce qui est en ce genre en plus grande ou en moindre quantité, [357b] plus grand où plus petit, plus proche ou plus éloigné, ne pensez-vous pas que cet examen, ayant pour objet l'excès ou le défaut de l'un par rapport à l'autre, ou leur égalité respective, est une espèce d'art de mesurer ?

Sans contredit.

Et puisque c'est un art de mesurer, c'est nécessairement un art et une science tout ensemble.

Ils en conviendront.

Nous examinerons une autre fois quelle espèce, d'art et de science ce peut être. Il nous suffit de savoir que c'est une science, pour l'explication que nous avons à vous donner, Protagoras [357c] et moi, sur la question que vous nous avez

proposée. Vous nous avez demandé, s'il vous en souviens, lorsque nous sommes tombés d'accord, Protagoras et moi, que rien n'était plus fort que la science, et que partout où elle se trouvait, elle triomphait du plaisir et de toutes les autres passions, et que vous, au contraire, vous prétendiez que le plaisir était souvent vainqueur de l'homme même qui a la science en partage, et que nous n'avons pas voulu vous accorder ce point ; vous nous avez, dis-je, demandé après cela : Protagoras et Socrate, si se laisser vaincre par le plaisir n'est pas ce que nous disons, qu'est-ce que c'est ? Et apprenez-nous [357d] en quoi vous le faites consister. Si nous vous avions alors répondu tout aussitôt que c'est dans l'ignorance, vous vous seriez moqués de nous : à présent vous ne pourrez le faire sans vous moquer en même temps de vous-mêmes. Car vous avez reconnu que ceux qui pèchent dans le choix des plaisirs et des peines, c'est-à-dire, des biens et des maux, pèchent pas défaut de science, et non de science simplement, mais de cette espèce particulière de science qui apprend à mesurer, comme vous l'avez avoué ensuite. Or, vous savez que toute action où l'on pêche [357e] par défaut de science a l'ignorance pour principe. Ainsi, se laisser vaincre par le plaisir est la plus grande de toutes les ignorances. Protagoras, que voici, se vante de guérir cette maladie, ainsi que Prodicus et Hippias. Mais vous, parce que vous pensez que c'est toute autre chose que l'ignorance, vous ne vous adressez point à ces sophistes, et vous n'envoyez pas vos enfans à leur école, comme si ces sortes de choses ne pouvaient s'enseigner. Au lieu de leur

faire part de votre argent, vous le ménagez, et par là vous faites mal et vos affaires domestiques et les affaires publiques.

[358a] Voilà ce que nous aurions à répondre au vulgaire.

Maintenant je vous demande, Hippias et Prodicus, aussi bien qu'à Protagoras, afin que vous preniez part à la conversation, si vous jugez que ce que je viens de dire est vrai ou faux.

Tous décidèrent que rien n'était plus vrai.

Vous avouez donc, repris-je, que l'agréable et le bon, le désagréable et le mauvais, sont une même chose. Et je conjure Prodicus de ne pas faire usage ici de son art de distinguer les noms ; car, mon cher, quelque nom qu'il te plaise d'employer, soit agréable, soit joyeux, soit délectable, [358b] répons à ce que je te demande.

Prodicus me l'accorda en souriant, et les autres aussi.

M'accorderez-vous encore ceci, leur dis-je : que toutes les actions qui ont pour objet de nous procurer une vie agréable et sans douleur sont belles et utiles, et que toute action belle est bonne et utile ? Ils en convinrent.

Si donc, ajoutai-je, ce qui est agréable est bon, il n'est personne qui, sachant ou conjecturant qu'il y a quelque chose de meilleur à faire que [358c] ce qu'il fait, et que cela est en son pouvoir, se détermine à faire ce qui est moins bon, lorsque le meilleur dépend de lui ; et être inférieur à soi-même n'est autre chose qu'ignorance, comme c'est sagesse d'y être supérieur.

Tous l'avouèrent.

Mais quoi ! qu'est-ce qu'être ignorant, selon vous ? N'est-ce point avoir une opinion fausse, et se tromper sur des objets de grande importance ?

Tous l'avouèrent encore.

N'est-il pas vrai, leur dis-je, que personne ne se porte volontairement au mal, ni à ce qu'il prend pour mal ; qu'il [358d] n'est pas, à ce qu'il paraît, dans la nature de l'homme d'embrasser de propos délibéré ce qu'il croit être mauvais, au lieu de ce qui est bon ; et que quand on est forcé d'opter entre deux maux, on ne choisira jamais le plus grand, lorsqu'on peut prendre le moindre ?

Nous sommes tous demeurés d'accord de chacun de ces points.

Qu'appellez-vous donc du nom de terreur et de crainte ? Entendez-vous pas là la même chose que moi ? Pour moi, je dis que c'est l'attente d'un mal, soit que (ceci s'adresse à toi, Prodicus) vous l'appeliez crainte ou terreur.

Protagoras et Hippias jugèrent que la crainte et la terreur n'étaient autre chose que cela. [358e] Prodicus l'accorda de la crainte, et le nia de la terreur.

Peu m'importe, Prodicus ; l'essentiel est de savoir si ce qui a été dit précédemment est vrai. Est-il quelqu'un qui se porte volontiers vers les objets qu'il craint, lorsqu'il est maître de se tourner du côté de ceux qu'il ne craint pas ? ou cela est-il impossible, suivant nos aveux ? Car nous avons reconnu que ce qu'on craint, on le regarde comme un mal,

et que jamais personne ne se portera vers ce qu'il regarde comme un mal, ni ne le choisira de propos délibéré.

Tous [359a] furent de cet avis.

Tout ceci posé, continuai-je, il faut, Prodicus et Hippias, que Protagoras justifie ici la vérité de ce qu'il a répondu d'abord, un peu après le commencement de cet entretien, lorsqu'il a dit que des cinq parties de la vertu aucune n'était telle que l'autre, et que chacune avait sa faculté particulière : ce n'est pas de cela que je veux parler, mais de ce qu'il a répondu ensuite. Or, il a dit que quatre de ces parties avaient une assez grande ressemblance [359b] entre elles ; mais qu'une, le courage, était absolument différente des autres, et que je le reconnaîtrai à la marque suivante : Tu trouveras, Socrate, m'a-t-il dit, des hommes très impies, très injustes, très débauchés, très ignorans, et en même temps très courageux ; ce qui fera comprendre l'extrême différence qu'il y a entre le courage et les autres parties de la vertu. Cette réponse m'a grandement surpris dans le moment même ; mais ma surprise a bien augmenté depuis la discussion où je viens d'entrer avec vous. Je lui ai donc demandé s'il entendait par courageux les gens hardis ; il m'a répondu : Oui ; ceux qui vont avec sécurité au-devant des dangers. [359c] Te rappelles-tu, dis-je à Protagoras, de m'avoir fait cette réponse ?

Il en convint.

Présentement, dis-moi, au-devant de quels objets les hommes courageux vont-ils, selon toi ? Est-ce au-devant

des mêmes objets qui les lâches ?

Non, dit-il.

C'est donc au-devant d'autres objets ?

Oui.

Les lâches ne vont-ils pas au-devant des objets propres à inspirer de la confiance, et les courageux au-devant de ceux qui sont propres à inspirer la crainte ? On le dit ainsi communément, Socrate.

A la bonne heure, repris-je ; mais ce n'est pas [359d] ce que je te demande ; c'est ton sentiment que je veux savoir. Au-devant de quels objets, dis-tu, que vont les courageux ? Est-ce au-devant des objets propres à inspirer la crainte, et les regardant comme tels ?

Mais, répondit-il, il vient d'être démontré, par tout ce que tu as dit, que cela est impossible.

Cela est encore vrai, dis-je. Si donc cette démonstration est bien faite, personne ne va au-devant des objets qu'il juge terribles, puisque nous avons vu qu'être inférieur à soi-même est un effet de l'ignorance.

Il l'avoua.

Tous vont donc au-devant des objets qui peuvent inspirer la confiance, tant les courageux que les lâches, et à cet égard [359e] les uns et les autres se portent vers les mêmes choses.

Cependant, Socrate, me dit-il, les lâches et les courageux se portent vers des objets tout-à-fait opposés. Sans aller plus

loin, les uns vont volontiers à la guerre, et les autres n'y veulent point aller.

Est-ce, repris-je, dans les cas où il est beau ou honteux d'y aller ?

Dans les cas où il est beau d'y aller, me dit-il. Mais s'il est beau d'y aller, c'est aussi une bonne chose, comme nous l'avons reconnu tout-à-l'heure ; car nous sommes convenus que toute belle action est bonne.

Tu dis vrai, et je suis toujours dans ce sentiment.

Tu fais bien. [360a] Mais qui sont ceux qui refusent d'aller à la guerre, lorsqu'il est bon et beau d'y aller ?

Les lâches, répondit-il.

Si c'est une chose belle et bonne, elle est donc aussi agréable ?

Cela a été accordé.

Lorsque les lâches refusent d'aller à ce qui est plus beau, meilleur et plus agréable, le connaissent-ils pour tel ?

Si nous accordons ce point, répondit-il, nous détruirons tous nos aveux précédens.

Et le courageux ne va-t-il point à ce qui est plus beau, meilleur et plus agréable ?

Il en faut convenir.

En général, les [360b] courageux, lorsqu'ils craignent, n'ont donc point de craintes honteuses ; et il en faut dire autant de leurs confiances.

Cela est vrai, dit-il.

Si elles ne sont point honteuses, ne sont-elles pas belles ?

Il l'avoua. Et si elles sont belles, ne sont-elles pas bonnes ?

Oui.

Les lâches, les téméraires et les furieux n'ont-ils pas au contraire des craintes et des confiances honteuses ?

Il en convint.

Lorsqu'ils sont hardis en des choses honteuses et mauvaises, est-ce par un autre principe que par le défaut de connaissance et l'ignorance ?

Non, [360c] dit-il.

Mais quoi ! ce qui fait que les lâches sont lâches, l'appelles-tu lâcheté ou courage ?

Je l'appelle lâcheté.

Les lâches ne nous ont-ils point paru être tels par l'ignorance des objets véritablement à craindre ?

Oui, dit-il.

C'est donc par cette ignorance qu'ils sont lâches.

Il en tomba d'accord.

Tu es d'ailleurs convenu que ce qui les fait lâches, c'est la lâcheté.

Il ne s'en défendit pas.

La lâcheté est donc l'ignorance des objets qui sont à craindre et de ceux qui ne le sont pas.

Il en convint par un signe de tête.

Mais le courage est le contraire [360d] de la lâcheté.

Oui. La science des objets qui sont ou ne sont pas à craindre, n'est-elle pas opposée à l'ignorance de ces mêmes objets ?

Il fit un nouveau signe de tête.

L'ignorance de ces objets n'est-elle point la lâcheté ?

Il fit encore un signe, mais avec bien de la peine.

La science des objets qui sont ou ne sont pas à craindre est donc le courage, puisqu'elle est opposée à l'ignorance de ces objets.

Ici il ne voulut plus faire de signe, ni dire un seul mot.

Quoi donc, Protagoras, tu ne réponds ni oui ni non à ce que je te demande ?

Achève toi-même, me dit-il.

Je n'ai plus, repris-je, qu'une seule question [360e] à te faire, savoir, si tu juges encore comme précédemment, qu'il y a des hommes très ignorans et en même temps très courageux ?

Socrate, tu t'obstines toujours, ce me semble, à vouloir que ce soit moi qui réponde. Je te ferai donc ce plaisir, et je dis que, d'après ce qui a été accordé, cela me paraît impossible.

Je ne te fais toutes ces questions, lui dis-je, que pour savoir ce qu'il faut penser des parties de la vertu, et en quoi consiste la vertu elle-même. Car ce point une fois mis en évidence, [361a] nous connaissons clairement l'objet sur lequel nous avons fait l'un et l'autre un long discours ; moi, pour montrer que la vertu ne peut s'enseigner, toi, pour prouver le contraire. Et il me paraît que la conclusion de notre entretien s'élève contre nous, et se moque de nous, comme ferait une personne ; et que si elle pouvait parler, elle nous dirait : Socrate et Protagoras, vous êtes l'un et l'autre bien inconséquents. Toi, qui disais d'abord que la vertu ne peut s'enseigner, voilà que tu t'empresses [361b] de te contredire, t'attachant à démontrer que toute vertu est science, et la justice et la tempérance et le courage : ce qui conduit manifestement à ce résultat, que la vertu peut être enseignée. En effet, si la vertu était autre chose que la science, comme Protagoras s'efforce de le prouver, il est évident qu'elle ne pourrait s'enseigner : au lieu qu'il serait étrange qu'elle ne le pût pas, s'il était prouvé qu'elle est une science, comme tu travailles, Socrate, à le démontrer. Protagoras, de son côté, après avoir posé pour certain qu'elle peut s'enseigner, paraît faire à présent tout ce qui est en son pouvoir pour montrer qu'elle est toute autre chose [361c] que la science ; et de cette sorte elle ne serait point de nature à être enseignée. Pour moi, Protagoras, à la vue du trouble et de la confusion extrême qui règne en cette matière, je souhaite passionnément de la voir éclaircie ; et je voudrais qu'après la discussion où nous venons d'entrer,

nous allussions jusqu'à examiner quelle est la nature de la vertu, pour voir ensuite si elle peut s'enseigner ou non : afin qu'Épiméthée, après avoir tout gâté dans la distribution [361d] dont il fut chargé, comme tu l'as raconté, ne nous trompe point encore ici, et ne nous fasse point faire plus d'un faux pas dans cette recherche. Le prévoyant Prométhée, dans ta fable, m'a plu beaucoup plus que le négligent Épiméthée. C'est à son exemple que, portant sur toute la suite de ma vie un regard de prévoyance, je m'applique soigneusement à l'étude de ces matières : et comme je te l'ai dit d'abord, mon plus grand plaisir serait de les approfondir avec toi, si tu y consentais.

Socrate, dit Protagoras, je loue ton ardeur et ton talent à manier la dispute. Car entre [361e] tous les défauts dont je me flatte d'être exempt, je suis de tous les hommes le moins jaloux. Aussi ai-je dit souvent de toi, que de tous les jeunes gens de ma connaissance, tu es celui dont je fais le plus d'estime, et que je te mets infiniment au-dessus de tous ceux de ton âge. J'ajoute que je ne serais pas surpris qu'un jour tu prisses place parmi les personnages célèbres pour leur sagesse. Nous converserons une autre fois sur ces matières quand tu voudras : pour aujourd'hui, j'ai quelque autre chose de pressé à faire.

[362a] Va donc, répondis-je, où tes affaires t'appellent. Aussi bien, il y a long-temps que je devrais être rendu où j'ai dit qu'il me fallait aller ; et je ne suis resté que pour faire plaisir au beau Callias.

Après ces discours de part et d'autre, nous nous sommes retirés.

1. ↑ HOM. *Odyss.* liv. X, v. 279.
2. ↑ Celui du Phédon.
3. ↑ Il y avait deux dèmes de ce nom, l'un près d'Éleuthère, l'autre près de Marathon. WESSEL. Ad Diodor. IV, 60.
4. ↑ Voyez le dialogue de ce nom.
5. ↑ Voyez le dialogue de ce nom.
6. ↑ Sur Paralos et Xanthippe, fils de Périclès, voyez Plutarque, vie de Périclès, l'*Alcibiade* et *Ménon*.
7. ↑ Mende, ville de la péninsule de Pellène, en Thrace. Voyez ÉTIENNE de Byzance, p. 550.
8. ↑ *Ensuite j'aperçus*, vers 601, livre XI de l'*Odyssée*, lorsque Ulysse descendu dans les enfers aperçoit les ombres des morts. Par là, dit Dacier, Socrate fait entendre que ces sophistes n'étaient pas des hommes, mais des ombres.
9. ↑ Myrrhinuse, bourg de l'Attique. Sur Éryximaque et Phèdre, voyez le *Phèdre* et le *Banquet*.
10. ↑ Voyez le *Gorgias*.
11. ↑ HOM., *Odyss.*, liv. XI, v. 582.
12. ↑ Céramis, dème de la tribu Acamantis.
13. ↑ Voyez le *Banquet*.
14. ↑ Leucolophidès commanda les Athéniens contre les Lacédémoniens. XÉNOPH., *Hellen*, II, 4, 21.
15. ↑ Voyez les *Lois*, liv. VIII — EUSTATH. in Dionys. Perieg., v. 376.
16. ↑ Sur Hérodicus, voyez la République, liv. III, et le Scholiaste. — Sélybrie, ville de Thrace, sur la Propontide, entre Byzance et Périnthe. Voyez WESSEL. ad Diodor. XIII, 66 ; ad Herodot. VI, 33.
17. ↑ Voyez le *Lachés*, où il est appelé le maître de Damon.
18. ↑ Voyez le *premier Alcibiade* et le *Scholiaste*.
19. ↑ On ne trouve nulle autre part dans l'antiquité aucuns détails sur Zeuxippe et Orthagoras.
20. ↑ Frère de Périclès, et avec lui tuteur d'Alcibiade, selon Plutarque, Vie d'Alcibiade.
21. ↑ Tous deux fils de Japet et de Clymène, selon Hésiode, *Théogon.*, v. 513, ou d'Asia, fille de l'Océan, selon Apollodore, I. 2.
22. ↑ Au rapport d'Athénée, liv. V, c. 69, la pièce de Phérécrate s'appelait *les Sauvages*, οἱ Ἄγριοι, et fut représentée sous l'archonte Aristion.

23. ↑ Deux scélérats dont la méchanceté était passée en proverbe. Voyez TAYLOR ad Æschin. in Ctesiph. edit. Reisk, p. 529, et WESSEL.. ad Diodor. Fragm. lib. IX, edit. Bip. t. IV, p. 308.
24. ↑ Le mot σωφροσύνη que Socrate oppose à celui de à folie, signifie à-la-fois tempérance et prudence. Il n’y a pas de mot qui en français possède ces deux nuances. D’abord il faut se servir du mot tempérance pour rendre frappante la contradiction où tombe Protagoras, qui reconnaît l’identité de la sagesse et de la tempérance, qu’il avait auparavant distinguées ; et ensuite, il faut avoir recours au mot prudence pour passer de la prudence au bon sens, à la justice et à l’injustice, σωφρονεῖν, εὖ φρονεῖν, ἄδικεῖν...
25. ↑ J’emploie ici le mot prudent au lieu de tempérant, pour faciliter le passage à ce qui suit ; mais ce changement de mot romprait la suite du discours, si le lecteur ne substituait dans sa pensée à tempérant ou à prudent un mot qui les embarrasse tous deux.
26. ↑ Crison, d’Himère, fut vainqueur aux jeux olympiques l’olympiade 83, 84, 85. Voyez DIODORE de Sicile, XII, ch. 5, 23, 29 ; et Pausanias, V. 23. Il ne faut pas le confondre avec le Crison d’Himère qui, au rapport de Plutarque, combattit à la course avec Alexandre.
27. ↑ Le dolique était un espace de 24 stades ou peut-être moins (voyez SUIDAS, δόλιχος et δάυλος), qu’il fallait parcourir douze fois. — Hémérodromes, coureurs qui, en un jour, faisaient beaucoup de chemin.
28. ↑ On reconnaît ici l’art de Prodicus, qui consistait à trouver des différences dans les synonymes apparens. Voyez le Charmide, t. V, p. 301.
29. ↑ Les prytanées étaient des édifices consacrés à Vesta, où l’on conservait le feu perpétuel. Il y en avait dans toutes les villes de la Grèce. A Athènes le prytanée servait de lieu de réunion à des citoyens recommandables, qui y étaient nourris aux frais de l’état. Voyez ÉLIEN, V. H. IV, 6.
30. ↑ Sur Simonide de Céos, voyez la Dissertation de Van-Goens.
31. ↑ C’est-à-dire, solide dans ses actions, ses démarches et ses pensées. Métaphore qui se retrouve dans Aristote, Rhetor. III, 11 ; et Ethic. ad Nicom. I, 10.
32. ↑ *Iliad.* l. XXI, v. 308.
33. ↑ HÉSIODE, *les Œuvres et les Jours*, v. 387.
34. ↑ Raillerie que Socrate fait de Prodicus, qui la prend sérieusement. Χαλεπὸς signifie également difficile, et dur, fâcheux, incommode, mauvais. Pareillement δεινὸς se prend en bonne et mauvaise part, tantôt pour terrible, tantôt pour savant, habile, excellent en quelque genre.

35. ↑ Il est mal aisé de voir sur quoi repose ce jugement d'un homme de Céos contre le langage des Lesbiens qui ont donné à la Grèce les deux grands lyriques Sappho et Alcée. Heindorf conjecture que les diverses populations qui, selon Diodore, V, 81, se trouvaient à Lesbos, avaient pu introduire dans le langage populaire quelque corruption.
36. ↑ Les habitans de l'île de Céos étaient célèbres par leur moralité, et on les citait en opposition à ceux de Chio, qui étaient très dissolus.
37. ↑ Sur la xenelasia des Lacédémoniens, voyez Plutarque, vie de Lycurgue.
38. ↑ On ne trouve nulle autre part dans l'antiquité le moindre indice de l'érudition des femmes de Sparte, et cet endroit paraît un peu ironique.
39. ↑ Voyez sur Myson, Diogène de Laerte, I, 106. — Chêne était un bourg du mont Oéta. Myson occupe ici parmi les sept sages la place de Périandre.
40. ↑ Voyez Pausanias, X, 26. Les anciens diffèrent sur les auteurs de ces maximes. Voyez l'Hipparque, t. V.
41. ↑ Vers d'un gnominique, qui n'est pas Théognis, puisque Xénophon (Memorabil. 1, 2), les citant après des vers de Théognis, les attribue à un autre poète.
42. ↑ Pittacus était de Mitylène, colonie éolienne, dont Simonide emprunte le langage, en disant ἄπαινῆμι pour ἐπαίνω.
43. ↑ *Iliad.* X, v. 224. Voyez le II^e Alcibiade, t. V.
44. ↑ Boucliers échanrés.

Notes

À propos de cette édition électronique

Ce livre électronique est issu de la bibliothèque numérique [Wikisource](#)^[1]. Cette bibliothèque numérique multilingue, construite par des bénévoles, a pour but de mettre à la disposition du plus grand nombre tout type de documents publiés (roman, poèmes, revues, lettres, etc.)

Nous le faisons gratuitement, en ne rassemblant que des textes du domaine public ou sous licence libre. En ce qui concerne les livres sous licence libre, vous pouvez les utiliser de manière totalement libre, que ce soit pour une réutilisation non commerciale ou commerciale, en respectant les clauses de la licence [Creative Commons BY-SA 3.0](#)^[2] ou, à votre convenance, celles de la licence [GNU FDL](#)^[3].

Wikisource est constamment à la recherche de nouveaux membres. N'hésitez pas à nous rejoindre. Malgré nos soins, une erreur a pu se glisser lors de la transcription du texte à partir du fac-similé. Vous pouvez nous signaler une erreur à [cette adresse](#)^[4].

Les contributeurs suivants ont permis la réalisation de ce livre :

- Aaafly
- Remacle
- Yland
- Khairéphou
- Acélan
- Meatim
- Régis Gamet
- Thrasibule
- Cantons-de-l'Est
- ThomasV
- Théétète
- Phe
- Abecido
- Yceal
- Marc
- Saguameau
- Kilom691
- Reptilien.19831209BE1

-
1. [↑](http://fr.wikisource.org) <http://fr.wikisource.org>
 2. [↑](http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/deed.fr) <http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/deed.fr>
 3. [↑](http://www.gnu.org/copyleft/fdl.html) <http://www.gnu.org/copyleft/fdl.html>
 4. [↑](http://fr.wikisource.org/wiki/Aide:Signaler_une_erreur) http://fr.wikisource.org/wiki/Aide:Signaler_une_erreur