

Platon

Protagoras

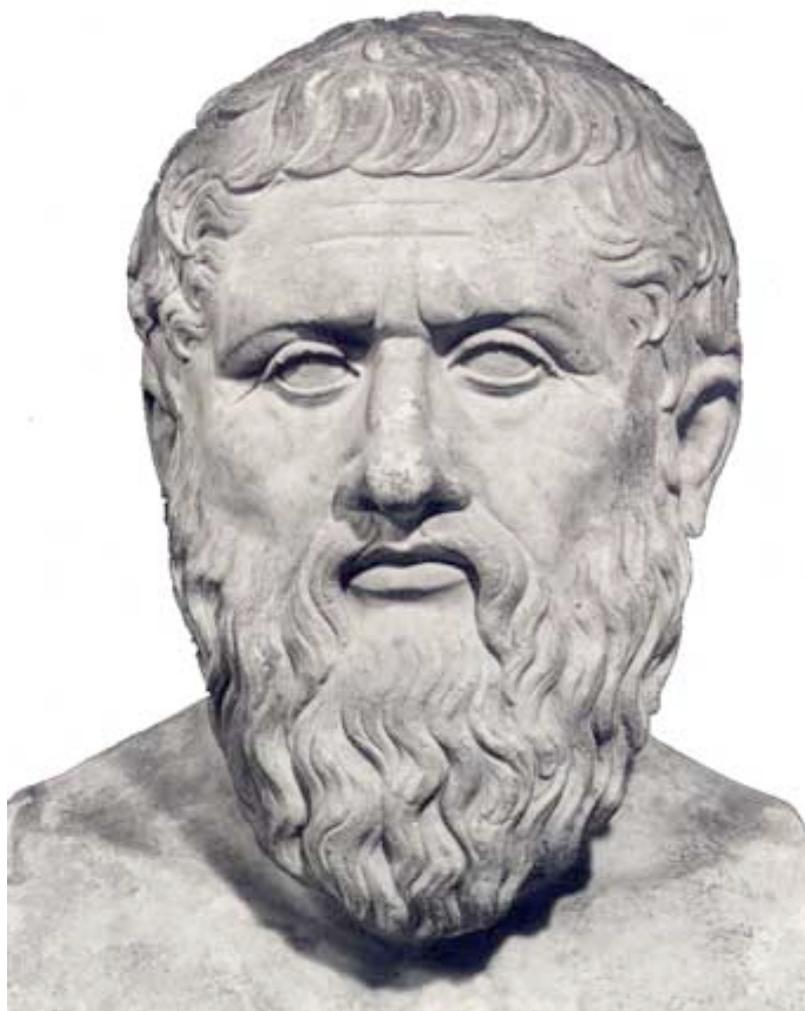
Traduction de **Léon Robin** (1866 - 1947)

Édition électronique (ePub) v.: 1,0 : Les Échos du Maquis, 2011.

Note sur cette édition	6
Protagoras	7
Prologue. (309a - 310a)	7
Le récit de Socrate (310a - 311b)	8
Qu'est-ce que le métier de Sophiste? (311b - 314c)	9
Première Partie. I. 1. La scène et les personnages de la comédie: (314c - 316a)	13
2. Conditions de l'entretien; profession de foi de Protagoras. (316a - 317d)	14
II. 1. Sur quoi porte l'enseignement donné par Protagoras. (317d - 319b)	16
2. Socrate conteste que ce qu'enseigne Protagoras puisse s'enseigner. (319b - 320c)	18
3. Protagoras répond à Socrate: (320c)	19
A) par un mythe; (320c - 322d)	19
B) la leçon du mythe: a) la moralité n'est pas une habileté spécialisée; (322d - 323c)	22
b) il n'en est pas moins vrai qu'elle s'enseigne; (323c - 324c)	23
c) vues de Protagoras sur l'éducation; (324c - 326e)	24
d) sur la société, comme fondement de la moralité, et sur la sophistique bien entendue comme facteur du progrès moral. (326e - 328b)	26
Conclusion. (328c-d)	28
4. Réplique de Socrate. (328d - 329b)	28
Discussion: la vertu est-elle une? (329b - 330b)	29
La distinction des vertus et leur ressemblance. (330b - 332a)	30
Difficultés résultant de la notion de contrariété. (332a - 333b)	32

Rapports de la sagesse avec la justice: le bon et l'utile. (333c - 334c)	35
III. Épisode: 1. Socrate menace de rompre l'entretien. (334c - 335c)	36
2. Interventions successives: A) de Callias; (335c - 336b)	37
B) d'Alcibiade et de Critias; (336b - e)	38
C) de Prodicos; (337a - c)	39
D) et d'Hippias. (337c - 338b)	39
Intermède. I. Socrate assume le rôle de répondant. (338b - e)	40
1. Le commentaire critique des poètes: (338e - 339a)	41
2. Prodicos est consulté: le sens des mots. (339d - 342a)	42
II. Commentaire suivi du poème de Simonide par Socrate. (342a - d)	45
Les Sept Sages. (342d - 345d)	46
Nul n'est méchant volontairement. (345d - 347a)	49
Intervention avortée d'Hippias. (347a - b)	50
Deuxième Partie. Introduction: critique du commentaire des poètes. (347b - 348a)	50
Reprise de la discussion. (348b - 349a)	51
Retour à la question de l'unité de la vertu. (349a - d)	52
Analyse du courage: ce qu'il implique. (349d - 350c)	53
Objection de Protagoras. (350c - 351b)	54
Réponse de Socrate: qu'est-ce que bien vivre? (351b - e)	55
Examen critique des jugements de la conscience collective au sujet du savoir [epistêmê]; (352a - c)	56
son adage favori: être vaincu par le plaisir; (352c - 353b)	57

elle identifie le plaisir au bien, la douleur au mal. (353c - 354e)	58
Alors, être vaincu par le plaisir, c'est l'être par le bien: conséquence absurde. (354e - 355d)	59
Le calcul des plaisirs: (355d - 357a)	60
il suppose une prééminence du savoir, (357a - e)	62
donc l'impossibilité d'agir de son plein gré, contrairement à ce que l'on sait être le bien. (358a - d)	63
La question du courage est reprise: (358d - 359e)	64
il suppose nécessairement un savoir. (359e - 360e)	65
Épilogue. (360e - 362a)	67



Platon

Protagoras

Traduction de **Léon Robin** (1866 - 1947)

Édition électronique (ePub) v.: 1,0 : Les Échos du Maquis, 2011.

Note sur cette édition

Considéré comme un dialogue de jeunesse (période ~399 - ~390), le *Protagoras* met en présence Socrate et l'un des plus célèbres Sophistes grecs. La discussion porte notamment sur la possibilité d'enseigner la vertu. Protagoras affirmera qu'elle n'est pas une science, mais qu'on peut l'enseigner; Socrate, à l'inverse, soutiendra qu'elle est une science, mais qu'elle ne s'enseigne pas.

Cette rencontre entre Socrate et Protagoras pourrait avoir eu lieu vers ~430. Le dialogue renferme cependant des allusion à des événements postérieurs.

Le texte de cette édition électronique est fidèle à la traduction de Léon Robin.

Nous avons toutefois opté, parfois, pour une présentation classique des dialogues (à la ligne lors des changements de locuteurs).

Les indications de sections n'existent pas dans les textes originaux et sont imaginées par le traducteur. Nous les avons tout de même reprises, puisqu'elles rendent possible une navigation utile dans le texte.

Les quelques notes du traducteur qui sont reportées, entièrement ou en partie, sont identifiées (N.d.T.), les nôtres par (N.d.É.).

Les Échos du Maquis, juin 2011.

Protagoras

(ou les Sophistes)¹

Prologue. (309a - 310a)

L'ami de Socrate: D'où diantre te voilà-t-il venu, Socrate? Parbleu! c'est clair: de la poursuite de ton gibier habituel, Alcibiade, et de la fleur de sa beauté! Soit dit en passant, quand je l'ai vu, il n'y a pas longtemps, je l'ai trouvé beau garçon encore, Socrate; un homme pourtant, à le dire du moins entre nous, avec cette barbe dont il est déjà tout plein!

Socrate: Qu'est-ce que cela, après tout? N'es-tu pas, en vérité, prêt à louer Homère [b] d'avoir dit que *la suprême grâce de la jeunesse, c'est la barbe qui commence à pousser?* L'âge présent d'Alcibiade!

L'ami: Tes affaires, donc, comment vont-elles à cette heure? Est-ce d'auprès de lui vraiment que te voilà? Et quelles sont envers toi les dispositions du jeune homme?

Socrate: Excellentes, autant qu'il m'a semblé! Et même, aujourd'hui surtout; car il a beaucoup parlé dans mon intérêt et j'ai trouvé en lui du secours. De vrai, c'est bien d'auprès de lui que j'arrive à l'instant; il y a eu pourtant quelque chose de déconcertant que je veux bien te dire: c'est que, malgré sa présence, je ne faisais point attention à lui, que souvent je l'oubliais!

L'ami: [c] Eh! qu'aurait-il bien pu se passer de si sérieux, à ton égard et au sien! Je ne suppose pas en effet que, dans cette ville au moins, tu aies pu rencontrer quelqu'un de plus beau que lui!

Socrate: Si, et même de beaucoup!

L'ami: Que me dis-tu? quelqu'un de la ville? ou bien un étranger?

Socrate: Un étranger.

L'ami: Et d'où cela?

Socrate: D'Abdère.

L'ami: Et tu as trouvé en cet étranger un être assez beau pour qu'il t'apparût plus beau que le fils de Clinias?

Socrate: Mais comment, bienheureux ami, le comble du savoir n'apparaîtrait-il pas d'une plus grande beauté!

¹ Ces sous-titres aux dialogues de Platon ne sont pas de lui. Cependant, on les retrouve associés aux textes très tôt dans l'histoire. (Cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres.*) (N.d.É.)

L'ami: Eh mais! Qu'est-ce à dire? te voilà, Socrate, en notre compagnie après avoir fait rencontre d'un savant?

Socrate: [d] Dis plutôt du plus savant, oui très certainement, du plus savant de nos contemporains: à supposer que ce soit ton avis, que Protagoras soit un très savant homme!

L'ami: Pas possible! Protagoras est ici en visite?

Socrate: Oui, depuis trois jours déjà.

L'ami: Alors c'est après avoir été en sa compagnie qu'à l'instant tu nous es arrivé?

Socrate: [310a] Et même, de l'un à l'autre, notre conversation a été tout à fait copieuse!

L'ami: S'il en est ainsi, pourquoi ne pas, à moins que tu n'aies un empêchement, nous raconter la réunion, en t'asseyant ici à la place d'où tu auras fait lever ce serviteur...?

Socrate: C'est parfait! Et je vous rendrai grâces de bien vouloir m'écouter...

L'ami: À coup sûr, te rendrons-nous grâces, nous aussi, de bien vouloir parler...

Socrate: Les grâces ainsi se doubleraient! Quoi qu'il en soit, écoutez.

Le récit de Socrate (310a - 311b)

Socrate: Cette nuit passée, encore aux premières lueurs du jour, Hippocrate, le fils d'Apollodore et le frère de Phason, [b] frappait très fort à ma porte avec son bâton; dès qu'on lui eut ouvert, le voilà entrant précipitamment à l'intérieur, et parlant à haute voix: «Socrate, disait-il, es-tu éveillé, ou bien dors-tu? — C'est toi, Hippocrate! lui dis-je ayant reconnu sa voix; j'espère bien que tu n'as rien de nouveau à m'annoncer! — Au moins, me répond-il, rien en vérité que de bon! — Tu feras bien alors de parler! dis-je à mon tour. Mais qu'y a-t-il, et quel motif t'a fait venir ici à pareille heure? — Protagoras est ici! s'écria-t-il en se mettant contre moi. — Il y est depuis avant-hier, repartis-je; ne fais-tu que de l'apprendre? [c] — De par les Dieux! dit-il, d'hier soir seulement!» Là-dessus, cherchant à tâtons mon lit de camp, il s'y asseyait à mes pieds: «Tout juste hier soir, reprit-il; très tard même, à mon retour d'Énoê: oui, en effet, mon esclave Satyros s'était enfui, et, bien que j'eusse l'intention formelle de t'expliquer que je me mettrais à sa poursuite, je ne sais quoi d'autre fit que je n'y pensai plus. Quand je fus de retour, comme, après avoir soupé, nous nous disposions à aller nous reposer, à ce moment mon frère m'annonce que Protagoras est arrivé. Même à ce moment, je voulus encore venir tout de suite te trouver; à la réflexion, cependant, je me dis que c'était trop avant dans la nuit.

Mais, aussitôt que le sommeil m'eut remis de ma fatigue, [d] je me levais sans tarder et me mettais en route pour venir de la sorte ici!»

» Alors moi, qui connais son tempérament mâle et passionné: «Qu'est-ce donc qui t'arrive? demandai-je. Protagoras te fait-il tort en quelque chose? — Oui, pardieu! Socrate, répondit-il en riant, au moins en ce qu'il est savant pour lui seul et que, moi, il ne me le fait pas devenir! — Mais, par Zeus! repartis-je, si tu lui donnes de l'argent et que tu te le concilies, de toi aussi il fera un savant. — Plût à Zeus et aux Dieux, [e] s'écria-t-il, que tout fût là en effet! Ni de ma propre fortune, ni de celle de mes amis, je ne laisserais rien! Eh bien! C'est cela précisément qui m'amène, à cette heure même, près de toi: pour que tu lui parles en ma faveur! Car tout à la fois je suis trop jeune, et, d'autre part, Protagoras, jamais je ne l'ai vu; jamais non plus je ne l'ai entendu, n'étant encore qu'un enfant lors de sa précédente visite chez nous. Mais, de fait, Socrate, tout le monde fait l'éloge du personnage et l'on dit qu'il n'y en a pas qui parle plus savamment. [311a] Eh bien! pourquoi ne pas nous rendre auprès de lui, afin de le surprendre à la maison? Il loge, je l'ai entendu dire, chez Callias, le fils d'Hipponicos. Allons! en route! — N'allons pas encore là-bas, mon bon! répliquai-je, car il est de bien bonne heure. Levons-nous plutôt pour nous rendre dans la cour, et employons notre temps à y circuler jusqu'à ce qu'il fasse jour; mettons-nous ensuite en route: Protagoras, vois-tu, passe à la maison la plus grande partie de son temps. Sois donc sans crainte: vraisemblablement nous le surprendrons à la maison!» Après quoi, nous étant levés, voilà que nous circulons dans la cour.

Qu'est-ce que le métier de Sophiste? (311b - 314c)

Socrate: [b] Quant à moi, je songeais à éprouver, par un examen approfondi et par des questions, la fermeté d'Hippocrate: «Réponds-moi, Hippocrate! lui dis-je. Tu projettes à cette heure de te rendre auprès de Protagoras, dans l'intention de lui payer, pour tes fins personnelles, un salaire en argent: sais-tu ce qu'est celui auprès duquel tu vas aller et ce que toi, ainsi, tu deviendras? C'est comme si, supposé que tu aies eu le dessein, t'étant rendu auprès de ton homonyme, Hippocrate de Cos, celui qui fait partie du corps des Asclépiades, de payer à celui-ci, pour tes fins personnelles, un salaire en argent, comme si l'on te demandait: À quel titre, Hippocrate, veux-tu, à Hippocrate, payer un salaire? [c] Que répondrais-tu? — Je répondrais que c'est à titre de médecin. — Et en vue de devenir quoi? — De devenir médecin, dit-il. — Et si c'était auprès de Polyclète d'Argos ou auprès de Phidias d'Athènes que tu aies eu le dessein de te rendre et de payer à ceux-ci, pour tes fins personnelles, un salaire en argent, et qu'on te demandât: À quel titre as-tu dans l'idée de payer cet argent à Polyclète comme à Phidias, que répondrais-tu? — Je répondrais que c'est à titre de sculpteurs. — Et en vue, toi-même, de devenir quoi? — De devenir sculpteur, c'est clair! [d] — Eh bien! repris-je, voilà: c'est maintenant

vers Protagoras que nous nous rendons, toi et moi, disposés à lui payer, pour tes fins à toi, un salaire en argent; à supposer que nos biens personnels soient suffisants à nous le concilier; prêts, dans le cas contraire, à sacrifier en outre les biens de nos amis... Et si, en nous voyant nous consacrer à cet objet avec un si grand sérieux, on nous demandait: Dites-moi, Socrate et toi, Hippocrate, à quel titre avez-vous dans l'idée de payer de l'argent à Protagoras? Que lui répondrions-nous? [e] Quelle dénomination entendons-nous appliquer à Protagoras, en dehors de son nom même, comme de Phidias on dit: le sculpteur? ou d'Homère: le poète? Qu'entendons-nous de pareil dans le cas de Protagoras? — Il est bien certain, dit-il, qu'en vérité on le nomme un sophiste²! — Alors, c'est vers un sophiste que nous allons, pour lui donner de l'argent? — Absolument! — Et si, en plus, on te posait cette question: [312a] Mais, pour quoi devenir toi-même, vas-tu trouver Protagoras?» Je le vis rougir, car déjà le jour commençait un peu à paraître et me permettait de m'en apercevoir: «Si ce cas, dit-il, est pareil aux précédents, il est clair que c'est pour devenir sophiste. — Mais toi, au nom des Dieux, m'écriai-je, tu ne serais pas honteux de te présenter aux Grecs comme un sophiste? — Oui, par Zeus, Socrate, si toutefois il faut en dire ma pensée! — Supposes-tu donc plutôt, Hippocrate, que telle ne sera pas ton instruction auprès de Protagoras, [b] mais qu'elle sera toute pareille à celle que tu as reçue du maître de grammaire, du maître de cithare, du maître de gymnase? Ce n'est pas en effet en vue de l'art même qu'elles constituent, que tu as appris chacune de ces choses et comme si tu devais être un professionnel de cet art, mais en vue de ton éducation, comme il convient que le fasse celui qui n'est pas un spécialiste et qui est un homme libre! — Hé! oui, c'est absolument mon avis, dit-il: de cette dernière sorte est plutôt l'instruction qui s'acquiert auprès de Protagoras!

» Mais sais-tu bien, repris-je, ce que tu vas faire maintenant? ou n'en as-tu point conscience? — À propos de quoi? [c] — De ceci, que ton âme à toi, tu vas la donner à soigner à un homme qui est, dis-tu, un sophiste. Or, ce que peut bien être un sophiste, je serais fort surpris si tu le savais! Et pourtant, si cela tu l'ignores, tu ne sais pas non plus à qui tu confies ton âme, ni si c'est à quelque

² *Sophistês* [σοφιστης]; le terme est dérivé de *sophia*, sagesse, savoir, et désigne primitivement un savant, un érudit. Déjà à l'époque de Socrate - et comme en témoigne, dans la suite du dialogue, la réaction d'Hippocrate - le terme implique une connotation péjorative. C'est que le «sophiste» n'est pas (plus?) réputé être un véritable savant, mais plutôt un excellent rhéteur, maître dans l'art de convaincre et ce, indépendamment de la validité «objective» des principes sur lesquels il base son argumentation. La condamnation systématique des Sophistes par Socrate/Platon contribuera à en faire des représentants de la duperie et de la manipulation, qui excellent dans l'art de faire triompher la «faible cause», si tant est que ce soit dans leur intérêt ou dans celui de ceux de qui les emploient. (N.d.É.)

chose de bien, ni si c'est à quelque chose de mal! — Je crois au moins, dit-il, que je le sais! — Alors, dis-moi ce que tu estimes qu'est un sophiste? — Moi? répliqua-t-il, ce que le nom donne à entendre: un homme qui a la connaissance des choses savantes. — Mais c'est, répliquai-je, ce qu'en conséquence il est permis de dire aussi des peintres et des constructeurs! Ce sont des gens qui ont la connaissance des choses savantes. [*d*] Si cependant on nous demandait: Les peintres, des choses savantes relatives à quoi ont-ils la connaissance? Nous répondrions, je pense, que ce sont celles qui se rapportent à l'exécution des images peintes; et [ainsi de suite]³. Or, si l'on nous posait la question que voici: Le sophiste, les choses savantes relatives à quoi sont-elles son domaine? Que répondrions-nous? En l'exécution de quels ouvrages est-il un savant? — Que pourrions-nous dire de lui, Socrate, sinon qu'il est savant en l'art de rendre habile à parler? — Probablement dirions-nous vrai, repartis-je, non cependant du moins de façon suffisante. Notre réponse réclame en effet qu'on fasse encore une question: De quoi le sophiste rend-il habile à parler? [*e*] Le cithariste, par exemple, rend sans nul doute habile à parler sur cela précisément dont il donne aussi la connaissance: sur l'art de jouer de la cithare, n'est-ce pas vrai? — Oui. — Eh bien donc! le sophiste, de son côté, sur quoi rend-il habile à parler? N'est-il pas clair que c'est précisément sur ce dont aussi il a la connaissance? — Au moins est-ce vraisemblable. — Quelle est donc enfin cette chose de laquelle, personnellement, le sophiste a la connaissance, et qu'il rend son élève capable de connaître? — Par Zeus! s'écria-t-il, je ne suis plus à même de te répondre!

[313a] » — Que dire alors? repartis-je ensuite; sais-tu bien à quels risques tu t'en vas exposer ton âme! Est-ce que, si tu devais confier à quelqu'un ton corps, le sentiment du risque auquel tu exposes celui-ci, pour son bien ou son mal futur, ne te ferait pas examiner avec un soin minutieux si tu dois ou non le lui confier, ne te ferait pas appeler en consultation tes amis et tes proches, passant à réfléchir de longs jours? Et, au contraire, pour ce que tu estimes à plus haut prix que ton corps, je veux dire ton âme, pour ce en quoi réside toute possibilité de bonheur ou de malheur dans les choses qui te concernent, selon que cela par la suite s'en trouvera bien ou mal; [*b*] au contraire, dis-je, quand il s'agit de cela, tu ne te consulterais, ni avec ton père, ni avec ton frère, ni avec aucun de nous, qui sommes tes familiers, pour savoir si tu dois, ou aussi bien non, confier ton âme à cet étranger qui vient d'arriver! Au lieu de cela, informé, dis-tu, le soir, te voilà de grand matin qui accours, sans avoir nullement réfléchi là-dessus, sans avoir consulté non plus pour savoir si tu dois ou non te confier à lui; tout prêt d'autre part à sacrifier tes propres biens, ceux de tes amis, en homme qui a déjà décidé en connaissance de cause qu'il y a lieu, de toute façon, d'être en relations avec Protagoras; avec lui dont, tu le declares, tu n'as pas fait la connaissance, avec qui jamais tu ne t'es entretenu, que tu appelles un

³ R. traduit: «et de même ailleurs». (N.d.É.)

sophiste; [c] alors que, visiblement, tu n'as aucune connaissance sur la sorte de chose que peut bien être un sophiste!

» — C'est probable, Socrate, dit-il après m'avoir écouté, probable d'après ce que tu dis! — Mais, Hippocrate, un sophiste n'est-il pas précisément un homme qui fait commerce, en gros ou en détail, des marchandises desquelles une âme tire sa nourriture? Pour moi, il est évidemment quelqu'un de ce genre. — Et de quoi, Socrate, une âme se nourrit-elle? — De connaissances, sans nul doute! répondis-je. Et, mon camarade, ne nous laissons pas plus abuser, en vérité, par les éloges que fait le sophiste de ce qu'il vend, que, en ce qui concerne l'entretien du corps, [d] par ceux du commerçant en gros ou en détail. De fait, ceux-là, je pense, ne savent pas personnellement, dans les marchandises qu'ils colportent, ce qu'il y a de bon et de mauvais à l'égard du corps, et ils font l'éloge de ce qu'ils vendent; ni ne le savent ceux qui leur achètent, à moins qu'il ne s'en trouve un qui soit maître de gymnase ou médecin! Or il en est de même aussi pour ceux qui colportent les connaissances de cités en cités, qui les vendent, qui les détaillent à celui qui, en chaque cas, en a envie; ils font l'éloge de tout ce qu'ils vendent, quoiqu'il y en ait parmi eux, c'est fort possible, qui ignorent, excellent homme, ce qu'il y a, dans ce qu'ils vendent, de bon ou de mauvais à l'égard de l'âme; [e] et de même chez ceux qui leur achètent, à moins qu'il ne s'en trouve un qui, cette fois, soit un médecin pour ce qui a trait à l'âme. Ceci dit, si, toi, tu te trouves être instruit de ce qu'il y a, en ces matières, de bon ou de mauvais, alors toi, tu peux en toute sûreté acheter des connaissances, aussi bien chez Protagoras que chez qui que ce soit d'autre! Mais, s'il n'en est pas ainsi, fais attention, mon bienheureux ami, [314a] de ne pas risquer sur un coup de dés le sort de ce que tu as de plus cher! Le risque, c'est en effet naturel, est, quand il s'agit d'acheter des connaissances, beaucoup plus grand que quand il s'agit d'acheter des aliments. Car les aliments, les boissons, quand on en a fait l'acquisition chez le détaillant ou chez le grossiste, il est possible de les emporter chez soi dans des récipients autres que notre corps, et, avant de leur donner accueil en celui-ci par le boire ou le manger, il est possible, une fois qu'on les a déposés dans son logis, de consulter l'expert que l'on aura appelé, pour savoir ce qu'il y a lieu, ou non, de manger ou de boire, et en quelle quantité, et en quel temps; aussi ne court-on pas grand risque à en faire acquisition! [b] Or, quand il s'agit de connaissances, il n'est pas possible de les emporter dans un récipient à part; mais forcément, une fois les honoraires versés, cette connaissance, on s'en va avec elle dans l'âme, imbu par elle, que ce soit pour notre dommage ou dans notre intérêt! Examinons donc ces questions, et avec le concours de ceux qui sont plus âgés que nous; car, nous, nous sommes bien jeunes encore pour décider en une affaire de cette importance!

» Quoi qu'il en soit, à cette heure suivons notre premier mouvement, allons écouter notre homme! Dans la suite, quand nous l'aurons entendu, entretenons-nous avec d'autres encore; car Protagoras n'est pas seul ici, mais il y a aussi

Hippias d'Élis, [c] et même, si je ne me trompe, Prodicos de Céos, sans parler de plusieurs autres savants personnages.»

PREMIÈRE PARTIE. I. 1. La scène et les personnages de la comédie: (314c - 316a)

Socrate: Ce parti une fois pris, voilà que nous nous mettons en marche. Quand nous fûmes arrivés dans le vestibule, nous nous y arrêtâmes à parler d'une question qui, en cours de route, nous était venue à l'esprit et que nous ne voulions pas laisser en suspens, mais liquider avant de pénétrer à l'intérieur. Donc, nous étions arrêtés à causer dans le vestibule, jusqu'au moment où nous fûmes d'accord l'un avec l'autre. Or le portier, un eunuque, avait, je crois bien, prêté l'oreille; [d] et il y a des chances que l'abondance des sophistes le mette de mauvaise humeur contre les gens qui viennent en visite à la maison! Ce qui est sûr, c'est que, dès que nous eûmes frappé à la porte: «Malheur! s'écria-t-il en nous apercevant par l'huis entrebâillé: des sophistes! Il n'est pas disponible!» Et, ce disant, de ses deux mains il nous flanqua la porte au nez, avec toute l'ardeur dont il était capable! Nous, alors, de recommencer à frapper, et lui, de nous répondre derrière la porte verrouillée: «Vous n'avez donc pas entendu, messieurs, qu'il n'est pas disponible! — Mais, mon brave, répondis-je, ce n'est pas Callias que nous venons voir, [e] et nous ne sommes pas des sophistes! Sois au contraire sans crainte; car, si nous voilà ici, c'est que nous avons besoin de voir Protagoras. Annonce-nous donc!» À la fin pourtant, l'homme, non sans faire des difficultés, nous ouvrit la porte.

» Quand nous fûmes entrés, nous trouvâmes Protagoras qui se promenait sous les portiques, accompagné et suivi dans sa promenade, d'un côté par Callias, le fils d'Hipponicos, par le frère que Callias avait de sa mère, Paralos, fils de Périclès, [315a] par Charmide, le fils de Glaucon, et, de l'autre côté, par Xanthippe, l'autre fils de Périclès, par Philippide, le fils de Philomèlos, par Antimoïros de Mendé, qui est précisément le plus réputé des élèves de Protagoras; il étudie en vue de la pratique de l'art et pour être sophiste. Il y en avait parmi ces gens, qui suivaient par-derrière, prêtant l'oreille à ce qui se disait: pour la plupart, des étrangers, cela se voyait, que Protagoras emmène avec lui de chacune des cités par lesquelles il passe, charmant ces gens à la façon d'Orphée, par le son de sa voix, [b] et c'est à la voix qu'ils le suivent, une fois pris sous le charme! Mais le chœur comptait aussi quelques-uns de nos compatriotes. Quant à moi, la vue de ce chœur me causa une joie extrême, par les merveilleuses précautions qu'on y prenait pour ne jamais gêner la marche de Protagoras en se trouvant par-devant lui; mais au contraire, dès qu'il faisait demi-tour, et, avec lui, ceux qui l'accompagnaient, c'était par une belle manœuvre, bien réglée, que ces infortunés auditeurs se séparaient sur un côté et sur l'autre, puis en exécutant leur évolution circulaire, prenaient chaque fois, avec la plus grande élégance, leur place à l'arrière.

» *Celui qu'ensuite je reconnus*, comme dit Homère, ce fut Hippias d'Élis, [c] assis sur un trône dans le portique qui faisait face à la porte d'entrée. Auprès de lui étaient assis sur des bancs Éryximaque, le fils d'Acoumène, Phèdre de Myrrhinonte, Andron le fils d'Androtion, et quelques autres, parmi les étrangers qui étaient ses concitoyens. Il était visible qu'ils étaient en train d'interroger Hippias sur la physique et sur certains problèmes astronomiques du domaine des hautes spéculations. Lui, assis sur son trône, rendait à chacun d'eux son arrêt et leur donnait des explications détaillées sur l'objet des questions qu'on lui avait posées.

» *Et, sache-le, je vis aussi Tantale*⁴, [d] car il se trouvait que Prodicos de Céos, lui aussi, était en visite à Athènes! Il se tenait dans une pièce, qui jusqu'à ce temps avait été utilisée comme réserve par Hipponicos et dont Callias, après l'avoir débarrassée, avait fait, vu l'abondance actuelle de gens reçus chez lui, une chambre destinée à recevoir les étrangers. Donc, Prodicos était encore couché, tout emmitouflé de fourrures et, cela se voyait, d'une quantité énorme de couvertures. Assis à ses côtés, sur les lits voisins, il y avait Pausanias, celui qui est des Céramées, et, avec Pausanias, un garçon tout jeune encore, d'un naturel accompli, si je m'en crois, [e] et, en tout cas, pour l'extérieur, parfaitement beau; je crois avoir entendu qu'il se nomme Agathon et, qu'il fût précisément le bien-aimé de Pausanias, je n'en serais pas étonné! Il y avait donc ce jeune garçon, puis les deux Adimante, celui qui est fils de Cèpis et celui qui est fils de Leucolophide, et l'on en voyait d'autres encore. De quoi s'entretenaient-ils? De dehors, je ne pouvais, quant à moi, m'en rendre compte, quoique j'eusse le plus grand désir d'entendre Prodicos, lequel est en effet, selon moi, un savant achevé et un homme divin! [316a] Mais il avait une voix si grave qu'il en résultait dans la pièce un bourdonnement, empêchant de distinguer les paroles qu'il prononçait.

2. Conditions de l'entretien; profession de foi de Protagoras. (316a - 317d)

Socrate: Nous venions à l'instant d'entrer, quand derrière nous arrivèrent, et Alcibiade, le bel Alcibiade comme tu dis, ce dont je suis, pour ma part, convaincu, et Critias, le fils de Callaïschros. Donc, nous entrons, et, après un peu de temps consacré encore à observer en détail toute la scène, [b] nous nous approchons de Protagoras: «Protagoras, lui dis-je alors, nous sommes venus, oui, vers toi, Hippocrate que voici et moi... — Désirez-vous, coupa-t-il, vous entretenir seuls à seul avec moi, ou bien devant le reste de la compagnie? — Cela nous est, lui répondis-je, complètement indifférent, mais juges-en par toi-même quand tu auras entendu quel est le motif de notre venue. — Et quel est donc, dit-il, le motif pour lequel vous voilà? — Hippocrate, ici présent, est de ce pays-ci, fils d'Appollodore, appartenant à une grande et prospère maison,

⁴ *Odyssée*, XI, 582.

personnellement d'un naturel qui, selon moi, ne le cède à aucun parmi les jeunes gens de son âge. [c] Or il a envie, je crois, de se faire de la réputation dans la ville, et il pense ne pouvoir mieux y parvenir qu'en te fréquentant. Examine alors, à présent, ce qu'il te semble être le meilleur de faire: de t'entretenir de ce sujet seul avec nous seuls, ou bien devant le reste de la compagnie.

Protagoras: Ce n'est pas sans raison, Socrate, répliqua-t-il, que tu montres, dans mon intérêt, cette prévoyante prudence. Effectivement, un homme, qui est un étranger, qui, venant dans de grandes cités, y travaille à persuader aux meilleurs d'entre les jeunes que, après avoir renoncé à la fréquentation de tous les autres gens, de leurs proches comme de ceux qui ne leur sont pas parents, des plus âgés comme des plus jeunes, ils doivent s'attacher à lui seul, en vue de devenir meilleurs grâce à cette fréquentation près de lui, [d] un homme qui fait cela, il lui faut prendre bien des précautions! Car cela n'est pas un mince sujet pour que naissent des jalousies, des animosités, des machinations hostiles! Ce que j'affirme, moi, c'est que l'art du sophiste est un art ancien, mais que ceux des Anciens qui l'ont exercé, par crainte de ce qu'il a d'importun, ont pris à cet effet un déguisement dont ils l'ont enveloppé: ceux-ci, la poésie, comme Homère, Hésiode, Simonide; ceux-là, de leur côté, tels Orphée ou Musée, les initiations et les vaticinations; quelques-uns, je m'en rends compte, ont choisi la gymnastique, comme Iccos de Tarente, [e] comme cet autre, qui vit encore, non moins sophiste qu'aucun, Hérodicos de Sélymbrie, anciennement de Mégare; c'est la musique que s'est donnée pour déguisement votre Agathoclès, grand sophiste lui aussi, et Pythoclidès de Céos, sans parler de beaucoup d'autres. C'est, je le répète, par crainte de l'envie, qu'ils ont usé de ces arts comme d'un écran protecteur. [317a] Or, moi, je ne m'accorde pas, à cet égard, avec tous ces personnages; car j'estime que le résultat qu'ils souhaitaient, ils ne l'ont pas du tout obtenu: incapables en effet de se cacher de ceux des hommes qui ont, dans les Cités, pouvoir pour agir, et précisément, à cause desquels sont pris ces déguisements, puisque la foule, si je puis dire, n'a point de discernement propre et que ce que lui recommandent ces puissants, c'est de cela qu'elle chante les louanges! Cela étant, ne pouvoir, quand on s'évade, mener à bien son évasion, mais au contraire se faire découvrir, c'est une grande folie, ne fût-ce que de l'avoir entrepris, [b] et qui, forcément, suscite chez les autres une malveillance beaucoup plus grande: on estime en effet qu'un pareil homme a ajouté la fourberie au reste de ses torts! Je me suis donc engagé dans la voie qui est en tout le contraire de celle qui a été suivie par ces personnages: je reconnais que je suis un sophiste, un éducateur d'hommes. Et cette précaution, je la crois meilleure que l'autre, une reconnaissance ouverte préférable à une dénégation. Mes réflexions m'inspirent d'autres précautions encore, en plus de celle-là. Si bien que, grâce à la Divinité cela va sans dire, je n'ai rien de sérieux à souffrir

[c] du fait de reconnaître que je suis un sophiste⁵. Et pourtant, il y a déjà bien des années que je professe mon art; ma vie en effet compte au total un grand nombre de jours, il n'y en a pas un parmi vous tous dont je ne pourrais être le père! En somme, ce qui, pour moi, est de beaucoup le plus agréable, si cela vous va, c'est de parler devant tous ceux, sans exception, qui sont dans ce portique.

Socrate: Comme j'avais soupçonné son intention de bien montrer à Prodicos comme à Hippias que c'était notre passion pour lui qui nous avait amenés et de s'en faire gloire à leurs yeux: «Alors, lui dis-je, pourquoi ne pas appeler aussi Prodicos et Hippias, ainsi que ceux qui sont avec eux, afin qu'ils nous entendent? — Hé! oui, absolument! me répondit Protagoras. — Alors, voulez-vous, intervint Callias, que nous arrangions une assemblée, afin de vous permettre de vous entretenir assis?» On fut d'avis qu'il le fallait, et tous, nous nous réjouissions à la pensée d'entendre de savants hommes. Ayant pris, de nos propres mains, bancs et lits, nous arrangions l'assemblée du côté où se trouvait Hippias, [d] parce que là il y avait déjà des bancs. Or, à ce moment arrivaient Callias et Alcibiade, amenant Prodicos qu'ils avaient fait lever, et, avec lui, ceux qui lui tenaient compagnie.

II. 1. Sur quoi porte l'enseignement donné par Protagoras. (317d - 319b)

Socrate: Quand nous fûmes tous assis les uns auprès des autres: «Ce serait alors le moment, Socrate, dit Protagoras, maintenant que ceux-ci sont présents à leur tour, de parler de ce dont tu m'as fait, à moi, mention au sujet de ce jeune homme. [318a] — Protagoras, lui répondis-je, je commence, exactement, comme je l'ai fait tout à l'heure, par dire à quel sujet nous sommes venus ici. Hippocrate que voici se trouve être, je te l'ai dit, possédé de l'envie de te fréquenter. En conséquence, il aimerait, déclare-t-il, apprendre ce qui résultera pour lui de ta fréquentation. Voilà tout, je n'ai rien d'autre à dire.» Sur ce, Protagoras, prenant la parole: «Eh bien! jeune homme, dit-il, il t'arrivera, si tu me fréquentes, que le jour où tu seras entré dans ma société, tu reviendras chez toi amélioré, et que le jour suivant ce sera encore la même chose; que chaque jour enfin tu progresseras constamment vers le mieux! [b] — Protagoras, repartis-je à ces mots, il n'y a rien qui puisse surprendre dans ce que tu dis là; rien que de naturel au contraire; car toi-même, quelque âgé que tu sois et quelque grand que soit ton savoir, si l'on t'enseignait quelque chose que par

⁵ Platon laisse ici entendre que Protagoras termina sa vie calmement, sans que la nature de sa profession lui ait occasionné quelque ennui. Cette thèse est contraire à une autre, mal documentée, selon laquelle tout comme Socrate, Protagoras aurait subi un procès pour impiété et n'aurait échappé à une condamnation à mort qu'en fuyant (pour, finalement, trouver la mort durant sa fuite...). Cf. par exemple Diogène Laërce, *Vie et doctrines des philosophes illustres*, IX, 50-56. (N.d.É.)

hasard tu ne saurais pas, tu en serais amélioré! Mais ce n'est pas comme cela que tu devais répondre. Bien plutôt comme si, ayant aussitôt changé complètement d'envie, Hippocrate que voici se mettait à avoir l'envie de fréquenter ce jeune homme qui, en ce moment, est en visite depuis peu chez nous, Zeuxippe d'Héraclée, et, ayant été le trouver comme il vient maintenant te trouver, *[c]* s'entendait dire par lui ces mêmes choses précisément qu'il s'entend dire par toi: que, chaque jour de fréquentation près de lui, il s'améliorera et fera des progrès; que, alors, Hippocrate lui posât cette question: Sur quoi donc assures-tu que je m'améliorerai et en quoi ferai-je des progrès? Zeuxippe lui répondrait que c'est en peinture. Et si, s'étant mis à fréquenter Orthagoras de Thèbes, il s'entendait dire par celui-là ces mêmes choses précisément que par toi; puis qu'il lui demandât en quoi, à le fréquenter, il s'améliorerait de jour en jour, l'autre lui répondrait que c'est dans l'art de jouer de la flûte. *[d]* Voilà donc comment il faut, toi aussi, que tu nous répondes, à ce jeune homme et à moi, quand là-dessus nous te questionnons ainsi: La fréquentation de Protagoras par Hippocrate, le jour où celui-ci aura commencé de le fréquenter, le fera s'en aller meilleur devenu, et, de même, chacun des autres jours il progressera; mais en quoi, Protagoras, et sur quoi?»

» Protagoras m'avait écouté: «Socrate, me répondit-il, tu questionnes, toi, comme il faut; et moi, quand on questionne comme il faut, j'ai du plaisir à répondre. Voici: Hippocrate, en venant me trouver, n'aura pas à souffrir de ce dont justement il aurait souffert en fréquentant tel autre sophiste. Les autres sophistes en effet font du mal à la jeunesse; *[e]* car, alors que celle-ci s'est éloignée des disciplines spéciales, ils l'y ramènent contre son gré et la précipitent dans l'étude de spécialités, en leur enseignant le calcul, l'astronomie, la géométrie, la musique (ce disant, il tourna les yeux du côté d'Hippias), tandis que, s'il vient auprès de moi, il n'apprendra rien d'autre que ce qu'il vient pour apprendre. Or, l'objet de mon enseignement, c'est le bon conseil touchant les affaires qui le concernent proprement: *[319a]* savoir comment administrer au mieux les affaires de sa maison à lui, et, pour ce qui est des affaires de l'État, savoir comment y avoir le plus de puissance, et par l'action, et par la parole. — Je me demande, repartis-je, si je suis bien ton propos: est-ce effectivement de l'art d'administrer les Cités que tu parles, et dis-tu que tu te fais fort de former des hommes qui soient de bons citoyens? — C'est cela précisément, Socrate, répondit-il, qui est en effet le programme de la profession que je professe. — Comme elle est belle, repris-je, la discipline qu'alors tu possèdes comme objet de ton enseignement... si toutefois tu la possèdes (car, à toi, il ne sera rien dit d'autre sinon ce que, strictement, je pense!). Moi en effet, Protagoras, je ne croyais pas que cela pût s'enseigner, *[b]* et, d'autre part, je me sens incapable de douter de ce que tu dis!

2. Socrate conteste que ce qu'enseigne Protagoras puisse s'enseigner. (319b - 320c)

Socrate: «Or la raison qui m'induit à penser que cela ne s'enseigne pas, que cela n'est pas non plus quelque chose que des hommes puissent fournir à d'autres hommes, cette raison, il est juste que je la dise. Les Athéniens en effet, vois-tu, je suis d'accord avec le reste des Grecs pour les déclarer des gens avisés. Cela dit, quand nous nous réunissons pour l'Assemblée, je les vois, dans le cas où il y a besoin pour l'État de projeter quelque entreprise d'architecture, appeler à eux les architectes en consultation sur les questions d'ordre architectural, et, dans le cas où il s'agit de construire des navires, appeler les constructeurs de navires; et de même [c] dans tous les autres cas où il s'agit, pensent-ils, de choses qui s'apprennent et qui s'enseignent. Mais, si quelqu'un d'autre, qui n'est pas, à leur avis, un professionnel, se mêle de leur donner des conseils là-dessus, si grande que soit sa beauté, sa fortune, sa noblesse, ils n'en sont nullement plus disposés à accueillir ses avis; ils le tournent au contraire en dérision, ils font grand bruit, jusqu'à ce que celui qui se mêle de parler, ou bien ait, devant le bruit qu'on lui fait, quitté de lui-même la tribune, ou bien que, sur l'ordre des Prytanes, les archers de la police l'en aient tiré ou enlevé de force!

» Voilà donc comment ils procèdent à propos des choses qui, à leur avis, sont d'ordre technique. [d] Mais, quand il y a besoin de délibérer sur les affaires qui intéressent l'administration de l'État, alors se lèvent, pour leur donner ses conseils sur ces matières, aussi bien un charpentier, aussi bien un forgeron, un cordonnier, un négociant, un armateur, un riche ou un pauvre, un noble ou un manant; et il n'y a personne pour taper sur les doigts à ces gens-là, comme on le fait aux précédents en leur reprochant, alors que de nulle part ils ne l'ont appris, qu'ils n'en ont pas non plus trouvé jamais de maître, de prétendre ensuite donner des conseils! C'est que, manifestement, on n'estime pas que cela s'enseigne. [e] Il y a plus: ce n'est pas seulement à l'égard des affaires publiques qu'il en est ainsi; mais, dans le privé, les plus avisés et les meilleurs citoyens que nous ayons sont incapables de transmettre à autrui ce mérite qu'ils possèdent. Ainsi Périclès, le père de ces deux jeunes hommes, les a, pour tout ce qui relevait d'un enseignement donné par des maîtres, élevés dans la perfection; [320a] mais, pour ce en quoi il est personnellement habile, pour cela, ni il ne fait en personne leur éducation, ni il ne la confie à quelqu'un d'autre. Au contraire, pareils à un bétail sacré, ils paissent de droite et de gauche à leur fantaisie, en cas que d'aventure, spontanément, ils rencontrent quelque part le mérite! Veux-tu que je te parle de Clinias, le jeune frère d'Alcibiade ici présent? Son tuteur, qui était ce même Périclès, dans la crainte justement qu'il ne fût perverti par Alcibiade, l'avait arraché à l'influence de ce dernier, et, l'ayant placé chez Ariphon, il faisait ainsi son éducation! Or, avant que six mois se fussent écoulés, [b] Ariphon lui rendit son dépôt, ne sachant plus qu'en faire. Et je puis t'en citer toute une foule

d'autres qui, étant personnellement des hommes de valeur, n'ont jamais amélioré personne, ni parmi leurs proches, ni en dehors de leur famille.

» Ainsi donc, Protagoras, en portant sur ces cas mon regard, je n'estime pas que le mérite⁶ [*aretê* - la vertu⁷] s'enseigne. Mais, d'autre part, en t'écoutant parler, ma conviction fléchit, et j'imagine que ce que tu dis a du bon, parce que je tiens pour très étendue l'expérience que tu as acquise, pour très vaste ton érudition, sans parler de tes découvertes personnelles! Si donc tu es à même de nous démontrer d'une façon plus évidente [*c*] que le mérite [la vertu] est une chose qui s'enseigne, ne te dérobes pas; donne-nous au contraire cette démonstration!

3. Protagoras répond à Socrate: (320c)

«Eh bien! Socrate, répondit Protagoras, je ne me déroberai pas! Mais cette démonstration, faut-il que je vous la donne, en homme d'âge qui parle à de plus jeunes, sous la forme d'une histoire? ou bien que je vous l'expose rationnellement?» Or il y en eut beaucoup, parmi les assistants, pour prendre la parole et lui dire de faire son exposé de celle des deux façons qui lui plairait le mieux. «Alors, dit-il, m'est avis qu'il sera plus agréable que je vous raconte une histoire.»

A) par un mythe; (320c - 322d)

Protagoras: C'était au temps où les Dieux existaient, mais où n'existaient pas les races mortelles. [*d*] Or, quand est arrivé pour celles-ci le temps où la destinée les appelait aussi à l'existence, à ce moment les Dieux les modelèrent

⁶ On traduit ordinairement par «vertu» le mot grec dont se sert ici Platon; et déjà à 319e. Le mot «vertu» doit être pris alors dans l'acception la plus étendue comme signifiant toute forme de *mérite personnel* ou d'*excellence*, en quelque genre d'activité que ce soit; ce qui est le cas ici et de même 322d-323a. Si très souvent le mérite envisagé est social et civique, c'est qu'à 319a le problème a été posé sur ce terrain, et, pour Protagoras en effet, l'existence des sociétés postule nécessairement la fiction, tout au moins, de la justice (cf. 323b). Bien des fois ailleurs, c'est le sens général de «moralité» qui semble s'imposer: ainsi 324a, b, c, etc. Plus tard (après 329c), l'objet du débat s'étant circonscrit, «vertu» pourra être employé sans équivoque en son sens strictement moral. (N.d.T.)

⁷ Malgré les explications fournies par Robin (cf. note précédente), on ne comprend pas bien pourquoi il faudrait ici traduire *aretê* (*ἀρετή*) autrement que par le traditionnel «vertu». L'unanimité des autres traducteurs en fait foi; V. Cousin, É. Chambry et, plus récemment, F. Ildefonse traduisent tous par «vertu». (N.d.É.)

en dedans de la terre, en faisant un mélange de terre, de feu et de tout ce qui encore peut se combiner avec le feu et la terre. Puis, quand ils voulurent les produire à la lumière, ils prescrivirent à Prométhée et à Épiméthée de les doter de qualités, en distribuant ces qualités à chacune de la façon convenable. Mais Épiméthée demande alors à Prométhée de lui laisser faire tout seul cette distribution: «Une fois la distribution faite par moi, dit-il, à toi de contrôler!» [e] Là-dessus, ayant convaincu l'autre, le distributeur se met à l'œuvre. En distribuant les qualités, il donnait à certaines races la force sans la vitesse; d'autres, étant plus faibles, étaient par lui dotées de vitesse; il armait les unes, et, pour celles auxquelles il donnait une nature désarmée, il imaginait en vue de leur sauvegarde quelque autre qualité: aux races, en effet, qu'il habillait en petite taille, c'était une fuite ailée ou un habitat souterrain qu'il distribuait; [321a] celles dont il avait grandi la taille, c'était par cela même aussi qu'il les sauvegardait. De même, en tout, la distribution consistait de sa part à égaliser les chances, et, dans tout ce qu'il imaginait, il prenait ses précautions pour éviter qu'aucune race ne s'éteignît. Mais, une fois qu'il leur eut donné le moyen d'échapper à de mutuelles destructions, voilà qu'il imaginait pour elles une défense commode à l'égard des variations de température qui viennent de Zeus: il les habillait d'une épaisse fourrure aussi bien que de solides carapaces, propres à les protéger contre le froid, mais capables d'en faire autant contre les brûlantes chaleurs; sans compter que, quand ils iraient se coucher, cela constituerait aussi une couverture, qui pour chacun serait la sienne et qui ferait naturellement partie de lui-même; [b] il chaussait telle race de sabots de corne, telle autre de griffes solides et dépourvues de sang. En suite de quoi, ce sont les aliments qu'il leur procurait, différents pour les différentes races: pour certaines l'herbe qui pousse de la terre, pour d'autres, les fruits des arbres, pour d'autres, des racines; il y en a auxquelles il a accordé que leur aliment fût la chair des autres animaux, et il leur attribua une fécondité restreinte, tandis qu'il attribuait une abondante fécondité à celles qui se dépeuplaient ainsi, et que, par là, il assurait une sauvegarde à leur espèce.

» Mais, comme (chacun sait cela) Épiméthée n'était pas extrêmement avisé, il ne se rendit pas compte que, après avoir ainsi gaspillé le trésor des qualités au profit des êtres privés de raison, [c] il lui restait encore la race humaine qui n'était point dotée; et il était embarrassé de savoir qu'en faire. Or, tandis qu'il est dans cet embarras, arrive Prométhée pour contrôler la distribution; il voit les autres animaux convenablement pourvus sous tous les rapports, tandis que l'homme est tout nu, pas chaussé, dénué de couvertures, désarmé. Déjà, était même arrivé cependant le jour où ce devait être le destin de l'homme, de sortir à son tour de la terre pour s'élever à la lumière. Alors Prométhée, [d] en proie à l'embarras de savoir quel moyen il trouverait pour sauvegarder l'homme, dérobe à Hèphaïstos et à Athéna le génie créateur des arts, en dérobant le feu (car, sans le feu, il n'y aurait moyen pour personne d'acquérir ce génie ou de l'utiliser); et c'est en procédant ainsi qu'il fait à

l'homme son cadeau. Voilà donc comment l'homme acquit l'intelligence qui s'applique aux besoins de la vie. Mais l'art d'administrer les Cités, il ne le posséda pas! Cet art en effet était chez Zeus. Mais il n'était plus possible alors à Prométhée de pénétrer dans l'acropole qui était l'habitation de Zeus, sans parler des redoutables gardes du corps que possédait Zeus. En revanche, il pénètre subrepticement dans l'atelier qui était commun à Athéna et à Hèphaïstos et où tous deux pratiquaient leur art, [e] et, après avoir dérobé l'art de se servir du feu, qui est celui d'Hèphaïstos, et le reste des arts, ce qui est le domaine d'Athéna, il en fait présent à l'homme. Et c'est de là que résultent, pour l'espèce humaine, les commodités de la vie [322a] mais, ultérieurement, pour Prométhée, une poursuite comme on dit, du chef de vol, à l'instigation d'Épiméthée!⁸

» Or, puisque l'homme a eu sa part du lot divin, il fut, en premier lieu, le seul des animaux à croire à des Dieux; il se mettait à élever des autels et des images de Dieux. Ensuite, il eut vite fait d'articuler artistement les sons de la voix et les parties du discours. Les habitations, les vêtements, les chaussures, les couvertures, les aliments tirés de la terre, furent, après cela, ses inventions. Une fois donc qu'ils eurent été équipés de la sorte, [b] les hommes, au début, vivaient dispersés: il n'y avait pas de cités; ils étaient en conséquence détruits par les bêtes sauvages, du fait que, de toute manière, ils étaient plus faibles qu'elles; et, si le travail de leurs arts leur était d'un secours suffisant pour assurer leur entretien, il ne leur donnait pas le moyen de faire la guerre aux animaux; car ils ne possédaient pas encore l'art politique, dont l'art de la guerre est une partie. Aussi cherchaient-ils à se grouper, et, en fondant des cités, à assurer leur salut. Mais, quand ils se furent groupés, ils commettaient des injustices les uns à l'égard des autres, précisément faute de posséder l'art d'administrer les cités; si bien que, se répandant à nouveau de tous côtés, ils étaient anéantis. [c] C'est alors que Zeus, craignant pour la disparition totale de notre espèce, envoie Hermès porter aux hommes le sentiment de l'honneur et celui du droit, afin que ces sentiments fussent la parure des cités et le lien par lequel s'unissent les amitiés. Sur ce, Hermès demande à Zeus de quelle manière enfin il donnera aux hommes ce sentiment du droit et de l'honneur:

«Faut-il que, cela aussi, j'en fasse entre eux la distribution de la même façon qu'ont été distribuées les disciplines spéciales? Or, voici comment la distribution s'en est faite: un seul individu, qui est un spécialiste de la médecine, c'est assez pour un grand nombre d'individus étrangers à cette spécialité; de même pour les autres professions. Eh bien! le sentiment du droit et celui de l'honneur, [d] faut-il que je les établisse de cette façon dans l'humanité? ou faut-il que je les distribue indistinctement à tous?»

«À tous indistinctement, répondit Zeus, et qu'ils soient tous au nombre de ceux qui participent à ces sentiments! Il n'y aurait pas en effet de cités, si un

⁸ C'est-à-dire que Prométhée fut accusé de vol à cause d'Épiméthée. (N.d.É.)

petit nombre d'hommes, comme c'est par ailleurs le cas avec les disciplines spéciales, participait à ces sentiments. De plus, institue même, en mon nom, une loi aux termes de laquelle il faut mettre à mort, comme s'il constituait pour le corps social une maladie, celui qui n'est pas capable de participer au sentiment de l'honneur et à celui du droit.»

B) la leçon du mythe: a) la moralité n'est pas une habileté spécialisée; (322d - 323c)

Protagoras: Voilà donc, Socrate, comment et pourquoi, principalement les Athéniens, quand ce qui est en question est un mérite de charpentier ou de tel autre professionnel, ne donnent qu'à un petit nombre de gens le droit de donner leur avis, et, s'il se trouve, en dehors de ce petit nombre, [e] quelqu'un pour vouloir le donner, ils ne le supportent pas, comme tu le reconnais; et moi je reconnais qu'en cela tu as raison. [323a] Mais, qu'ils en viennent à une consultation relative au mérite dans l'ordre social, consultation roulant nécessairement tout entière sur la justice et sur la sagesse pratique, alors c'est avec raison qu'ils le supportent de la part de tout homme sans exception, dans la pensée qu'à chacun il appartient d'avoir part à ce mérite-là au moins, faute de quoi il n'existe pas de cités. En cela réside, Socrate, la raison pour laquelle il en est ainsi. Mais, pour que tu ne croies pas t'abuser en pensant que, réellement, tout homme, de l'avis unanime, participe à la justice comme aux autres formes du mérite civique, accueille encore la preuve que voici. Dans les autres genres de mérite [vertu] en effet, s'il arrive, ainsi que tu le dis toi-même, qu'on prétende être un bon flûtiste, ou être bon en n'importe quel art où l'on n'est pas bon, [b] on est alors ou bien tourné en dérision, ou bien rudoyé; et vos proches, venant à la rescousse, vous gourmandent de perdre ainsi la tête. Au contraire, dans le cas de la justice et de tout autre mérite d'ordre social, quand les gens n'ignorent pas de tel homme qu'il est un homme injuste, quand cet homme, de son propre mouvement, proclame la vérité sur lui-même à la face d'une nombreuse assistance, cette véracité, que dans l'autre cas ils estimaient être judicieuse, ils l'estiment folle dans celui-ci; tout le monde, déclarent-ils, doit se déclarer juste, qu'il le soit ou qu'il ne le soit pas; c'est être fou que de ne pas simuler la justice, [c] pour cette raison, pensent-ils, qu'il n'y a personne qui n'en participe, sans quoi il n'appartiendrait pas à l'humanité⁹.

⁹ Puisque la vertu de justice a été octroyée communément, et non à des seuls spécialistes, tout homme doit se déclarer juste (ou simuler cette qualité), à défaut de quoi il ne serait pas un homme. (N.d.É.)

b) il n'en est pas moins vrai qu'elle s'enseigne; (323c - 324c)

Protagoras: Voilà donc comment c'est avec raison que, en ce qui concerne ce mérite-là, on accepte les avis de n'importe quel individu, parce que chacun, estime-t-on, y a part: telle est ma thèse. Mais que, d'un autre côté, on n'estime pas que ce soit une qualité naturelle, pas davantage un produit du hasard, et que, au contraire, c'est quelque chose qui s'enseigne et qui, chez celui où il vient à exister, y vient à exister par l'effet d'une application, voilà ce qu'après cela je m'en vais essayer de te démontrer. [d] En effet, pour tout ce qu'il y a, au jugement d'un homme, de mauvais chez son semblable du fait de la nature de celui-ci ou d'un mauvais sort, personne ne s'en irrite, on ne lui adresse pas non plus de remontrances, on ne lui fait pas davantage la leçon; pas plus qu'on ne corrige quiconque est dans ce cas en vue de faire qu'il ne soit pas ce qu'il est, mais on a pitié de lui. Y a-t-il quelqu'un d'assez insensé pour vouloir employer aucun de ces procédés, par exemple à l'égard de ceux qui sont laids, ou qui sont de petite taille, ou qui manquent de force? On sait fort bien en effet, je pense, que dans cet ordre de qualités c'est de la nature comme du sort que les hommes tiennent celles qui sont belles, comme les qualités opposées à celles-là. Au contraire, toutes les fois qu'il s'agit de bonnes qualités qui, pensent-ils, sont pour les hommes le résultat d'une application, d'un apprentissage, d'un enseignement, alors, [e] si on ne les possède pas, mais qu'on ait ce qu'il y a de mauvais s'opposant à elles, on est sujet, je suppose, à ce que les autres s'irritent contre vous, vous adressent des remontrances, vous infligent des corrections. Du nombre de ces mauvaises choses sont, et l'injustice, et l'impiété, et, d'une façon générale, [324a] tout ce qui contredit le mérite social. Dans ce domaine précisément chacun s'irrite contre chacun, lui adresse des remontrances: évidemment avec la pensée que ce mérite peut s'acquérir en conséquence d'une application et d'une étude.

» Si en effet, Socrate, tu consens à réfléchir sur ce que peut bien signifier le fait d'infliger une correction à celui qui a commis l'injustice, cela seul t'apprendra que, au jugement des hommes, la moralité est quelque chose dont on s'équipe. Nul en effet n'inflige une correction à ceux qui commettent l'injustice, [b] en ayant égard à ce fait qu'ils ont commis l'injustice et à cause de ce fait: j'entends quand on ne se venge pas d'une manière irréfléchie et comme fait une bête. Mais celui qui réfléchit quand il veut infliger une correction, son motif n'est pas de tirer vengeance de l'injustice passée, car il ne saurait faire que ne se soit pas produit ce qui a été accompli; c'est au contraire l'avenir qu'il a en vue, pour éviter de nouvelles injustices, et de la part de ce même individu, et de la part de quiconque aura été témoin de la correction infligée. Du fait qu'il a cette idée, il a l'idée que la moralité est le fruit d'une éducation; en tout cas, le motif qu'il a d'infliger une correction, c'est de détourner de la faute. [c] Or cette façon de voir existe chez tous ceux qui punissent d'une faute, aussi bien d'ordre privé que d'ordre public; c'est chez tous les peuples le principe de la punition et de la

correction à l'égard de ceux qu'on pense avoir agi injustement, et, non moins qu'ailleurs, à Athènes, chez tes concitoyens. Ainsi donc, conformément à cette argumentation, les Athéniens sont aussi de ceux qui considèrent la moralité comme une qualité dont on s'équipe et qui s'enseigne.

c) vues de Protagoras sur l'éducation; (324c - 326e)

Protagoras: Voilà donc comment c'est avec raison que tes concitoyens accueillent, sur la chose publique, les avis d'un forgeron et d'un cordonnier, comment la moralité est, à leur jugement, quelque chose dont on s'équipe et qui s'enseigne; pour moi au moins, Socrate, il est évident que je t'ai démontré cela comme il faut. [d] Reste donc encore une difficulté, difficulté que tu soulèves à propos des hommes de valeur: d'où vient-il donc que ces hommes, qui ont de la valeur, instruisent leurs propres enfants en tout ce qui relève d'une instruction donnée par des maîtres, et ainsi produisent en eux un savoir, tandis que, pour le genre de mérite [vertu] qui fait leur valeur personnelle, ils ne les rendent pas supérieurs à qui que ce soit? Sur cette question, Socrate, ce n'est plus un mythe que je dirai, mais je donnerai des raisons.

» Réfléchis en effet de la façon que voici: [e] demande-toi, au cas qu'il doive exister des cités, s'il y a, ou s'il n'y a pas, une certaine chose à laquelle tous les citoyens ont forcément part? C'est en effet là que réside la solution de la difficulté que tu soulèves; ou, si ce n'est pas là, ce n'est nulle part ailleurs! Car, s'il y a cette chose, et qu'elle soit, non point l'art du charpentier, pas davantage celui du forgeron, celui du potier non plus, [325a] mais que ce soit justice, sagesse pratique, respect de la loi divine, et, d'une façon générale, la chose que je désigne du nom d'excellence humaine; si cela constitue la chose à laquelle doivent avoir part tous les hommes, et que, dans ces conditions, cette chose doit accompagner l'activité de tout homme, quelle que soit d'autre part l'étude ou l'activité à laquelle il souhaite se livrer, à laquelle, en l'absence de cette chose, il ne le doit pas; si, autrement, on doit faire la leçon ou infliger une correction à qui en est dépourvu, enfant, homme fait ou bien femme, jusqu'à ce que, par l'effet de la correction, il se soit amélioré; et, pour celui à qui n'ont rien appris ni la correction ni la leçon, [b] si l'on doit le considérer comme incurable et le bannir de la Cité ou le mettre à mort; s'il en est, dis-je, comme je le prétends et que, d'autre part, les hommes de valeur, capables pour le reste d'instruire leurs fils, ne le soient pas pour cette chose, envisage la merveille que deviennent alors à nos yeux ces hommes de valeur! Que c'est là, effectivement, une chose qu'ils estiment pouvoir être enseignée, aussi bien dans le privé que publiquement, nous l'avons démontré. Or, si cela est matière à enseignement et à culture, ce qu'ils font apprendre à leurs fils, c'est alors, à t'en croire, ce à quoi ne s'applique, en cas qu'on ne le connaisse point, aucune peine de mort ou d'amende! tandis que la chose à propos de laquelle, faute d'étude et de culture morale, [c] leurs enfants pourront encourir des peines d'amende, de mort, d'exil,

même, en plus de la mort, la confiscation de leurs biens, et, pour le dire d'une façon générale, la ruine complète de leur maison; et c'est cette chose que, si l'on t'en croit, ils n'enseignent point à leurs enfants! dont, à t'entendre, ils ne se préoccupent absolument pas!

» En vérité, Socrate, c'est le contraire qu'il faut croire. À commencer de la petite enfance et tant que durera leur propre vie, ils donnent un enseignement et font des remontrances. Dès que l'enfant comprend ce qu'on lui dit, au plus tôt sa nourrice, sa mère, son précepteur, son père en personne, *[d]* s'acharnent à cette tâche, de faire que l'enfant devienne le meilleur possible, et cela en prenant occasion de chacun de ses actes ou de chacune de ses paroles pour lui enseigner et lui expliquer que ceci est juste, cela, injuste, ceci, beau, cela, vilain, ceci, pieux, cela, impie: "Fais ceci! Ne fais pas cela!" Supposons qu'il obéisse de son plein gré; mais, s'il ne le fait pas, alors, comme une baguette tordue et courbée, ils le redressent en le menaçant et en le frappant. Et quand, après cela, ils l'envoient chez un maître, ce que par-dessus tout, et de beaucoup, ils recommandent à celui-ci, *[c]* c'est de veiller à la bonne conduite de l'enfant, plutôt qu'à ses progrès pour lire et écrire ou pour jouer de la cithare. Le maître y veille de son côté, et, quand l'enfant, cette fois, a bien appris à lire et qu'il doit comprendre désormais ce qu'il lit, comme précédemment il comprenait la parole, il fait faire à ses élèves, assis sur leurs bancs, connaissance avec les poèmes de bons poètes; il les oblige à les apprendre par cœur, *[326a]* car ils contiennent nombre de maximes utiles à retenir, nombre d'exemples développés; sans parler des louanges données aux hommes de valeur du passé et de leur glorification, dans le dessein que, par émulation, l'enfant les imite et qu'il ait le désir de leur ressembler. C'est au tour, maintenant, des maîtres de cithare, de faire de même dans un domaine différent: de se préoccuper de donner de la modestie à la jeunesse, d'empêcher qu'elle ne se conduise mal en quoi que ce soit. Indépendamment de cela, ils lui enseignent, quand elle a appris à jouer sur la cithare, des poèmes d'autres bons poètes, des lyriques cette fois; ils les lui font chanter en s'accompagnant de la cithare, *[b]* et ils forcent ainsi le rythme et l'harmonie à devenir familiers à l'âme des enfants, afin de rendre ceux-ci plus civilisés, plus heureusement réglés dans leurs mouvements, plus heureusement équilibrés, et, ainsi, capables de se faire apprécier plus tard comme orateurs ou hommes d'action; car la vie humaine a, tout entière, besoin d'activité bien réglée et de bon équilibre! Ce n'est pas tout encore: c'est chez le maître de gymnastique que l'enfant est en outre envoyé par ses parents, afin qu'il ait un corps en meilleure condition *[c]* à mettre au service des desseins honorables de son esprit, et que sa misère physique ne le contraigne pas à fuir lâchement les risques de la guerre, ou de tout autre ordre d'activité. Ainsi procèdent au plus haut point les pères qui en ont au plus haut point le moyen. Or ceux qui au plus haut point en ont le moyen, ce sont les plus riches: leurs fils ont commencé dès leur plus jeune âge à fréquenter chez les maîtres, ils se séparent de ceux-ci le plus tard possible.

» Mais, quand ils se sont séparés des maîtres, la Cité, à son tour, les force à étudier la législation [d] et à vivre conformément à celle-ci, modèle pour leur conduite; elle veut éviter que, ne prenant conseil que d'eux-mêmes, ils agissent à l'aventure. Eh bien! il en est ici tout bonnement comme dans le cas du maître de grammaire qui, pour les enfants qui ne savent pas encore écrire, commence par tracer légèrement les lettres au poinçon, puis, cela fait, leur donne la tablette et les oblige à écrire en se guidant sur le tracé des lettres; de même aussi la Cité a commencé par tracer finement des lois, invention de bons législateurs du passé, et elle oblige à s'y conformer, aussi bien ceux qui ont l'autorité que ceux qui y sont soumis. D'autre part, à qui marchera en dehors de leur route, la Cité inflige une correction; et, à cette correction, chez vous comme ailleurs en maint endroit, [e] on donne le nom de «redressement», en tant que la peine infligée redresse le coupable. Cela étant, alors que l'on constate un si grand souci, privé et public, de la moralité, toi, Socrate, tu t'étonnes que la moralité soit quelque chose qui s'enseigne! C'est une question qui t'embarrasse! C'est au contraire de quoi il ne faut pas s'étonner; mais on le devrait beaucoup plutôt qu'elle ne fût pas une chose qui s'enseigne.

d) sur la société, comme fondement de la moralité, et sur la sophistique bien entendue comme facteur du progrès moral. (326e - 328b)

Protagoras: Puisqu'il en est ainsi, comment se fait-il donc que les pères qui sont gens de valeur aient maintes fois des fils qui se révèlent de pauvres sires? Voilà ce qu'il faut encore que tu saches. En fait il n'y a rien là de surprenant, s'il est vrai toutefois, comme je le disais précédemment, que de cette chose qu'est la moralité [327a] il ne doit y avoir aucun spécialiste, si l'on veut qu'il existe une Cité. Si assurément il en est bien en effet comme je le dis (et qu'il en soit ainsi, rien n'est plus certain), réfléchis à n'importe quelle autre, à ton choix, parmi les choses auxquelles on peut s'employer ou qu'on peut étudier. Suppose qu'il ne soit pas possible qu'il existe de Cité, à moins que nous ne soyons tous joueurs de flûte, chacun de nous le joueur de flûte qu'il serait capable d'être; pas de Cité, à moins que, dans le privé comme publiquement, chacun n'enseigne à chacun à jouer de la flûte, et qu'on ne tape sur les doigts de qui n'en joue pas bien; à moins que personne ne se dérobe à en donner ou à en recevoir l'enseignement, comme actuellement personne ne se dérobe à connaître ou à faire connaître ce qui est juste et conforme à l'usage, comme actuellement personne n'en garde pour lui le secret, ainsi que des autres habiletés techniques; [b] car il y a, je pense, avantage pour nous, que soient réciproques la justice et la moralité: c'est pourquoi chacun, de bon cœur, dit et enseigne à chacun ce qui est juste et conforme à l'usage; suppose donc, dis-je, que, de même aussi dans l'art de jouer de la flûte, nous ayons, à nous instruire mutuellement, tout le zèle possible et le moins possible de répugnance, te figures-tu, Socrate (ainsi parlait Protagoras), que les fils de ceux des joueurs de flûte qui ont de la valeur se montreraient,

dans ce cas, en rien supérieurs aux fils de ceux qui ne valent pas cher? Je me figure que cela n'est pas, mais que, s'il y en a un dont le fils se trouve être supérieurement doué de nature pour l'art de la flûte, [c] ce fils devra croître en illustration; que si, d'autre part, il y en a un autre dont le fils soit mal doué, ce fils sera sans gloire; et je me figure aussi que, maintes fois, celui d'un bon joueur ne vaudra rien, tandis que le fils d'un joueur qui ne vaut rien maintes fois sera bon. Mais enfin, tous seraient du moins des joueurs de flûte convenables, à les mettre en regard des non-spécialistes et qui n'entendent rien à l'art de jouer de la flûte!

» Tout ainsi, figure-toi bien, eu égard même à ce qui existe en fait, que celui qui, élevé parmi des hommes civilisés, sera à tes yeux le plus évidemment injuste des hommes, celui-là est un juste, un professionnel de la chose dont il s'agit, [d] s'il nous faut juger de ce qu'il vaut en le mettant en regard d'hommes chez lesquels il n'existe ni éducation, ni tribunaux, ni lois, ni absolument aucune contrainte par laquelle ils soient, en tout état de cause, contraints de se soucier de moralité, mais qui seraient je ne sais quels sauvages, tout pareils à ceux que, l'an passé, le poète Phérécrate mit à la scène aux Lénéennes. À coup sûr, à te trouver au milieu d'hommes pareils à ceux du chœur qui s'entretient avec les misanthropes de la comédie en question, tu serais bien trop heureux s'il t'arrivait de tomber sur un Eurybate ou un Phrynondas¹⁰, et tu te lamenterais, [e] regrettant la méchanceté des gens d'ici! Or, si maintenant, Socrate, tu fais le difficile, c'est que la moralité est enseignée par tout le monde, par chacun dans la mesure où il en est capable, et que tu n'en aperçois aucun maître! C'est comme si, par exemple, tu cherchais quelqu'un pour nous apprendre à parler grec, [328a] tu n'en verrais non plus aucun maître! et pas davantage d'ailleurs, à mon avis, si tu te demandais quel maître nous pourrions bien trouver pour instruire les fils de nos artisans dans le métier même que précisément ils ont appris dans la compagnie de leur père, selon la capacité qui appartient à ce père et aux amis du susdit père qui pratiquent le même métier! oui, quel maître en outre aurait pu instruire ces fils? Il n'est pas facile, je crois, Socrate, d'apercevoir un maître pour eux, tandis que ce serait tout à fait facile à l'égard de gens dénués de toute expérience; de même en est-il de la moralité et de toute autre qualité analogue. [b] Mais nous devons aussi être bien heureux s'il existe quelqu'un pour nous être supérieur quant à un avancement dans la moralité! Précisément je pense être un de ceux-là et avoir sur le reste des hommes la supériorité pour aider quelqu'un à devenir un homme accompli, et avoir cette supériorité d'une façon qui vaille la rémunération que je demande, ou une rémunération plus élevée encore; en sorte que le jugement là-dessus appartienne aussi à celui-là même qui a reçu mes leçons. Aussi me suis-je en outre donné pour règle, en ce qui concerne la demande de rémunération, de procéder comme ceci: quand on a suivi mes leçons, on s'en va en me payant, si on le veut bien, la somme d'argent

¹⁰ Synonymes de vilains.

que, moi, je demande; mais, si on ne veut pas, on va dans un temple, et, sous la foi du serment, on déclare quelle est, d'après soi, la valeur de l'enseignement qu'on a reçu, et cette valeur on en effectue le dépôt.

Conclusion. (328c-d)

Protagoras: [c] Voilà, Socrate, ajouta Protagoras, comment, et en contant une histoire et en donnant des raisons, j'ai montré que la moralité s'enseigne; que c'est ainsi qu'en jugent les Athéniens; et qu'il n'y a rien de surprenant dans la médiocrité chez les fils quand les pères sont hommes de haute valeur, ni dans la haute valeur des fils quand sont médiocres les pères, puisque les fils de Polyclète, qui sont du même âge que Paralos et Xanthippe, ici présents, ne comptent pas au regard de leur père, ainsi d'ailleurs que les fils d'autres professionnels. C'est au contraire ce que d'ores et déjà il n'est pas équitable d'affirmer en ce qui concerne les deux précédents: vu leur jeunesse, [d] ils n'ont pas encore donné tout ce qu'ils promettent.

4. Réplique de Socrate. (328d - 329b)

Socrate: Après avoir fait l'abondant étalage de toutes ses pensées, Protagoras s'arrêta de parler. Quant à moi, comme le charme avait longuement agi, je continuais encore à tourner vers lui mes regards comme s'il allait dire quelque chose: telle était mon envie de l'entendre! Mais, quand j'eus enfin conscience que réellement il avait fini, ayant non sans peine rassemblé, si je puis dire, mes esprits, les yeux tournés vers Hippocrate, je pris la parole: «Que de grâces ne t'ai-je pas, fils d'Apollodore, de m'avoir poussé à me rendre en ces lieux! Car c'est, à mon jugement, une chose de grand prix [e] d'avoir entendu de Protagoras ce que j'ai entendu. Auparavant, en effet, je ne croyais pas qu'il existât de culture humaine capable de rendre gens de bien les gens de bien; mais maintenant ma conviction est faite!

» Il n'y a qu'une petite chose qui me gêne, et que Protagoras, c'est clair, m'élucidera, lui qui en a même élucidé toute cette multitude! [329a] Je dirai plus: si en effet, touchant précisément ces problèmes, on avait affaire à n'importe lequel de nos orateurs politiques, probablement entendrait-on des propos qui même ressembleraient à ceux que nous venons d'entendre, affaire à Périclès par exemple ou à tel autre parmi ceux qui ont un beau talent de parole; si, dis-je, on pose à l'un d'eux quelque question, alors, pareil à un livre, il n'est capable, ni de répondre, ni de questionner à son tour; qu'on l'interroge cependant sur une des choses qu'il a dites, sur la plus mince, pareil à ces vases de bronze auxquels un choc donne une résonance qui, à moins qu'on n'y porte la main, se prolonge longuement, l'orateur, sur cette si mince question, [b] tire en longueur son discours. Mais Protagoras, lui, cet homme qui, on l'a bien vu, a le talent de prononcer de longs et beaux discours, il a le talent aussi, quand on

l'interroge, de faire une réponse courte, et, quand c'est lui qui pose la question, de savoir attendre la réponse et de l'accepter: talent qui est réservé à bien peu de gens!

Discussion: la vertu est-elle une? (329b - 330b)

Socrate: Or, Protagoras, il ne s'en faudrait que d'une petite chose pour qu'il ne me manquât rien: ce serait une réponse de toi sur le point que voici. La moralité, dis-tu, est une chose qui s'enseigne, et, s'il doit y avoir au monde quelqu'un d'autre pour m'en convaincre, cette conviction, c'est encore de toi qu'elle me vient! Mais il y a une chose que j'ai été étonné de t'entendre dire, [c] et sur laquelle je te demande de donner contentement à mon âme. Zeus, disais-tu en effet, a envoyé aux hommes le sens de la justice et celui de l'honneur, et, d'un autre côté, il était, en mainte occasion, question dans tes propos, et de la justice, et de la sage modération, et de la piété, et de toutes ces choses comme si, dans l'ensemble, elles constituaient une chose unique, la moralité [*aretê* - vertu]. Donc, donne-moi verbalement sur ce point précis une claire explication: est-ce que la vertu est une chose unique, dont la justice, la sage modération, la piété sont des parties? [d] ou bien sont-elles toutes, ces vertus que je mentionnais à l'instant, des dénominations de la même chose, qui est unique? Voilà ce que j'ai un grand désir de savoir encore.

Protagoras: «Eh bien! sur ce point au moins, Socrate, la réponse, dit-il, est aisée: la vertu est une chose unique, et les qualités qui font l'objet de ta question en sont des parties.

— Est-ce, repartis-je, à la façon dont les parties du visage, bouche, nez, yeux, oreilles, en sont des parties? ou bien à la façon dont les parties du lingot d'or ne diffèrent en rien les unes des autres, ni du tout, sinon en ce qu'elles sont, ou grandes, ou petites?

— Pour moi, Socrate, c'est évidemment de la première façon, [e] comme il en est des parties du visage par rapport au visage entier.

— Mais, s'il en est ainsi, repartis-je, est-ce qu'en outre les hommes ont en partage ces parties de la vertu, les uns celle-ci, les autres celle-là? ou bien, au cas où précisément tel en aurait une en partage, est-ce forcé qu'il possède sans exception toutes les autres?

— En aucune façon, dit-il, puisqu'il y en a beaucoup qui sont courageux, mais qui ne sont pas justes, beaucoup inversement qui sont justes, mais qui ne sont pas avisés.

— C'est donc, n'est-il pas vrai? repris-je, que ce sont là des parties de la vertu: [330a] prudence [*sophia*¹¹], courage.

— Tout ce qu'il y a de plus vrai, assurément! dit-il; et même la prudence [*sophia*] est la plus importante de ces parties.

— Chacune d'elles, d'autre part, repartis-je, est, celle-ci une chose, celle-là une autre chose?

— Oui.

— Est-ce qu'en outre chacune d'elles n'a pas sa fonction propre, comme les parties du visage ont la leur? L'œil n'est pas ce que sont les oreilles, et sa fonction n'est pas non plus la même; pas davantage aucune des autres parties n'est ce qu'est une autre partie, ni sous le rapport de sa fonction, ni sous les autres rapports. Est-ce donc de cette façon aussi que les parties de la vertu ne sont pas, l'une ce qu'est une autre, [*b*] ni en elle-même, ni dans sa fonction? N'est-il pas de toute évidence qu'il en est ainsi, du moins s'il est vrai que le cas soit pareil à celui de notre exemple?

— Mais, Socrate, dit-il, il en est bien ainsi!

— Donc, aucune des parties de la vertu, repartis-je, autre que la connaissance, n'est ce qu'est la connaissance, aucune non plus autre que la justice, n'est ce qu'est la justice, pas non plus ce qu'est le courage, ou encore, ce qu'est la sage modération, pas davantage ce qu'est la piété.

— Non, dit-il.

La distinction des vertus et leur ressemblance. (330b - 332a)

Socrate: Eh bien! allons, repris-je, examinons en commun ce qu'est chacune d'elles. Procédons, pour commencer, de la façon que voici: [*c*] la justice est-elle une chose déterminée, ou n'est-elle aucune chose déterminée? Mon avis à moi, vois-tu, c'est qu'elle est une chose déterminée. Et le tien quel est-il?

Protagoras: C'est aussi le mien, répondit-il.

— Mais quoi? Si l'on nous demandait à toi et à moi: «Dites-moi donc, Protagoras et toi, Socrate, cette chose-là que tout à l'heure vous nommiez: la justice, cette chose est-elle, considérée en elle-même, juste ou bien injuste?» Moi, je lui répondrais que c'est une chose juste. Quel serait ton vote, à toi? le suffrage que tu déposerais serait-il pareil au mien, ou bien autre?

¹¹ On ne comprend pas bien pourquoi Robin traduit ici *σοφία* par «prudence» — qui rend traditionnellement *phronêsis* —. Chambry et Cousin donnent «sagesse», Ildefonse «savoir».

— Le même que le tien, répondit-il.

— De sorte, dirais-je pour ma part à celui qui pose la question, que la qualité de la justice, cette qualité c'est d'être quelque chose de juste. *[d]* Mais serait-ce aussi ta réponse?

— Oui, dit-il.

— Et si, après cela, il nous demandait: «Mais la piété, dites-vous que c'est une certaine vertu?» Nous le dirions, si je m'en crois.

— Oui, dit-il.

— «Donc vous dites aussi que c'est une chose déterminée?» Le dirions-nous, ou non?

— Cela encore, je l'affirme avec toi.

— «Mais cette chose, considérée en elle-même, dites-vous que sa qualité, ce soit d'être impie? ou bien que, d'être pie, ce soit là sa qualité?» Pour ma part, ajoutai-je, je m'indignerais de cette question: «Ne blasphème pas, bonhomme! lui dirais-je: *[e]* difficilement, à coup sûr, que pourrait-il y avoir d'autre qui fût chose pie, si la piété, au moins en elle-même, ne devait pas être chose pie?» Et toi, ta réponse ne serait-elle pas la même?

— Hé oui! absolument, dit-il.

— Et si, après cela, notre questionneur nous disait: «Comment donc vous exprimiez-vous un peu auparavant? Vous aurais-je entendus de travers? Vous disiez, m'a-t-il semblé, que le rapport mutuel des parties de la vertu est celui-ci: l'une d'elles n'est pas ce qu'est une autre.» «À certains égards tu n'as pas entendu de travers, lui répondrais-je; mais, en croyant que c'est moi qui ait dit cela, sur ce point tu n'as pas bien entendu! *[331a]* Elle est de Protagoras que voici, cette réponse-là, et c'est moi qui posais la question.» «Protagoras, dirait-il cependant (je suppose), est-ce vrai, ce que dit ce gaillard? Tu prétends que chacune des parties de la vertu n'est pas ce qu'est une autre partie? Ce langage est-il le tien?» Que lui répondrais-tu?

— J'en tomberais forcément d'accord, Socrate, dit-il.

— Mais, cela accordé, que lui répondrons-nous, Protagoras, s'il poursuit son interrogatoire? «La piété n'est donc pas ce qu'est une chose juste; pas davantage la justice n'est ce qu'est une chose pie, mais ce qu'est du non-pie, et la piété de son côté est ce qu'est du non-juste: est-elle alors cependant de l'injuste et la justice, de l'impie?» *[b]* Qu'allons-nous lui répondre? Parlant au moins pour mon compte personnel, je dirais, moi, et que la justice est chose pie, et que la piété est chose juste; parlant d'autre part (si tu me dis de le faire) pour ton compte à toi, ce sont ces mêmes choses que je répondrais: que, ou bien la qualité d'être juste est identique à la qualité d'être pieux, ou bien tout ce qu'il y a de plus semblable; et que rien, plus que la justice, n'est ce qu'est piété; rien, plus

que la piété, n'est ce qu'est justice. Eh bien! à toi de voir si tu m'interdis de répondre ainsi, ou si tu partages mon opinion.

— [*c*] Mon opinion est, Socrate, dit-il, que la chose n'est pas tout à fait à ce point dépourvue de complexité, qu'il soit possible de convenir que la justice est chose pie et la piété chose juste. Mon opinion est au contraire qu'il y a là-dedans quelque différence. Mais cela, ajouta-t-il, n'est-il pas indifférent? Admettons en effet, si tu y tiens, que justice soit chose pie et piété, chose juste!

— Ne me demande pas de l'admettre! repartis-je. Je n'ai que faire en effet de mettre à l'épreuve des «si tu y tiens», des «si c'est ton opinion», mais un «toi» et un «moi»; et, quand je dis ce «toi» et ce «moi», c'est qu'il n'y a pas de meilleur moyen, je crois, de mettre notre argumentation à l'épreuve, [*d*] sinon d'en éliminer les «si»!

— Au fait, il est bien sûr, reprit-il, que justice a du rapport avec piété; et en effet n'importe quoi a du rapport avec n'importe quoi d'une manière ou d'une autre: ainsi, il y a une façon pour le blanc d'avoir du rapport avec le noir, pour le dur d'en avoir avec le mou, et pour tout ce que l'on considère encore comme ayant la plus grande contrariété réciproque; ces choses aussi, dont nous disions autrefois qu'elles ont une fonction différente et que l'une n'est pas ce qu'est l'autre, les parties du visage, ont de quelque manière que ce soit du rapport et sont l'une ce qu'est une autre. [*e*] En somme, de cette façon-là, on prouverait, si l'on voulait, que toutes choses, sans exception, sont semblables entre elles. Il n'est pas légitime pourtant d'appeler semblables des choses qui sur un point se ressemblent, pas légitime non plus d'appeler dissemblables des choses qui se différencient sur un point, quelque minime que soit d'ailleurs le point sur lequel elles se ressemblent, ou diffèrent.

— (J'étais déconcerté:) Est-ce que effectivement, lui dis-je, la justice et la piété sont à tes yeux dans une telle relation qu'elles n'aient entre elles qu'un point minime de ressemblance?

— [*332a*] Non pas telle tout à fait, répondit-il; d'autre part, pas non plus pourtant telle que tu me parais le croire.

Difficultés résultant de la notion de contrariété. (332a - 333b)

Socrate: Mais en vérité, repris-je, puisque tu me parais répugner à cette idée, abandonnons-la, et, dans ce que tu disais, examinons un autre point, celui-ci: il existe une chose que tu appelles «déraison»?

Protagoras: Oui.

— À cette chose, la prudence [*sophia*] ne s'oppose-t-elle pas complètement?

— C'est aussi mon avis, dit-il.

— Or, est-ce que, dans le cas où des hommes agissent avec rectitude et de façon utile, les hommes qui agissent ainsi se conduisent, selon toi, avec sagesse [*sôphrosunê*¹²], ou bien est-ce le contraire?

— Ils se conduisent, dit-il, avec sagesse.

— [*b*] Mais c'est en vertu de la sagesse qu'ils se conduisent sagement?

— C'est forcé!

— Mais ceux qui agissent sans rectitude, n'agissent-ils pas d'une façon déraisonnable et ne se conduisent-ils pas sans sagesse?

— Je partage ton opinion, dit-il.

— Agir déraisonnablement est donc le contraire d'agir sagement? (Il en tombait d'accord.) C'est ainsi n'est-ce pas, que, si un acte est conditionné par de la force, il est fortement accompli? conditionné par de la faiblesse, faiblement? (C'était son avis.) Et, s'il s'accompagne de vitesse, l'acte est vite accompli? s'il s'accompagne de lenteur, lentement? (Il disait que oui.) [*c*] Et, finalement, ne sera-ce pas toujours un même principe qui conditionnera l'acte qui s'accomplit de la même manière? le principe contraire, l'acte qui s'accomplit d'une manière contraire? (C'était aussi son avis.) Eh bien, voyons! repris-je, y a-t-il quelque chose qui soit du beau? (Il en convenait.) Y a-t-il à cela d'autre contraire que le laid?

— Il n'y en a pas.

— Mais quoi? n'y a-t-il pas quelque chose qui soit du bien?

— C'est sûr!

— Y a-t-il à cela d'autre contraire que le mal?

— Il n'y en a pas.

— Quoi encore? Y a-t-il quelque chose qui soit l'aigu dans la voix?

— Oui, disait-il.

— À cela y a-t-il un autre contraire que le grave? (Il répondait que non.) Ainsi donc, n'est-ce pas, [*d*] pour chacun des contraires il n'existe qu'un seul contraire, et non plusieurs. (Il en tombait d'accord avec moi.) Allons! repris-je, faisons maintenant le compte des points sur lesquels nous nous sommes mis d'accord. Ne nous sommes-nous pas mis d'accord pour penser que chaque contraire a un seul contraire, et non plusieurs?

— Nous nous le sommes accordé.

— Que la contrariété dans les actes s'explique par des principes d'action contraires? (Il le reconnaissait.) Cette contrariété dans les actes, nous nous

¹² Sagesse pratique. (N.d.É.)

sommes mis d'accord pour la trouver entre une action déraisonnable et une action sage? (Il le reconnaissait.) Que l'action sage est une action conditionnée par de la sagesse? une action déraisonnable, conditionnée par de la déraison? [e] (Il en convenait avec moi.) Ainsi donc, s'il est vrai qu'il y ait contrariété dans les actes, ces actes devront être conditionnés par des principes contraires?

— Oui.

— Or ces actes sont conditionnés, l'un par la sagesse, l'autre par la déraison?

— Oui.

— De façon contraire?

— Oui, tout à fait!

— Donc, par des principes qui sont contraires?

— Oui.

— Déraison, pour conclure, n'est-ce pas le contraire de sagesse [*sôphrosunê*]?

— C'est évident.

— Mais ne te souviens-tu pas qu'auparavant nous nous étions mis d'accord pour dire que déraison est contraire de prudence [*sophia*]? (De quoi il s'accordait avec moi.) Et qu'un contraire a un seul contraire?

— Je le reconnais.

— De laquelle donc de ces deux propositions, Protagoras, [333a] faut-il que nous soyons quittes? De celle qui affirme qu'un contraire a un seul contraire? ou de cette autre dans laquelle il était dit que prudence est distincte de sagesse; et, d'autre part, que chacune d'elles est une partie de la vertu; puis, en outre du fait d'être distinctes, qu'elles sont dissemblables aussi, en elles-mêmes aussi bien que dans leur fonction, de la même manière que les parties du visage? De laquelle, dis-je, de ces deux propositions faut-il donc que nous soyons quittes? Il n'est pas en effet très harmonieux de les formuler toutes deux ensemble! Car elles ne sont point concertantes et ne s'accordent pas non plus entre elles: [b] effectivement, comment seraient-elles concertantes, s'il est vrai du moins qu'un contraire a forcément un seul contraire, et non plusieurs, et que, d'autre part, entre l'unité de la déraison et, à la fois, la prudence, puis encore la sagesse, il y a une contrariété évidente? N'est-ce pas vrai, Protagoras? dis-je; ou bien en est-il autrement, d'une façon quelconque? (Il l'accorda, et bien à contre cœur!) Alors serait-ce une chose unique, que la sagesse et la prudence? Antérieurement, il nous était apparu, d'un autre côté aussi, que la justice et la piété étaient bien près de pouvoir être une même chose. Allons, Protagoras! Ne perdons pas courage, mais examinons à fond ce qui reste encore!

Rapports de la sagesse avec la justice: le bon et l'utile. (333c - 334c)

Socrate: [c] Est-ce qu'un homme qui commet l'injustice est sage, à ton avis, de commettre l'injustice?

Protagoras: J'aurais honte pour ma part, Socrate, d'accorder cela, quoiqu'il y ait, à vrai dire, beaucoup de gens pour l'affirmer!

— Est-ce donc à ces gens-là, repris-je, que je m'adresserai, ou bien à toi?

— Commence, si tu le désires, répondit-il, par mettre en discussion la thèse qui est celle du grand nombre.

— Mais, à moi, cela m'est indifférent! pourvu seulement que tu me répondes si tel est en fait, ou non, ton avis à toi; car c'est la thèse que, pour ma part, je soumets principalement à examen. Il est probable cependant que c'est moi-même, moi qui pose les questions, qui y suis aussi soumis, en même temps que celui qui y répond. [d] (Au début, Protagoras faisait des manières, alléguant en effet que la question était épineuse. Ensuite il céda pourtant et convint de répondre.) Allons! dis-je, revenons à ma question initiale et réponds-y: es-tu d'avis que l'on puisse être sage quand on commet l'injustice?

— Admettons-le, dit-il.

— Et par «être sage», tu entends «être bien sensé»?

— Oui.

— Et par «être bien sensé», tu entends «bien délibérer» sur l'injustice que l'on commet?

— Admettons-le, dit-il.

— Quand y a-t-il bonne délibération? demandai-je, est-ce si l'on fait une bonne affaire en étant injuste? ou si on en fait une mauvaise?

— C'est si l'on fait une bonne affaire.

— Dans ce cas, tu declares qu'il y a des choses qui sont bonnes?

— Je le déclare.

— Mais, repris-je, ces choses sont-elles bonnes, qui sont utiles aux hommes?

— Oui, oui, par Zeus! répondit-il; [e] quand bien même elles ne sont pas utiles aux hommes, moi je les appelle bonnes!

(Protagoras, me semblait-il, s'exaspérait déjà, il s'agitait, il s'était mis en ligne pour répondre. Mais, quand je me fus aperçu qu'il était en un tel état, avec précaution je lui demandai, en douceur:)

— [334a] Parles-tu, dis-je, Protagoras, de choses qui ne sont utiles à aucun homme? ou bien de choses qui n'ont absolument aucune utilité, et les choses de cette sorte, les qualifies-tu de bonnes?

— Nullement, dit-il. Je sais au contraire fort bien qu'il y en a des quantités qui sont nuisibles pour des hommes: aliments, boissons, drogues et des milliers d'autres substances, tandis qu'il y en a en vérité qui leur sont utiles; que des substances qui, pour des hommes, ne sont ni nuisibles ni utiles, le sont pour des chevaux; que telles le sont seulement pour des bœufs, telles autres pour des chiens; que certaines, qui n'ont pour aucun de ces êtres un intérêt quelconque, en ont un d'autre part pour des arbres; que, parmi ces dernières, les unes sont bonnes pour les racines de l'arbre, les autres mauvaises pour les pousses: [b] ainsi le fumier, qui fait du bien aux racines de tous les végétaux quand on le leur applique, en revanche, si l'on veut l'appliquer aux drageons et aux jeunes branches, fait dépérir tout cela; je sais encore que l'huile, bien qu'elle soit funeste à tous les végétaux sans exception et, pour le poil du reste des animaux, sauf de l'homme, ce qu'il y a de plus contraire, est d'autre part salutaire à celui de l'homme et à son corps en général. Ainsi, le bien varie dans sa coloration et prend de multiples formes, à tel point que, à se borner au cas de l'homme, une même substance, qui est bonne pour les parties externes de son corps, [c] celle-là est tout ce qu'il y a de plus mauvais pour les parties internes: c'est la raison pour laquelle les médecins défendent tous aux malades l'usage de l'huile dans ce qu'ils ont à manger, sauf en très petite quantité, juste pour éteindre la répugnance qui, à l'occasion des aliments et des plats cuisinés, s'attache aux sensations nasales.

III. Épisode: 1. Socrate menace de rompre l'entretien. (334c - 335c)

Socrate: Or, quand il eut parlé en ces termes, les assistants se confondirent en bruyantes félicitations sur la beauté de son langage. «Protagoras, dis-je alors, il se trouve, que je suis un homme sans mémoire, [d] et, si l'on m'en dit trop long, j'oublie quel est l'objet de l'entretien! Il en est donc comme si je me trouvais être un peu sourd: tu croirais devoir parler plus haut, si tu avais à t'entretenir avec moi, que tu ne fais avec les autres. De même aussi, à cette heure, puisque tu es tombé sur un homme qui n'a pas de mémoire, par égard pour moi, taille sur tes réponses, et, si je dois te suivre, fais-les plus courtes!

Protagoras: En quel sens alors, m'invites-tu à faire des réponses courtes? Dois-je te les faire, dit-il, plus courtes qu'il ne faut?

— Nullement, répliquai-je...

— [e] De la longueur qu'il faut, cependant? dit-il.

— Oui, répondis-je.

— Est-ce, maintenant, de la longueur jugée par moi nécessaire, est-ce de cette longueur que devront être mes réponses? ou bien d'une longueur dont tu seras juge?

— En tout cas, j'ai ouï dire, repartis-je, que tu es capable d'enseigner à autrui un talent que tu possèdes personnellement, celui, sur le même sujet, de parler longuement s'il te plaît, au point même de n'être jamais à court d'éloquence, [335a] et, inversement, de parler si brièvement qu'il n'y eût personne à s'exprimer avec une brièveté supérieure! Donc, si tu dois t'entretenir avec moi, use de la deuxième méthode, celle de la brève parole.

— Socrate, dit-il, nombreux sont déjà les hommes en face desquels, pour des luttes oratoires, je suis entré en lice; et, si j'avais fait ce que tu me demandes de faire, si j'avais pris part au débat selon la méthode que mon contradicteur m'aurait demandé de suivre dans ce débat, je ne me serais pas montré meilleur que personne, et le nom de Protagoras n'aurait pas grandi parmi les Grecs!

Pour moi, comprenant qu'il n'avait pas été lui-même bien content de ses réponses antérieures [b] et que, sans doute, il n'acceptait pas de bonne grâce de tenir dans la conversation le rôle de répondant, je jugeai que ce n'était plus mon affaire d'être présent à ces colloques-là. «Mais, Protagoras, lui dis-je, il est bien certain, que, moi non plus, je ne mets point d'insistance à vouloir que notre entretien se déroule d'une manière différente de celle que tu juges bonne! Cependant, le jour où je m'entretiendrai avec toi, ce sera celui où, toi, tu voudras bien t'entretenir avec moi de façon que je puisse te suivre! Toi en effet, comme on le dit à ton sujet et comme tu le proclames toi-même, tu es capable de mener une discussion selon la méthode de longue parole, aussi bien que selon celle de brève parole, [c] car tu es un habile homme! tandis que moi, ces longueurs, elles me rendent impuissant à discuter, quel que soit mon désir d'en être capable. Toi qui peux faire l'un comme l'autre, c'était pourtant ton devoir de ne pas me refuser cette concession, pour que nous puissions discuter ensemble. Mais, pour l'instant, puisque tu n'y consens pas, puisque je n'ai pas le temps et que je ne serais pas capable de rester là auprès de toi tandis que tu prolonges tes longs discours (oui, j'ai quelque part où je dois aller!), je m'en vais, bien que, probablement, il n'eût pas été pour moi sans agrément de t'entendre, même dans ceux-là!»

2. Interventions successives: A) de Callias; (335c - 336b)

En même temps que je disais cela, je me levais pour partir. Déjà je suis levé, [d] quand, de la main droite, Callias me saisit, tandis que, de la gauche, il s'accrochait à ce manteau de bure que j'ai sur moi: «Socrate, me dit-il, nous ne te laisserons pas t'en aller; car, si tu partais, nos conversations ne se dérouleraient plus semblablement! Je te demande donc de rester là auprès de nous, vu qu'il n'y a rien où je puisse, moi, trouver plus d'agrément qu'à vous

entendre discuter, Protagoras et toi; mais c'est pour toi une grâce à nous faire, à nous tous!» J'étais debout et déjà j'allais sortir: «Fils d'Hipponicos, lui dis-je, je ne cesse pas, quant à moi, d'admirer quel amour tu as du savoir [*philosophia*]; mais, à cette heure même, je le loue et il me charme, [*e*] au point que je souhaiterais te faire ce plaisir, si c'était une chose possible que tu me demandais! Or, à cette heure, ce serait comme de me demander de suivre Crison d'Himère, coureur en pleine forme, ou de rivaliser avec un des concurrents, soit de la longue course, soit de la course d'un jour, aussi bien que de le suivre. [336a] Je te répondrais que, beaucoup plutôt que toi, c'est moi qui me demande à moi-même de me mettre au pas de ces coureurs, mais que, faute d'en être en effet capable, je ne le fais point! Si pourtant tu as quelque désir de nous voir courir côte à côte, Crison et moi, c'est à lui qu'il faut que tu demandes de la condescendance à mon égard; car, moi, je ne puis pas courir vite, tandis que, lui, il peut courir lentement! Donc, si tu as envie d'entendre un entretien de moi avec Protagoras, demande à celui-ci de me répondre, maintenant encore, comme il avait commencé de me répondre: brièvement et rien qu'aux questions que je lui pose; [*b*] sinon, quel sera le caractère des entretiens? Quant à moi, en effet, je croyais que c'était une chose de se réunir entre soi pour s'entretenir, et une autre, de parler comme un orateur devant l'Assemblée du Peuple!

Callias: Tu le vois bien pourtant, Socrate, repartit *Callias*: ce que dit Protagoras semble juste, quand il réclame qu'il lui soit permis de discuter comme il le souhaite, et, que réciproquement, il te soit permis, à toi, de le faire comme cela te plaira.

B) d'Alcibiade et de Critias; (336b - e)

Mais Alcibiade l'interrompt:

Alcibiade: Ce n'est pas cela qu'il faut dire, *Callias*! En effet, Socrate que voici accorde que la longue parole, ce n'est point son affaire, et, pour cela, il cède le pas à Protagoras; [*c*] mais, pour ce qui est d'être capable de s'entretenir avec quelqu'un, en sachant donner ses raisons et accueillir celles de l'autre, ce serait merveille, je crois, que là-dessus Socrate cédât le pas à personne. Après tout, que Protagoras accorde à Socrate, même seulement qu'il ne le vaut pas dans la discussion, Socrate s'en contente; mais, si Protagoras revendique pour lui-même un égal talent, alors, qu'il s'entretienne avec Socrate par questions et réponses, sans prolonger par un long discours sa réponse à chaque question esquivant le coup que lui ont porté les arguments, [*d*] et, au lieu de consentir à justifier ce qu'il dit, le tirant en longueur jusqu'à ce que la plupart des auditeurs aient chance d'avoir oublié quel était l'objet de la question! Ah! pour Socrate, je me porte garant en effet que, lui, il ne l'oubliera pas, en dépit de ses facétieuses déclarations sur son manque de mémoire! Ce que dit Socrate est donc, à mon

avis, ce qu'il y a de plus raisonnable; car il est nécessaire que chacun mette en lumière ce qui est son sentiment personnel.

Après Alcibiade, ce fut, je crois bien, Critias qui parla:

Critias: Prodicos et Hippias, dit-il, mon avis est que Callias est terriblement favorable à Protagoras, [e] et qu'Alcibiade, de son côté, veut le succès pour ce vers quoi va son inclination! Mais nous, au parti pris de chacun d'eux nous ne devons pas nous associer, ni en faveur de Socrate, ni en faveur de Protagoras, mais leur adresser, à tous les deux ensemble, notre commune prière, juste à moitié, de ne pas dissoudre la réunion!

C) de Prodicos; (337a - c)

[337a] À ces paroles de Critias, voici ce que répondit Prodicos:

Prodicos: À mon avis, Critias, tu as raison, dit-il, de parler ainsi. Il faut en effet, quand on assiste à de pareils débats, accorder aux deux interlocuteurs ensemble une audience commune, mais non point égale. Ce n'est point en effet même chose; car c'est à tous les deux indistinctement qu'il faut donner cette commune audience, et il ne faut pas en donner à chacun des deux une part égale, mais une part plus grande à celui qui a plus de savoir, une part plus petite à celui qui est plus ignorant. Ce que je réclame de vous, et personnellement, Protagoras et Socrate, c'est que vous conveniez [b] d'engager entre vous, sur les thèses en présence, une discussion, mais non pas une dispute: discuter, c'est en effet ce que font les amis avec leurs amis et par bienveillance; la dispute, d'autre part, est le fait de gens qui ont des dissentiments et même de l'hostilité les uns à l'égard des autres. C'est en outre de cette manière que notre réunion atteindrait la perfection. Car vous qui parlez, c'est de l'estime que vous trouverez chez nous qui vous écoutons, mais non pas des louanges; car l'estime existe, sans tromperie, dans l'âme des auditeurs, tandis que la louange est dans les paroles, souvent contrairement à ce qu'ils pensent, et menteuse. [c] Et, d'un autre côté, nous, les auditeurs, nous en éprouverons de cette manière la joie la plus vive, mais non point du plaisir; car la joie, il est possible de l'éprouver en s'instruisant et en participant à l'intellection, par la pensée toute seule; tandis que le plaisir, on peut l'éprouver en mangeant ou à l'occasion de quelque autre émotion agréable, par le corps tout seul.

Ces paroles de Prodicos obtinrent l'approbation d'un grand nombre des assistants.

D) et d'Hippias. (337c - 338b)

Après Prodicos, ce fut le docte [sophos] Hippias qui parla:

Hippias: Vous autres, dit-il, qui êtes ici présents, je considère, moi, que vous êtes tous, sans exception, d'un même sang, d'une même famille, d'une même partie, en vertu de la nature, non en vertu de la loi. [d] Car c'est par nature que le semblable est apparenté au semblable, tandis que la loi, qui est une souveraine pour les hommes, impose par la force nombre de choses contrairement à la nature. Or il serait honteux à nous, qui connaissons la nature des choses et sommes les plus savants des Grecs, à nous qui nous sommes, à ce titre même, réunis aujourd'hui dans ce qui est pour la Grèce le prytanée même de la science, et dans cette maison qui, pour la Cité elle-même, est la plus illustre et la plus prospère, honteux à nous [e] de n'y rien mettre au jour qui soit digne de cette dignité; mais, pareils à ceux des hommes qui ont le moins de valeur, d'être en dissentiment les uns à l'égard des autres. Ainsi donc, et je vous demande, et je vous conseille, Protagoras, Socrate, de vous rencontrer à mi-chemin, comme si nous agissions en arbitres vous amenant à un arrangement: [338a] à toi, Socrate, de ne pas chercher cette forme stricte des entretiens, avec son excès de brièveté, si cet excès n'est pas agréable à Protagoras, mais plutôt de te laisser aller et de détendre la bride de ta parole, afin qu'elle ait à nos yeux plus de majesté et plus d'élégance; à toi, Protagoras, de ne pas, inversement, larguer tous les cordages de ta voile, et, te laissant aller au vent favorable, t'enfuir vers la haute mer de l'éloquence et perdre la terre de vue! À tous deux ensemble, je vous demande et vous conseille au contraire de faire une coupure par le milieu. Procédez donc de la sorte, et, croyez-m'en, faites choix d'un maître du jeu, d'un épistate, d'un prytane, [b] qui sera pour chacun de vous le gardien de la juste mesure, quant à la longueur de vos discours à chacun.

Intermède. I. Socrate assume le rôle de répondant. (338b - e)

Socrate: Ce langage plut à l'assistance et fut loué par tout le monde. En même temps que Callias affirmait que je ne m'en irais pas, on me demandait de choisir un épistate. «Mais, dis-je, il y a incorrection à faire choix d'un juge-arbitre du débat. Ou bien, en effet, celui qui aura été choisi nous sera inférieur, et ce ne serait pas à bon droit que l'inférieur présiderait ceux qui lui sont supérieurs; ou bien, il sera pareil à nous, et de la sorte, il ne nous présidera pas non plus à bon droit, car celui qui est pareil à nous agira aussi pareillement, [c] si bien que le choix en aura été superflu! Après tout, c'est votre intention de choisir quelqu'un qui vous soit supérieur: alors, en vertu de la vérité, il vous est impossible, si je m'en crois, de choisir quelqu'un qui soit plus savant que Protagoras ici présent. Que, d'autre part, vous fassiez un choix qui ne serait en rien meilleur, mais que vous prétendriez être tel, alors cela aussi se tournera en malhonnêteté à l'égard de Protagoras, de lui donner un président, comme à quelqu'un qui ne compte pas! Car, pour ce qui me concerne, cela est indifférent... Voici cependant ce que j'accepte de faire pour que, ce qui vous tient à cœur, se poursuivent les débats de cette réunion: si Protagoras ne

souhaite pas répondre, [d] alors que ce soit lui qui interroge; de mon côté, je lui répondrai, et, en même temps, j'essaierai de lui montrer de quelle façon, selon ce que j'affirme, doit répondre le répondant; puis, quand j'aurai répondu à toutes les questions qu'il lui aura plu de me poser, qu'à son tour il me soumette pareillement ses raisons. Mais alors, s'il semble peu disposé à répondre sur la question seule qui lui est posée, ce sera vous et moi qui, en commun, lui demanderons ce que précisément vous me demandiez tout à l'heure, de ne pas porter un coup fatal à notre réunion. [e] Voilà la raison pour laquelle il n'y a pas du tout besoin qu'il y ait un président. Mais c'est vous tous, en commun, qui présiderez.» Ce fut l'avis général de procéder ainsi. Cela ne faisait pas du tout l'affaire de Protagoras; il fut néanmoins forcé de consentir à interroger, et, quand il aurait convenablement interrogé, à donner en retour ses raisons par de courtes réponses.

1. Le commentaire critique des poètes: (338e - 339a)

Or, voici à peu près comment il commença à interroger:

Protagoras: J'estime, moi, Socrate, dit-il, que, pour un homme, une part très importante de la culture consiste à être versé dans la connaissance de la poésie. [339a] Or, cela réside dans la capacité que l'on a de comprendre, à propos des choses qu'ont dites les poètes, quelles sont celles qu'ils ont, ou non, exprimées comme il fallait, de savoir faire la distinction et en rendre raison quand on est interrogé. Naturellement aussi, ma question portera maintenant sur le sujet même dont toi et moi nous discutons tout à l'heure, la question de la vertu, mais, ce sera la seule différence, en la transposant sur le terrain de la poésie.

» Simonide¹³ en effet dit quelque part, s'adressant à Scopas¹⁴, le fils de Créon le Thessalien: [b] *devenir un homme accompli, véritablement, c'est d'un côté chose difficile: solidement établi des mains, des pieds et de l'esprit, un ouvrage impeccable...* Tu connais la chanson, ou dois-je te la réciter en entier?

Socrate: Ce n'est pas du tout nécessaire, répondis-je: je la connais en effet, il se trouve que c'est une chanson dont je me suis pas mal occupé.

— Parfait! dit-il. Mais, à ton avis, comment juges-tu du contenu du poème? est-il, ou non, bien fait et juste?

— Tout à fait bon et juste! répondis-je.

— Juges-tu bien fait un poème quand le poète se contredit lui-même?

¹³ Poète lyrique (~556 - ~467). (N.d.É.)

¹⁴ C'était un tyran à la cour duquel était venu séjourner le poète. (N.d.T.) À ne pas confondre avec le sculpteur du même nom. (N.d.É.)

— Non, repartis-je un tel poème n'est pas bien fait.

— Alors, reprit-il, vois mieux les choses!

— [c] Mais, mon bon, je les ai considérées avec toute l'attention voulue!

— Tu sais donc, reprit-il, que dans la suite du poème, il dit à un endroit: *Je ne le tiens par non plus pour être dans le ton, le mot de Pittacos¹⁵, quoique ce soit le dit d'un homme sage: Il est malaisé, disait-il, d'être un brave homme.* Réfléchis-tu que c'est le même homme qui s'exprime ainsi, et qui, auparavant, s'exprimait comme auparavant on l'a vu?

— Je le sais fort bien! répondis-je.

— Mais, à ton avis, ceci s'accorde-t-il avec cela?

— Selon moi, c'est évident (en même temps, j'avais peur toutefois que son affirmation n'eût quelque fondement!); évidence, ajoutai-je, qui cependant n'existe pas pour toi?

— [d] Comment en effet jugerais-je que s'accorde évidemment avec lui-même l'homme qui exprime à la fois ces deux idées: celui qui a commencé par dire, pour son compte, que *devenir un homme véritablement accompli, c'est chose difficile*, et qui, sans avoir beaucoup avancé dans la suite de son poème, a déjà oublié cela, puisqu'il blâme chez Pittacos ce qu'il a dit lui-même, savoir qu'*il est malaisé d'être un brave homme*, et déclare ne pas accepter de la part de celui-ci le langage qu'il a lui-même tenu! Or, quand on blâme celui qui dit les mêmes choses qu'on dit soi-même, c'est soi-même que l'on blâme; en sorte que le langage qu'on a tenu n'est manifestement pas juste, ou bien la première fois, ou bien la seconde.

2. Prodicos est consulté: le sens des mots. (339d - 342a)

Socrate: Ces paroles de Protagoras suscitèrent chez un grand nombre des assistants une bruyante et louangeuse approbation. [e] Quant à moi, au premier abord, comme si j'avais été frappé par un fort pugiliste, je n'y voyais plus clair, j'étais pris de vertige, d'entendre Protagoras parler ainsi et les autres l'en applaudir à grand bruit! Ensuite (afin, pour te dire la vraie vérité, de me donner le temps d'examiner quelle était la pensée du poète), je me tourne vers Prodicos et c'est à lui que j'en appelle: «Prodicos, lui dis-je, Simonide est ton compatriote, [340a] il est juste que tu lui portes secours; et, lorsque j'en appelle à toi, je me fais l'impression de parler comme Homère, quand le Scamandre, cerné par Achille, en appelle au Simois en ces termes: *Cher frère, unissons-nous tous deux pour contenir la force de cet homme!* Or, moi aussi, j'en appelle à toi pour que Protagoras n'aille pas *mettre à bas* Simonide! Car, bien évidemment, le

¹⁵ Pittacos de Mytilène (vers ~650 - ~570), l'un des Sept Sages. Cf. 343a. (N.d.É.)

redressement en faveur de Simonide exige le concours de ce divin savoir, [b] qui te permet de distinguer les sens différents de «vouloir» et de «désirer», sans parler de quantité de belles distinctions que tu disais tout à l'heure. Examine à présent si tu es du même avis exactement que moi: il n'est pas évident en effet que Simonide se contredise lui-même; car (c'est à toi de nous en faire préalablement connaître ton sentiment), ton opinion est-elle que «devenir» soit la même chose que «être»? ou bien en est-ce une autre?

Prodicos: Une autre chose, par Zeus! répondit Prodicos.

Socrate: Alors, repris-je, dans le premier passage Simonide n'a-t-il pas fait connaître son sentiment personnel, [c] à savoir que *devenir un homme accompli, véritablement, c'est d'un côté chose difficile...?*

Prodicos: Tu es dans le vrai! dit Prodicos.

Socrate: ...tandis que Pittacos, poursuivis-je, il le blâme, non pas, comme le croit Protagoras, en tant que l'idée exprimée par lui serait identique à la sienne, mais bien en tant que différente; car ce que disait Pittacos, ce n'est pas, comme Simonide, qu'il est malaisé de «devenir» un brave homme, mais de l'«être». Or, Protagoras, «devenir» et «être», à ce qu'affirme Prodicos ici présent, ne sont pas la même chose. Mais, si «être» n'a pas le même sens que «devenir», alors Simonide ne se contredit pas lui-même. [d] J'ajoute que bien d'autres gens, sans parler de Prodicos ici présent, assureraient probablement, avec Hésiode, qu'il est difficile de devenir un brave homme! Car en avant de la Vertu, dit-il, les Dieux ont placé la Sueur, mais, «une fois qu'on est parvenu à la cime, cette vertu, qui précisément est difficile, devient par la suite facile...» à posséder.

Prodicos m'avait écouté et, comme de juste, il loua mes paroles; mais Protagoras:

Protagoras: Ce redressement, Socrate, dit-il, est pour toi une pire faute que celle que tu redresses!

Socrate: C'est donc, Protagoras, que j'ai mal travaillé, à ce qu'il semble! repartis-je, [e] et je suis un plaisant médecin, puisque j'aggrave la maladie en la soignant!

Protagoras: C'est pourtant comme cela, dit-il.

Socrate: Enfin, explique-toi! repris-je.

Protagoras: Ce serait, répliqua-t-il, une énorme stupidité de la part du poète, de soutenir ainsi que la possession de la vertu est une petite affaire, alors que, de l'avis unanime, c'est tout de qu'il y a de plus difficile!

Socrate: Par Zeus! repartis-je, c'est fort à propos que Prodicos se soit trouvé à être présent à notre discussion, car il y a chance assurément, Protagoras, [341a] que la science de Prodicos soit une science divine, de haute

antiquité, soit qu'elle ait commencé avec Simonide, soit qu'elle ait plus d'ancienneté encore. Quant à toi, qui sais tant d'autres choses, cette science-là, il est visible que tu ne la possèdes pas de la façon dont moi, je la possède, pour avoir été l'élève du Prodicos en question; et maintenant, à mon avis, tu ne comprends pas que ce mot «*difficile*», Simonide ne l'a probablement pas pris dans le sens où, toi, tu le prends. C'est comme pour le mot «*redoutable*», sur lequel en toute occasion Prodicos me fait des remontrances, quand, faisant ton éloge (ou celui d'un autre), je dis: «Protagoras est un homme redoutablement savant!» [b] Il me demande si je n'ai pas honte d'appeler redoutables des choses qui sont bonnes, car ce qui est redoutable, me dit-il, est mauvais: personne en tout cas ne parle, à l'occasion, d'une «redoutable richesse», ni non plus d'une «redoutable paix», ou d'une «redoutable bonne santé»; mais on parle d'une «redoutable maladie», d'une «redoutable guerre», d'une «redoutable pauvreté», dans la pensée que ce qui est redoutable est mauvais. Il est donc possible que le mot «*difficile*», à son tour, soit pris par les gens de Céos, et par Simonide, soit au sens de «*mauvais*», soit en quelque autre sens que tu ne comprends point, toi. Ainsi donc, questionnons Prodicos, car, sur la langue de Simonide, il est légitime que ce soit lui qu'on interroge. [c] Par le mot «*difficile*», Prodicos, qu'est-ce que Simonide voulait dire?

Prodicos: Une chose mauvaise, répondit-il.

Socrate: Alors, poursuivis-je, voilà pourquoi aussi il blâme Pittacos de dire qu'il est malaisé d'être un brave homme, comme il ferait en lui entendant dire que c'est une mauvaise chose d'être un brave homme!

Prodicos: Mais que penses-tu, Socrate, reprit-il, que Simonide ait pu vouloir dire d'autre, sinon cela même, reprochant en outre à Pittacos de ne pas savoir, en sa qualité de Lesbien et d'homme élevé à parler une langue barbare, distinguer correctement le sens des mots?

Socrate: Eh bien! Protagoras, tu entends, repris-je, [d] ce que dit Prodicos ici présent? As-tu quelque objection à faire?

Protagoras: Il s'en faut assurément de beaucoup, dit-il, qu'il en soit ainsi, Prodicos. Quant à moi, je sais fort bien au contraire que, par «*difficile*», Simonide voulait dire ce que précisément, nous autres tous, nous voulons dire par là, non point une chose mauvaise, mais bien ce qui n'est pas facile, mais bien ce qui s'obtient au prix de beaucoup d'efforts!

Socrate: Eh bien! moi aussi, Protagoras, je pense, dis-je, que c'est ce que Simonide a voulu dire; que Prodicos lui-même le sait fort bien, mais qu'il s'amuse et se met en tête de t'éprouver pour voir si tu seras capable de défendre ta propre thèse. Que Simonide effectivement n'entend pas «*difficile*» au sens de «*mauvais*», [e] on en a un indice significatif dans la phrase qui suit immédiatement, et où il dit: «*Seul un Dieu aurait ce privilège...*» Ce n'est pas, bien certainement, en voulant dire justement qu'il est mauvais d'être un brave

homme, qu'ensuite il aurait présenté cela comme n'appartenant qu'à un Dieu, qu'il aurait fait de cela un privilège pour la seule Divinité! Prodicos, en effet, qualifierait alors Simonide d'homme sans retenue et tout à fait indigne d'être de Céos! Au surplus, quelle est, à mon avis, la pensée de Simonide dans cette chanson, j'accepte de te la dire, [342a] s'il te plaît de mettre ma valeur à l'épreuve dans la connaissance de la poésie, selon l'expression même dont tu t'es servi. Mais, en cas que tu le souhaites, c'est toi que j'écouterai.

Or donc, en m'entendant lui tenir ce langage:

Protagoras: À toi de parler, Socrate, si tu le désires, me dit-il.

À quoi m'invitèrent avec insistance Prodicos comme Hippias, et le reste de la compagnie.

II. Commentaire suivi du poème de Simonide par Socrate. (342a - d)

Socrate: Eh bien! commençai-je, mon sentiment à moi sur la chanson de Simonide, je vais m'efforcer de vous l'exposer. En fait, c'est en Crète et à Lacédémone que l'amour du savoir est le plus ancien et le plus répandu chez les Grecs [b] et c'est là que, sur la terre, il y a le plus grand nombre de sophistes. Mais ces gens-là le nient et se déguisent en ignorants, afin que la supériorité de leur savoir, par rapport au reste des Grecs, n'apparaisse pas avec éclat (comme pour les sophistes dont parlait Protagoras); visant au contraire à passer pour supérieurs en fait de courage au combat, dans la pensée que, une fois connu le terrain propre de leur supériorité, c'est sur ce terrain-là, le terrain du savoir, que porterait l'effort de tous. De fait, en gardant secrète la supériorité en question, ils abusent complètement les «laconisants»¹⁶ qui existent dans nos cités. Ceux-ci se font leurs imitateurs, en s'arrachant les oreilles, [c] en se ceignant le poignet d'une bande de cuir, en pratiquant avec zèle les exercices gymniques, en portant des pèlerines courtes: avec l'idée que c'est par là précisément que les Lacédémoniens l'emportent sur le reste des Grecs! Les Lacédémoniens, de leur côté, quand ils souhaitent converser librement avec les sophistes qu'ils ont chez eux et que déjà ils s'impatientent d'avoir à converser avec eux en cachette, ils procèdent à l'expulsion des étrangers, aussi bien de ceux qui «laconisent» que de tout autre en visite chez eux; conversant ainsi avec leurs sophistes à l'insu des étrangers. En outre, ni eux, [d] ni les Crétois non plus, ne permettent à aucun jeune homme de s'en aller dans les autres pays, pour éviter qu'ils n'y désapprennent ce qui leur a été enseigné dans le leur. D'autre part, chez ces peuples, ce ne sont pas seulement les hommes qui ont une haute idée de la culture qu'ils ont reçue, ce sont aussi les femmes.

¹⁶ Les admirateurs de Sparte. (N.d.É.)

Les Sept Sages. (342d - 345d)

Socrate: Or voici comment vous pourriez reconnaître que je dis vrai et que les Lacédémoniens sont élevés on ne peut mieux par rapport à la philosophie et à l'art de parler: c'est que, si l'on veut s'entretenir avec le moins distingué des Lacédémoniens, [e] on commencera par lui trouver le plus souvent une évidente pauvreté de parole; puis ensuite, au hasard de la conversation, il aura décoché un propos qui compte, court et bien ramassé, à la façon d'un habile lanceur de javelot, au point que son interlocuteur fait l'effet de ne pas valoir mieux qu'un enfant! Aussi n'a-t-il pas manqué de gens, de nos jours comme dans le passé, pour avoir conscience que «laconiser», c'est aimer le savoir, bien plutôt qu'aimer les exercices du corps, se rendant compte en effet que la capacité d'énoncer de semblables propos est le fait d'un homme dont la culture a été parfaite. [343a] Au nombre de ces hommes étaient Thalès de Milet, Pittacos de Mytilène, Bias de Priène, notre Solon, Cléobule de Lindos, Myson de Khênè, et le septième d'entre eux, disait-on, Chilon de Lacédémones. Tous, ils étaient des zélateurs, des amoureux, des disciples de la culture lacédémonienne; et, que leur sagesse ait été de même sorte, ce qui le ferait comprendre, ce sont les courtes et mémorables sentences formulées par chacun d'eux et dont, au jour d'une commune réunion, ils vinrent faire offrande à Apollon, [b] comme des prémices de leur sagesse, dans son temple de Delphes, avec ces inscriptions universellement célèbres: «Connais-toi toi-même» et «Rien de trop».

» Quelle est la raison de mes paroles? C'est de montrer que ce qui caractérisait la philosophie des Anciens, c'était une brièveté laconienne de l'expression, et en outre que c'était une maxime de Pittacos, laquelle circulait dans le privé, que les Sages ont, naturellement aussi, glorifiée: *Il est difficile d'être un brave homme*. [c] Or, Simonide, en tant qu'il avait des ambitions de sagesse, se persuada que, s'il mettait cette maxime à bas, comme on met à bas un athlète réputé, et s'il en venait à bout, il y gagnerait personnellement de la réputation parmi ses contemporains. Ainsi c'est en vue de cette maxime et à cause d'elle, complotant de la rabaisser, qu'il a, en totalité justement, composé sa chanson: pour moi, c'est évident; examinons donc la chose tous ensemble, pour voir si je suis, par hasard, dans le vrai.

» Tout au commencement de la chanson, ce serait en effet visiblement pure folie, ayant pour intention de dire simplement [d] qu'il est difficile de devenir un homme accompli, d'avoir introduit ensuite ce *d'un côté*; car il est visible que l'introduction de ces mots ne répond à aucune idée, à moins qu'on ne suppose chez Simonide, quand il les emploie, une espèce de querelle à l'encontre de la maxime de Pittacos, de Pittacos qui dit qu'*il est malaisé d'être un brave homme*, bref une contestation s'exprimant en ces termes: «Non, Pittacos! Mais ce qui *d'un côté, est difficile*, c'est et véritablement, *de devenir un homme accompli*; non pas accompli en vérité et en parlant de vérité à ce propos: [e] comme si par aventure entre des gens accomplis, il pût y en avoir qui le fussent véritablement,

tandis que les autres seraient gens accomplis, sans l'être toutefois véritablement!» Ce serait là sans doute une sottise évidente, mais elle n'appartient pas à Simonide, Il faut bien plutôt tenir pour mis hors de sa place, dans la chanson, ce mot *véritablement*, en sous-entendant le mot de Pittacos; exactement comme si nous faisons parler Pittacos, auquel répondrait Simonide, le premier disant: «Amis, il est malaisé d'être un brave homme!», [344a] le second répondant: «Pittacos, tu n'es pas dans le vrai: la difficulté véritable, ce n'est pas en effet d'être, mais de *devenir un homme accompli, solidement établi des mains, des pieds et de l'esprit, un ouvrage impeccable!*» De cette façon on voit clairement que le *d'un côté* répond à une idée et que la vraie place de *véritablement* est à la fin de la phrase.

» Ce n'est pas peu de chose, voyez-vous, de montrer en détail, pour tout ce que dit la chanson, à quel point la composition en est excellente, pleine de charme en effet et soigneusement travaillée. [b] Mais il serait long d'en faire de cette façon l'analyse; analysons plutôt le plan du poème, son plan d'ensemble et son dessein, lequel est, par-dessus tout, et d'un bout à l'autre de la chanson, de réfuter la phrase de Pittacos. Ce que Simonide dit en effet après cela, en continuant un peu, il aurait pu l'exprimer sous la forme que voici: «Devenir un homme accompli est, d'un côté, chose véritablement difficile, possible néanmoins pour un certain temps; [c] mais, d'un autre côté, une fois qu'on l'est devenu, demeurer dans cet état et être, comme tu le dis, Pittacos, un homme accompli, c'est chose impossible et qui n'appartient point à la condition humaine; bien plutôt *seul un Dieu aurait ce privilège, tandis qu'il n'est pas possible à un homme de n'être pas mauvais, quand vient l'abattre un accident contre lequel il ne peut rien...*» Mais quel est l'homme qu'un accident contre lequel il ne peut rien abat dans la conduite d'une navigation? Il est clair que ce n'est pas le non-spécialiste, car le non-spécialiste, il est toujours à bas! Ainsi donc, de même qu'on ne saurait terrasser qui est couché par terre, mais que l'on peut terrasser quelqu'un qui auparavant était debout, de façon à le coucher à terre [d] tandis que c'est impossible pour celui qui y est déjà, de même aussi c'est celui qui auparavant pouvait d'excellentes choses, qui sera abattu par un accident contre lequel on ne peut rien, tandis que ce ne sera pas le cas pour celui qui en tout temps ne peut rien: contre une grosse tempête qui fond sur le navire, le capitaine sera mis hors d'état de rien pouvoir, un cultivateur ne pourra rien contre le fait qu'il vient du mauvais temps, et ce sera la même chose pour un médecin.

» C'est la preuve qu'il est possible à un brave homme de devenir mauvais, ainsi que cela est attesté par un autre poète, qui a dit: «*Un homme, qui pourtant a de la valeur, est tantôt mauvais, et, dans une autre circonstance, brave homme;*», [e] tandis que devenir mauvais n'est pas possible à celui qui l'est, mais il l'est forcément toujours; en sorte que celui qui peut d'excellentes choses, celui qui sait, celui qui vaut, quand *l'abat un accident contre lequel on ne peut*

rien, à celui-là il n'est pas possible de ne pas être mauvais. Or toi, Pittacos, tu dis qu'il est *malaisé d'être un brave homme*; mais c'est le devenir qui est difficile, possible cependant, mais de l'être, c'est impossible: *Tout homme en effet est homme de valeur quand il réussit, mais il ne vaut rien s'il ne réussit pas.* [345a] Et qu'est-ce que réussir en matière de lecture et d'écriture? qu'est-ce qui fait, pour lire et écrire, la valeur d'un homme? Il est clair que c'est d'avoir appris cela. Quelle est la réussite qui fait la valeur d'un médecin? Il est clair que c'est d'avoir appris à soigner les malades. *Mauvaise action, mauvais agent.* Or qui pourrait devenir un mauvais médecin? Celui à qui il appartient, premièrement d'être médecin, secondement d'être bon médecin; car c'est lui qui peut aussi devenir mauvais. Mais nous, qui ne sommes pas spécialistes de la médecine, il nous serait impossible de mal réussir, ni comme médecins [b] pas plus que comme charpentiers, ni en quelque autre pareille spécialité que ce soit; d'un autre côté, il est clair qu'une mauvaise réussite, de la part de quiconque n'est pas médecin, ne ferait pas non plus de lui un médecin sans valeur. C'est de cette façon également qu'un homme de bien pourrait un jour devenir aussi un méchant, soit par l'effet de l'âge, ou des peines, ou de la maladie, ou de toute autre conjoncture; car il n'y a mauvaise réussite que dans le fait d'être privé de son savoir. Au contraire l'homme qui est un méchant ne deviendra pas méchant telle ou telle fois: c'est toujours qu'il l'est: mais, s'il doit devenir méchant, il faut d'abord qu'il soit devenu bon!

[c] » Par conséquent, cette partie de la chanson tend à montrer l'impossibilité d'être un homme accompli et de continuer jusqu'au bout d'être un homme accompli, la possibilité cependant de devenir un homme accompli et, pour ce même homme, en vérité de devenir un méchant; *«mais ceux qui, le plus longtemps, sont aussi les meilleurs, ce sont ceux qui seront aimés des Dieux».* Donc tout cela vise Pittacos, et ce qui vient ensuite dans la chanson le montre plus clairement encore. Le poète dit en effet: *«Pour ce motif, m'abstenant toujours, moi, de chercher à obtenir ce qui ne peut se réaliser, je ne lancerai pas au vent d'une vaine espérance le lot de temps qu'il me reste à vivre: vers l'espoir de trouver, entre nous tous qui nous approprions les fruits de la vaste terre, un homme irréprochable, et, quand je l'aurai trouvé, de vous en porter ensuite la nouvelle!»* [d] Voilà ce que dit Simonide, tant est vigoureux, dans la chanson tout entière, l'assaut qu'il livre à la maxime de Pittacos. *«Mais je les loue tous et je les aime, de plein gré quiconque ne fait rien de vilain, tandis qu'à une nécessité les Dieux non plus ne peuvent tenir tête.»* Voilà encore un passage où est visée cette même assertion. Car il n'y avait pas chez Simonide manque de culture au point de déclarer qu'il loue quiconque de son plein gré ne fait rien de mal, comme s'il y avait des gens pour faire de leur plein gré ce qui est un mal!

Nul n'est méchant volontairement. (345d - 347a)

Socrate: Je suis en effet, pour mon compte, bien près de croire qu'il n'y a pas un seul Sage à juger qu'il y ait un seul homme qui commette des fautes de son plein gré [e] et qui, de son plein gré, réalise des actes laids et mauvais. Tout au contraire les Sages savent parfaitement que tous ceux qui font des choses laides et mauvaises les font malgré eux. Et naturellement chez Simonide aussi, ce n'est pas de quiconque s'abstient de plein gré de faire le mal, ce n'est pas de ceux-là qu'il déclare être l'approbateur, mais c'est à lui-même qu'il rapporte ce *de plein gré*. Il estimait en effet que maintes fois un homme qui a de la noblesse se force lui-même à donner à quelqu'un son amitié et ses louanges; [346a] que, par exemple, maintes fois il arrive que nous trouvions chez notre mère, chez notre père, dans notre patrie, ou en tel autre ordre analogue de relations, une attitude dénaturée à notre égard; que, cela étant, un méchant à qui il arrive un semblable accident prend une sorte de joie à l'observer, l'étale aux yeux de tous par ses récriminations, accuse sa méchanceté de ses parents ou de sa patrie, afin de l'éviter, lorsqu'il n'en prend nul souci, les accusations et les reproches du monde au sujet de cette insouciance, [b] au point d'exagérer encore ces récriminations et, aux inimitiés inévitables d'en ajouter volontairement d'autres encore. L'homme de bien au contraire, estimait-il, dissimule cette attitude dénaturée, se force à en faire l'éloge; et, si quelque injustice à son égard de ses parents ou de sa patrie vient à le mettre en colère, il s'adresse à lui-même des paroles qui le calment, il réalise une réconciliation, en se forçant en outre lui-même à aimer ce qui lui est uni par des liens naturels et à en faire l'éloge.

» Or maintes fois, je pense, Simonide, lui aussi, a cru bon de faire l'éloge d'un tyran ou de quelque autre personnage de ce genre, de chanter ses louanges, et pas de son plein gré, [c] mais bien par force! Voici donc ce qu'encore il dit à Pittacos: «Si, moi, je te blâme, Pittacos, ce n'est point que, par nature, j'aime à blâmer, attendu qu'il me suffit, à moi, que quelqu'un ne soit pas mauvais et qu'il ne soit pas par trop pervers; que, homme sain de pensée, il connaisse la justice, bienfait des États; lui, je ne le critiquerai pas, car, de nature, je n'aime point à critiquer: c'est en effet une famille innombrable, celle des imbéciles! En sorte que, si l'on prend du plaisir à blâmer, de censurer ces gens-là on aura tout son saoul: *Toutes choses sont belles à coup sûr, auxquelles il ne se mêle point la laideur!*» [d] Ce qu'il dit là pour lui ne revient pas à risquer de dire que toutes les choses sont blanches, auxquelles il ne s'en mêle point de noires, car ce serait à nombre d'égards ridicule; mais à dire que, personnellement, il accepte, assez bien pour ne pas le blâmer, ce qui est moyen: «Je ne suis pas en quête, dit-il, *entre nous tous qui nous approprions les fruits de la vaste terre, d'un homme irréprochable, et, quand je l'aurai trouvé, de vous en porter ensuite la nouvelle;* à ce point de vue, par conséquent, je n'aurai personne à louer. Mais *il me suffit qu'un homme soit moyen et qu'il ne fasse rien de mal; si bien que, moi, je les aime tous et je les loue* [e] (à cet endroit, adressant à Pittacos ce *je les loue tous*

et je les aime, il use du parler de Mytilène), *de plein gré* (à cet endroit, c'est sur de plein gré qu'il faut faire la coupure), *quiconque ne fait rien de vilain*, tandis qu'il y a des gens qu'à contre cœur je loue et chéris. Ainsi toi, même si c'était à moitié juste, à moitié vrai ce que tu disais, [347a] jamais je ne t'aurais blâmé, Pittacos! Mais comme en fait la fausseté que tu as énoncée, fausseté radicale et relative aux points les plus importants, passe pour être une vérité, c'est pour cette raison que, moi, je te blâme!» Voilà, Prodicos et Protagoras, quelle a été, selon moi, la pensée de Simonide dans la composition de cette chanson.

Intervention avortée d'Hippias. (347a - b)

Sur ce, Hippias prit la parole:

Hippias: À mon avis, Socrate, tu viens, dit-il, de faire toi aussi, sur la chanson de Simonide, un excellent exposé. [b] La vérité, ajouta-t-il, est que j'ai moi-même composé à son sujet un discours excellent, que je vais vous présenter, si vous voulez...

Alcibiade: Oui, Hippias, intervint Alcibiade, mais une autre fois en vérité! Pour l'instant, aux termes de l'accord qu'ont fait l'un avec l'autre Protagoras et Socrate, il est juste que Socrate réponde à Protagoras, si celui-ci souhaite encore poser des questions; mais, s'il souhaite répondre à Socrate, à celui-ci de poser ses questions!

DEUXIÈME PARTIE. Introduction: critique du commentaire des poètes. (347b - 348a)

Socrate: Quant à moi, dis-je alors, je m'en remets à Protagoras pour choisir ce qui lui plaira le mieux. Cependant, s'il le veut bien, renonçons à parler sur des chansons et des poèmes, [c] et, revenant à ce qui était l'objet de la question que j'ai, Protagoras, commencé par te poser, j'aurais plaisir à en venir à bout en examinant la chose avec toi. À mon avis en effet, ces entretiens sur la poésie sont tout ce qu'il y a de plus semblable aux réunions de buveurs, quand elles se composent de petites gens et des habitués de la place publique. Effectivement, faute d'être capables, en raison de leur manque de culture, de tirer d'eux-mêmes, pendant qu'ils boivent, un sujet commun de conversation, pas davantage de trouver des sujets de discours sur lesquels ils feraient entendre leur voix à eux, ils font qu'on paie plus cher les joueuses de flûte, [d] et, louant ainsi à grands frais une voix qui n'est pas la leur, celle des flûtes, c'est par le moyen de cette voix qu'ils conversent entre eux! Au contraire, dans le cas où la réunion des buveurs est de gens distingués et qui ont de la culture, on ne saurait voir alors ni joueuses de flûte, ni danseuses, ni joueuses de lyre, mais des hommes qui, pour converser, se suffisent à eux-mêmes sans ces niaiseries et ces amusements, usant de leur voix à eux, chacun à son tour parlant et écoutant, suivant un ordre

bien réglé, [e] même quand ils ont bu du vin en grande abondance. Or, c'est ainsi encore que les réunions du genre de celle-ci, quand elles engagent des hommes du genre précisément de ceux que prétendent être la plupart d'entre nous, n'ont nullement besoin d'une voix étrangère, pas davantage de poètes à qui l'on n'est pas à même de demander ce qu'ils veulent dire, dont le plus souvent on invoque l'autorité dans l'argumentation, ceux-ci affirmant que telle est la pensée du poète, ceux-là, qu'elle est autre, discutant sur des choses qu'ils sont impuissants à prouver! Eh bien! à cette façon de converser, ils disent le bonsoir les gens dont je parlais: [348a] ce sont eux qui conversent avec eux-mêmes et par le moyen d'eux-mêmes usant d'un langage qui est leur langage à eux, pour mettre les autres à l'épreuve et, réciproquement, pour s'y soumettre eux-mêmes. Ceux qui se comportent ainsi, nous devons, à mon avis, les imiter, toi et moi; et, mettant les poètes au rancart, tenir l'un avec l'autre, et par nos propres moyens, des propos qui soient les nôtres, mettant à l'épreuve la vérité aussi bien que nous-mêmes. Si tu souhaites interroger encore, je ne demande pas mieux que de me prêter à te répondre; de ton côté, prête-toi à mes questions si tu le préfères: le problème, dont, à mi-route, nous avons interrompu l'analyse, il faut en venir à bout!

Reprise de la discussion. (348b - 349a)

Socrate: [b] Or, après les paroles que j'avais prononcées ainsi que d'autres du même genre, Protagoras ne donnait aucun éclaircissement sur celle des deux méthodes qu'il adopterait. Alors Alcibiade, regardant du côté de Caillas:

Alcibiade: Trouves-tu, Callias, dit-il, que ce soit bien maintenant, de la part de Protagoras, de ne consentir à aucun éclaircissement sur le point de savoir si, oui ou non, il s'expliquera? Moi, je ne le trouve pas! Après tout, qu'il discute, ou bien alors qu'il déclare se refuser à la discussion; pour que, sachant de lui à quoi nous en tenir là-dessus, nous entendions Socrate discuter avec un autre, ou n'importe qui d'autre avec tel ou tel!

Socrate: [c] Alors, Protagoras, se sentant penaud (j'en eus du moins l'impression), les paroles d'Alcibiade, les prières de Callias et de presque tout le reste de l'assistance, le poussèrent, avec quelque difficulté, à reprendre la discussion, et il m'invita à lui poser des questions auxquelles il répondrait:

Socrate: Protagoras, lui dis-je donc, ne t'imagine pas qu'il y ait de ma part d'autre motif, pour vouloir discuter avec toi, sinon d'examiner à fond ces problèmes qui, à toute occasion, m'embarrassent personnellement. Il est en effet, à mon avis, plein de bon sens, [d] ce mot d'Homère: *Quand deux hommes marchent ensemble, si ce n'est l'un, c'est l'autre qui, à sa place, aura compris...*; car nous autres hommes, nous nous tirons en quelque façon mieux d'affaire quand nous sommes ensemble, par rapport à tout ouvrage sans exception, par rapport à toute théorie, à toute pensée: *si l'on a été seul toutefois à avoir l'idée...*,

aussitôt on cherche çà et là à qui l'exposer et avec le concours de qui on se la confirmera; et cela jusqu'à ce qu'on l'ait rencontré. C'est une raison analogue qui fait que j'ai moi-même, à m'entretenir avec toi, plus de plaisir qu'avec un autre, convaincu que je suis de ta supériorité s'il s'agit de faire un tel examen, [e] principalement au sujet des questions qu'il est nature d'envisager quand on est homme de bien, je veux dire les questions relatives à la vertu. Qui en effet, mieux que toi, me donnerait cette conviction? mieux que toi, qui, dans ton idée, n'es pas seulement en personne un homme accompli (à la façon de certains autres, en personne gens de bien, mais incapables de faire que les autres le soient), mais qui, étant personnellement homme de bien, es capable en outre de faire que les autres soient, eux aussi, gens de bien. Et ta confiance en toi-même est telle que, tandis que d'autres font mystère de posséder cette habileté, [349a] toi, tu te fais ouvertement publier par la voix du héraut dans toute la Grèce, tu t'intitules Sophiste, tu te declares toi-même professeur de culture et de morale, et le premier à avoir jugé bon de tirer de cela une rémunération! Comment donc, nécessairement, ne te consulterais-je pas dans l'examen de ces problèmes, ne te poserais-je pas de questions à leur sujet, comment ne te ferais-je pas part de mes embarras? Il n'est pas possible que cela ne soit pas.

Retour à la question de l'unité de la vertu. (349a - d)

Socrate: Eh bien donc! ces questions mêmes que j'avais commencé de te poser à ce sujet, j'ai le désir de les reprendre à l'origine, de me les faire rappeler par toi et de les examiner à fond avec toi. [b] La question posée était, à ce que je crois, celle-ci: la prudence [*sophia*], la sage modération [*sôphrosunê*], le courage [*andreia*], la justice [*dikaiosunê*], la piété [*osiotês*], est-ce que tout cela, qui comporte cinq dénominations, a rapport à une chose unique? ou bien sous chacune de ces dénominations y a-t-il une réalité particulière et une chose ayant sa caractéristique individuelle, chacune d'elles n'étant pas ce qu'est l'autre? Or toi, tu niais que ce fussent des dénominations se rapportant à une chose unique; [c] mais, selon toi, chacune de ces dénominations s'applique à une chose particulière, et toutes ces choses sont des parties de la vertu, non pas à la façon des parties d'un lingot d'or qui sont semblables entre elles et au tout dont elles sont des parties, mais à la façon des parties du visage, qui ne sont semblables, ni au tout dont elles sont des parties, ni entre elles, chacune ayant sa fonction propre. Si ton sentiment à ce sujet est toujours ce qu'il était alors, dis-le; mais s'il a changé en quelque point, définis ce point; car, pour mon compte, je ne t'incriminerai pas s'il t'arrive, çà ou là, d'énoncer maintenant des opinions différentes! Il n'y aurait pour moi en effet [d] rien de surprenant que ce qu'alors tu disais, l'eût été dans l'intention de me mettre à l'épreuve!

Analyse du courage: ce qu'il implique. (349d - 350c)

Protagoras: Mais, Socrate, repartit Protagoras, ce que je te dis, c'est que ce sont là des parties de la vertu et que, tandis que quatre d'entre elles sont passablement proches les unes des autres, le courage est quelque chose qui diffère très largement de toutes les précédentes. Voici comment tu reconnaîtras que ce que je dis là est la vérité: tu ne manqueras pas en effet de trouver beaucoup d'hommes qui sont tout ce qu'il y a de plus injuste, de plus impie, de plus intempérant, de plus ignorant, et qui, d'autre part, sont à un degré exceptionnel tout ce qu'il y a de plus courageux!

Socrate: Halte-là! dis-je: [e] ce que tu dis, vois-tu, cela vaut la peine qu'on l'examine: veux-tu dire que les courageux sont gens hardis? ou bien autre chose?

— Non! et même des gens qui vont de l'avant, dit-il, à ce vers quoi la plupart des hommes ont peur d'avancer!

— Voyons donc! N'affirmes-tu pas que c'est une belle chose, la vertu? n'est-ce pas en tant que c'est une belle chose que tu t'offres à en être professeur?

— Dis plutôt: la chose la plus belle de toutes! s'écria-t-il; au moins si je ne délire pas!

— Mais, repris-je, est-ce que cette belle chose est laide à un point de vue, et belle à un autre? ou bien est-elle belle en son entier?

— Elle est belle, je pense bien, en son entier, au plus haut point qu'il soit possible!

— Mais sais-tu [350a] quels sont les hommes qui descendent dans les puits hardiment?

— Oui-da! ce sont les puisatiers!

— Est-ce parce qu'ils savent le faire? ou pour une autre raison?

— C'est parce qu'ils savent le faire!

— Quels sont ceux qui, du haut d'un cheval, combattent hardiment? sont-ce les hommes de cheval ou ceux qui ne sont pas des hommes de cheval?

— Les hommes de cheval!

— Qui, encore, porte la peltè¹⁷? Sont-ce ceux qui sont capables d'être des peltastes, ou ceux qui en sont incapables?

— Ceux qui sont capables d'être peltastes! Et même, dans tous les autres cas, dit-il, si c'est là que tu veux en venir, ce sont, ceux qui savent, qui sont plus hardis que ceux qui ne savent pas; et, quand on s'est instruit, on devient plus hardi qu'on ne l'était avant de s'être instruit: plus hardi que soi-même!

¹⁷ Petit bouclier.

— [b] D'un autre côté, as-tu vu déjà, repris-je, des gens qui, quoiqu'ils ne sachent rien de tout cela, ont cependant de la hardiesse par rapport à chacune d'elles?

— Hé oui! j'en ai vu, répondit-il, et même dont la hardiesse passait les bornes!

— Mais ces gens hardis sont-ils courageux aussi?

— Ce serait alors, dit-il, une vilaine chose que le courage, vu que ces courageux-là, ce sont des fous!

— Qu'est-ce donc, repris-je, que tu entends par les courageux? n'entendais-tu pas par là les gens hardis?

— Oui, dit-il, et c'est encore mon avis!

— [c] En ce cas, repris-je, ces hommes, qui sont hardis de cette façon-là, ne sont évidemment pas des courageux, mais ce sont des fous! Et, au rebours, n'étaient-ce pas précédemment ceux qui ont le plus de savoir qui étaient les plus hardis, et qui, étant les plus hardis, étaient les plus courageux? En vertu de ce raisonnement, la prudence [*sophia*] ne serait-elle pas le courage?

Objection de Protagoras. (350c - 351b)

Protagoras: Tu ne te rappelles pas bien, Socrate, répliqua-t-il, ce que je te disais, ce que je te répondais. Interrogé par toi sur le point de savoir si les courageux sont hardis, je te l'ai accordé. Mais tu ne m'as pas demandé si les hardis sont courageux, car si tu m'avais alors posé cette question, je t'aurais répondu qu'ils ne le sont pas tous. [d] Mais qu'il soit faux de dire (c'était là ce que j'avais accordé) que les courageux sont des gens hardis, à aucun moment tu n'as prouvé que j'aie eu tort de l'accorder! Tu fais voir ensuite que ceux qui savent se surpassent eux-mêmes en hardiesse et surpassent ceux, d'autre part, qui ne savent pas; et, ce faisant, tu te figures que le courage et la prudence [*sophia*] sont une même chose! Mais, en continuant à procéder de la sorte, aussi bien te figurerais-tu que la vigueur physique est de la prudence! [*sophia*] Tu commencerais en effet, si tu continuais de cette façon, par me demander si les vigoureux ont une certaine capacité, à quoi je répondrais oui; après cela, tu me demanderais [e] si ceux d'entre eux qui savent lutter ont une capacité supérieure à ceux qui ne savent point lutter, et si, quand ils ont appris la lutte, ils ne sont pas supérieurs à ce qu'ils étaient eux-mêmes, avant de l'avoir apprise; à quoi je répondrais encore oui; enfin, une fois que je t'aurais accordé cela, il te serait possible, en usant de ces mêmes preuves, de prétendre que, aux termes de ce que j'ai accordé, la prudence est la vigueur physique! Or, moi, à aucun moment, pas davantage en celui-ci, je n'accorde que ceux qui ont la capacité aient de la vigueur, et pourtant, selon moi, ceux qui ont la vigueur ont une capacité; [351a] car capacité et vigueur ne sont pas, selon moi, une même chose, mais la

première, la capacité, qui est le résultat d'un savoir, peut l'être aussi de la folie et de la passion, tandis que la vigueur est un résultat de la constitution naturelle du corps et d'un heureux entretien de celui-ci. C'est de la même façon que, dans le cas précédent, hardiesse et courage n'étaient pas, à mes yeux, une même chose; en sorte que, par conséquent, si les courageux sont hardis, il ne s'ensuit pas cependant que les hardis soient tous des courageux: la hardiesse en effet, tout en résultant chez les hommes d'une habileté, [b] résulte aussi de la passion comme de la folie, tandis que le courage est un résultat de la constitution naturelle de l'âme et d'une heureuse culture de cette dernière.

Réponse de Socrate: qu'est-ce que bien vivre? (351b - e)

Socrate: Protagoras, repartis-je, parmi les hommes, tu dis qu'il y en a qui vivent bien, tandis que d'autres vivent mal?

Protagoras: Sans doute!

— Mais est-ce que, à ton avis, c'est bien vivre pour un homme, de vivre dans l'affliction et dans la souffrance?

— Non certes!

— Mais, si l'on termine sa vie après avoir vécu agréablement, n'a-t-on pas ainsi bien vécu, selon toi?

— C'est mon avis, dit-il.

— En conséquence, vivre agréablement est une chose bonne, et désagréablement, une mauvaise...

— [c] À condition du moins, dit-il, que l'on vive en prenant son agrément à de belles choses!

— Qu'entends-je, Protagoras? Tu ne vas pas pourtant, toi, faire comme fait la multitude, et qualifier de mauvaises certaines choses agréables, et de bonnes, certaines choses affligeantes! Car ce que je veux dire, c'est ceci: est-ce que, pour autant qu'elles sont agréables, les choses agréables ne sont pas bonnes sous ce rapport et à condition qu'il n'en résulte rien d'autre que leur agrément? et, inversement, est-ce qu'à leur tour les choses affligeantes ne sont pas ainsi pareillement mauvaises, pour autant qu'elles sont affligeantes?

— Je ne sais pas, Socrate, répondit-il, si je dois répondre à ta question sous la forme absolue que tu lui donnes, [d] et dire que les choses agréables, toutes sans exception, sont bonnes, et mauvaises les choses affligeantes! Bien au contraire, non seulement par rapport à la présente réponse, mais aussi par rapport à tout le reste de mon existence à moi, je trouve plus sûr de répondre que, parmi les choses agréables, il y en a qui ne sont pas bonnes; que, d'autre part, entre les choses affligeantes, il y en a aussi, inversement, qui ne sont point

mauvaises, tandis que d'autres le sont; et, en troisième lieu, qu'il y en a qui ne sont ni l'un ni l'autre, ni mauvaises, ni bonnes.

— Mais, repris-je, ce que tu appelles agréable, n'est-ce pas ce qui participe de l'agrément du plaisir, ou qui produit cet agrément?

— [e] Oui, absolument!

— Et maintenant, le sens que je donne à ces mots: «pour autant qu'elles sont agréables, est-ce que les choses agréables ne sont pas bonnes?», revient à demander si l'agrément, tout seul, du plaisir n'est pas une chose bonne?

— Pour reprendre, dit-il, la formule dont, Socrate, à chaque occasion tu te sers, je dirai: Examinons la chose, et, à supposer que l'objet de l'examen nous semble répondre à une idée et que «agréable» et «bon» nous apparaissent être la même chose, nous en conviendrons; mais, s'il n'en est pas ainsi, alors nous le contesterons désormais.

— Veux-tu, dis-moi, repartis-je, diriger toi-même l'examen? ou que ce soit moi qui le conduise?

— C'est ton droit, dit-il, de le conduire, puisque c'est toi qui, le premier, en as posé le thème.

Examen critique des jugements de la conscience collective au sujet du savoir [epistêmê]; (352a - c)

Socrate: Eh bien! dis-je, n'aurions-nous pas, en procédant comme ceci, un moyen de mettre de la clarté dans cet examen? Supposons que, sur la mine, on envisage un homme eu égard à l'état de sa santé ou à quelque besogne particulière qui soit d'ordre corporel, cela sans voir de lui autre chose que son visage et le bout de ses doigts, et qu'alors on lui dise: «Allons! découvre ta poitrine et le haut de ton dos, montre-les-moi, que je puisse faire de toi un examen plus assuré!» À mon tour, c'est quelque chose de ce genre que j'attends de toi, eu égard à ce qui fait l'objet de notre examen. Après avoir considéré, dans tes seules déclarations, quelle est, à l'égard du bien et de l'agréable, l'attitude prise par toi, je demande à te tenir un langage analogue: [b] «Allons, Protagoras! découvre-moi en outre ce côté-ci de ta pensée, dis-moi quelle est ton attitude à l'égard du savoir [epistêmê]: ton opinion est-elle semblable à celle de la multitude, ou bien en diffère-t-elle? Or sur le savoir, l'opinion de la multitude est à peu près de ce genre: que le savoir est sans force, incapable aussi de diriger, non moins incapable de posséder l'autorité; non, ce n'est pas comme étant quelque chose de tel qu'elle le conçoit, mais au contraire, aussi souvent que le savoir existe chez un homme, elle ne conçoit pas que ce soit le savoir qui a sur lui l'autorité; bien plutôt autre chose: tantôt la passion, tantôt le plaisir et tantôt la peine, parfois l'amour, souvent la crainte; [c] le savoir étant conçu par elle, à l'image tout bonnement d'un esclave, comme tirillé de droite et de

gauche par l'ensemble des autres influences! Est-ce donc quelque chose de tel qu'est, selon toi aussi, le savoir? ou bien penses-tu que le savoir est une belle chose, et capable d'exercer sur l'homme une autorité? et que, dans le cas précis où l'on connaît ce qui est bien et ce qui est mal, il n'est pas possible que rien ait sur lui le dessus, au point de nous faire agir autrement que ne nous le prescrit ce savoir? et que l'intelligence est pour l'homme l'assistance appropriée?»

son adage favori: être vaincu par le plaisir; (352c - 353b)

Protagoras: Mon opinion, Socrate, est analogue à celle que tu exprimes; [d] et, en même temps, s'il y a homme au monde pour qui il serait honteux de nier que la sagesse [*sophia*] et le savoir [*epistêmê*] sont, entre les activités humaines, tout ce qu'il y a de plus puissant, ce serait bien moi!

Socrate: Ah! repris-je, voilà qui est parler comme il faut et selon la vérité! Mais sais-tu bien que la plupart des hommes ne nous en croient, ni toi, ni moi? que, tout au contraire, à les entendre, beaucoup d'individus, tout en ayant la connaissance de ce qui vaut le mieux, ne consentent pas à le faire, alors qu'ils en ont la possibilité, mais font tout autre chose? Et tous ceux à qui je demande quelle peut bien être la raison de cette conduite, tous ils me répondent qu'ils ont été vaincus par le plaisir, ou par la peine, [e] et que, quand on fait cela, on le fait parce que l'une de ces influences dont je parlais à l'instant a pris le dessus!

— Il y a par ailleurs effectivement, dit-il, bien des choses que tout le monde dit, Socrate, et qui ne sont pas justes!

— En avant donc! entreprends avec moi de convaincre tout le monde, et à tous, de leur enseigner quelle est chez eux [353a] la nature de cette affection, qu'ils appellent: être vaincus par le plaisir et, pour cette raison, ne pas faire ce qui vaut le mieux, quoique, à la vérité, ils le connaissent! Qui sait en effet si, en nous entendant leur dire: «Hommes, ce que vous dites n'est pas juste: vous vous trompez au contraire!» ils ne nous demanderaient pas: «Protagoras, et toi, Socrate, si la nature de cette affection n'est pas d'être vaincu par le plaisir, alors en quoi peut-elle bien consister? et vous, que dites-vous que c'est? Dites-nous-le, vous deux!»

— Eh quoi! faut-il que nous examinions l'opinion de la multitude, [b] elle qui parle comme cela se trouve¹⁸?

— Cela, répliquai-je, ne nous sera pas, je crois, sans utilité pour découvrir, en ce qui concerne le courage, quel peut bien être son rapport aux autres parties de la vertu. Donc, si tu juges bon de nous en tenir à ce que nous jugions bon tout à l'heure, c'est-à-dire que je conduise, moi, le débat dans le sens où, selon

¹⁸ Qui dit n'importe quoi lui passant par la tête. (N.d.É.)

moi, il a chance de s'éclaircir, alors suis-moi. Mais, si tu ne le souhaites pas, alors, si cela fait ton bonheur, je tire au débat ma révérence!

— Mais non! dit-il, c'est juste, ce que tu dis: tu n'as qu'à achever comme tu as commencé.

elle identifie le plaisir au bien, la douleur au mal. (353c - 354e)

Socrate: [c] Eh bien! repris-je, revenons à la question que la multitude est censée nous poser: «Comment donc exprimez-vous cette chose, que nous appellions, nous: être vaincu par les plaisirs?» Voici ce que, moi, je leur répondrais: «Eh bien! écoutez: Protagoras et moi, nous allons effectivement essayer de vous l'expliquer. N'est-ce donc pas ceci précisément, hommes, que, à vous entendre, il vous arrive dans des cas comme ceux où le manger, le boire, les jouissances de l'amour ont, en raison de leur agrément, pris sur vous le dessus? que, connaissant ces choses pour être mauvaises, néanmoins vous les faites? — Oui, diraient-ils. — Or, leur demanderions-nous donc de nouveau, toi et moi: En quel sens dites-vous que ce sont là de mauvaises choses? [d] Est-ce parce que, sur-le-champ, elles vous procurent le plaisir en question, et que chacune d'elles est agréable? ou bien parce que, pour le temps qui suit, elles produisent des maladies et vous ménagent de la pauvreté, avec mille autres désagréments du même ordre? Ou bien est-ce que, à supposer même que, par la suite, elles ne vous ménagent aucun de ces désagréments, mais qu'elles aient pour seul effet une jouissance, elles seraient néanmoins des maux, quelle que puisse être d'ailleurs la jouissance produite par elles et de quelque façon que ce soit?» Qu'aurions-nous idée, Protagoras, de leur répondre, sinon que ce n'est pas sous le rapport de la réalisation du plaisir, et du plaisir immédiat, qu'elles sont des maux, [e] mais en raison de ce qui advient par la suite: les maladies et le reste?

Protagoras: Ce serait là, je crois, dit Protagoras, la réponse de la multitude.

— «Mais, en produisant des maladies, ne produisent-elles pas des afflictions? ne produisent-elles pas de l'affliction en produisant de la pauvreté?» Ils l'accorderaient, à ce que je crois. (Protagoras le reconnut.) «Ainsi, il n'y a évidemment pas d'autre raison, d'après le dire de Protagoras et le mien, pour que ce soient là des maux à votre endroit, sinon qu'elles aboutissent à des afflictions et qu'elles vous privent d'autres plaisirs?» En tomberaient-ils d'accord? [354a] (Ce fut notre avis à tous les deux.)

» Mais, supposons que ce soit la question opposée que, revenant à la charge, nous leur posions cette fois-ci: «Vous, hommes, qui dites, cette fois, que ce sont de bonnes choses qui sont affligeantes, est-ce que vous ne le dites pas de choses telles que celles-ci: les exercices du gymnase, les campagnes de guerre, les traitements imposés par le médecin, aussi bien ceux qui comportent cautérisations ou résections, que ceux dont les agents sont des purgatifs ou une

diète absolue? que ce sont là autant de bonnes choses, mais des choses affligeantes? — Oui, répondraient-ils (et ce fut aussi l'avis de Protagoras.) [b] Les appelez-vous donc bonnes sous ce rapport que, sur-le-champ, elles procurent des douleurs et des souffrances, qui sont extrêmes? ou bien sous ce rapport que, pour le temps qui suit, il en résulte une bonne santé, un heureux état du corps, le salut des États, l'autorité sur autrui, la richesse? — Oui, répondraient-ils (et tel fut encore l'avis de Protagoras.) — Or, y a-t-il une autre raison que ces choses soient bonnes, sinon qu'elles aboutissent à donner des plaisirs, à libérer des peines et à détourner celles-ci? Ou bien êtes-vous à même d'énoncer une autre fin [c] que vous ayez en vue en les appelant des biens, sinon la considération du plaisir et de la peine? — Point d'autre fin! diraient-ils, si je m'en crois.»

— Je ne le pense pas non plus, dit Protagoras.

— «Et ce que vous poursuivez comme étant du bien, n'est-ce pas le plaisir? ce que vous fuyez comme étant du mal, n'est-ce pas la peine? (Protagoras le reconnut.) Alors donc, ce que vous estimez être un mal, c'est la douleur, et un bien, c'est le plaisir, puisque de la jouissance elle-même, vous dites aussi qu'elle est du mal, lorsqu'il arrive qu'elle vous prive de plaisirs plus grands que ceux qu'elle comporte à elle seule, ou qu'elle vous ménage de plus grandes peines que, par elle-même, elle ne comporte de plaisirs. [d] Car, si c'était sous un autre rapport et en ayant une autre fin en vue, que vous appelleriez un mal le fait de la jouissance pris en lui-même, vous seriez aussi en état de nous en instruire. Mais vous ne le serez pas!»

— Non, ils ne le seront pas, c'est aussi mon avis, dit Protagoras.

— «Mais, au rebours, pour le fait d'éprouver de la peine, pris aussi en lui-même, n'en va-t-il pas de façon identique? Pris en lui-même, le fait d'éprouver de la peine, vous l'appelez un bien, lorsqu'il vous délivre de peines plus grandes que celles qu'il porte en soi, ou qu'il vous ménage des plaisirs qui seront plus grands que ne sont ces peines. Car, si c'est une autre fin que vous avez en vue [e] quand vous appelez un bien le fait d'éprouver de la peine, pris en lui-même, une autre fin que celle dont je parle, alors vous êtes en état de nous en instruire! Mais non, vous ne le serez pas!»

— Tu dis vrai! observa Protagoras.

Alors, être vaincu par le plaisir, c'est l'être par le bien: conséquence absurde. (354e - 355d)

Socrate: «Supposons maintenant repris-je, que ce soit vous, hommes, qui, au contraire, me posiez ces questions: Quel motif, enfin, peux-tu bien avoir de dire là-dessus tant de choses et de les dire tant de fois? — Ayez pour moi, répondrais-je, quelque indulgence! D'abord, il n'est effectivement pas facile

d'expliquer ce que peut bien être la chose que vous appelez: être vaincu par le plaisir; en second lieu, dans cette explication-là sont contenues toutes les autres. Toutefois, même encore à présent, il vous est permis de retirer votre thèse, [355a] si, de façon ou d'autre, vous êtes en état de soutenir que le bien est autre chose que le plaisir, que le mal est autre chose que l'affliction; ou bien si, au contraire, c'est assez pour vous de vivre toute votre vie agréablement et exempts de peines. Mais, si c'en est assez pour vous et que vous ne soyez pas en état d'énoncer aucun autre bien, aucun autre mal, qui ne vienne aboutir à du plaisir ou à de la peine, alors écoutez ce qui suit: Je vous déclare en effet que, s'il en est ainsi, votre langage devient ridicule, lorsque vous dites que maintes fois un homme, ayant connaissance que le mal est du mal, le fait cependant, alors qu'il lui est loisible de ne pas le faire, [b] parce qu'il se laisse mener, tout étourdi, par le plaisir; et, une autre fois au contraire, qu'un homme, ayant la connaissance de ce qui est bien, se refuse à le faire, à raison des plaisirs immédiatement à sa portée, vaincu qu'il est par ces plaisirs! Or, ce qu'il y a dans de tels propos de ridicule sera tout à fait manifeste si, au lieu finalement d'user, comme d'une pluralité indéterminée, des mots «agréable», «affligeant», «bon», «mauvais», nous usions, maintenant qu'une dualité réelle nous est apparue, d'une semblable dualité de termes pour désigner cette dualité de choses: d'abord des mots «bien» et «mal», ensuite, d'autre part, des mots «agrément» et «affliction». [c] Ceci posé, disons donc de l'homme, qui a connaissance du mal comme étant du mal, qu'il le fait cependant. Qu'on vienne cependant à nous en demander le pourquoi: parce qu'il a été vaincu..., répondrons-nous. Vaincu par qui? nous demandera notre questionneur. Or, il ne nous est plus permis de répondre que c'est par l'agrément du plaisir, car c'est à une autre dénomination que le plaisir a part: la dénomination de «bien» à la place de celle de «plaisir». Faisons donc à notre homme une réponse, et disons-lui: il a été vaincu... Par qui? demandera-t-il. Par le bien, au nom de Zeus! dirons-nous. Mais, s'il se trouve que notre questionneur soit un impertinent, il éclatera de rire: [d] N'est-ce pas, s'écriera-t-il, une chose risible de votre part, quand un homme fait du mal, ayant connaissance que c'est du mal et qu'il ne doit point le faire, de prétendre que cet homme a été vaincu par le bien! Par le bien qui, dira-t-il, n'est pas digne d'être vainqueur du mal? ou par celui qui en est digne? En réponse nous dirons, c'est bien clair: par celui qui n'en est pas digne, car, autrement, il n'y aurait pas faute de la part de celui dont nous disons qu'il a été vaincu par le plaisir.»

Le calcul des plaisirs: (355d - 357a)

Socrate: «Mais, demandera-t-il probablement, sous quel rapport le bien est-il indigne d'être le mal et le mal, indigne d'être le bien? Est-il possible que ce soit sous un autre rapport que celui d'une supériorité, ici dans la grandeur, là dans la petitesse? [e] ou bien d'une supériorité ou d'une infériorité numérique?» Hors d'état serons-nous d'alléguer un autre rapport que celui-là. «Il est donc

manifeste, dira-t-il, que cette expression: être vaincu, vous vous en servez dans le sens de celle-ci: à la place de biens plus petits, acquérir de plus grands maux; en somme, c'est cela même!» Sur ce, recourons de nouveau à ces termes «l'agréable» et «l'affligeant», pour les appliquer à ces mêmes cas, et disons de l'homme qu'il fait — nous disions précédemment: ce qui est mal, disons à présent: ce qui est affligeant —; qu'il le fait ayant connaissance que c'est affligeant, et vaincu par ce qui est agréable, [356a] lequel agréable, c'est clair, était indigne de sa victoire! Quelle autre indignité, ajoutera-t-on, peut-il y avoir pour le plaisir par rapport à la douleur? sinon qu'il y a excès ou défaut de l'un par rapport à l'autre? Or, ce sont là des phénomènes qui peuvent être plus grands ou plus petits l'un que l'autre, plus nombreux ou moins nombreux, avoir plus ou moins d'intensité. Que l'on vienne en effet me dire: «Il y a pourtant, Socrate, une grande différence à faire entre l'agréable immédiat et, d'autre part, l'agréable, comme le pénible, qui l'est pour le temps qui suit!» Cette différence, répliquerais-je, est-elle autre que celle d'un plaisir à une peine? Il est impossible en effet qu'elle réside en quoi que ce soit d'autre. Le cas est bien plutôt analogue à celui d'un homme habile à peser qui, après avoir assemblé les choses agréables, assemblé les pénibles, et mis dans la balance le proche comme le lointain, doit dire ce qui pèse le plus, d'un côté ou de l'autre. Car, si vous mettez en balance de l'agréable avec de l'agréable, ce sera toujours de l'agréable le plus grand et le plus nombreux, qu'il y aura obligation de se pourvoir; si, d'un autre côté, c'est du pénible qu'on met en balance avec du pénible, ce sera le moindre pénible et le moins nombreux; si enfin c'est de l'agréable avec du pénible, alors, dans le cas où l'agréable excède l'affligeant, où, soit l'agréable lointain excède le proche, soit l'agréable proche, le lointain, ce sera à l'acte dans lequel il en sera ainsi que devra se porter l'action. [b] Mais, si c'est l'affligeant qui excède l'agréable, il faudra s'abstenir de l'acte: «N'est-il pas impossible, hommes, qu'il en soit autrement?» leur dirais-je. Et je sais fort bien qu'ils ne seraient pas à même de tenir un autre langage! (C'était aussi l'avis de Protagoras.)

» «Dès lors qu'il en est ainsi, répondez-moi sur le point que voici: De près, les mêmes étendues n'apparaissent-elles point plus grandes pour votre vision, et de loin, plus petites? ou n'est-ce point le cas?» Ils diraient que oui. «Et semblablement pour la grosseur des objets et dans la plupart des cas; les voix aussi, à force égale, en ont de près davantage, et moins quand elles s'éloignent? — Oui, diraient-ils. — [c] Mais supposons que le bonheur de notre vie réside uniquement en ceci: choisir comme objets d'action ce qui est de grandes dimensions, éviter et ne point faire ce qui en a de petites, où se révélerait à nos yeux le salut de notre existence? Serait-ce dans l'art de la mesure? ou bien dans l'impression que produit sur nous le phénomène? N'est-il pas vrai que cette dernière nous égare, nous fait, à maintes reprises, osciller en sens contraire sur les mêmes sujets, suscite en nous des repentirs dans nos actions, comme dans notre choix, à l'égard de la grandeur aussi bien que de la petitesse? [d] L'art de mesurer au contraire n'enlèverait-il pas toute autorité à cette apparence, [e] et,

mettant en évidence la vérité, ne permettrait-il pas à l'âme de trouver du repos dans la vérité en s'y fixant, et ne serait-il pas le salut de l'existence?» Les hommes ne tomberaient-ils pas d'accord sur cette assertion, que l'art de mesurer est à ce point de vue notre sauvegarde? ou bien en allégueraient-ils un autre?

Protagoras: Non, c'est l'art de mesurer, accordait Protagoras.

— Ou encore, si c'était uniquement dans le choix de l'impair et du pair que résidât le salut de notre existence, lorsque nous aurions à choisir correctement le nombre le plus grand de chaque espèce et lorsque ce serait le plus petit, ou cela même en rapport à cela même, ou l'un des deux en rapport à l'autre, que ce fût de près, que ce fût de loin, qu'est-ce qui serait la sauvegarde de notre existence? [357a] Ne serait-ce pas un savoir? Et ce savoir ne serait-il pas une science de la mesure, puisque justement cet art est relatif à l'excès et au défaut? Mais, puisqu'il concerne l'impair et le pair, est-ce une autre connaissance que celle de l'arithmétique? De cela, les hommes tomberaient-ils, ou non, d'accord avec nous? (Protagoras, lui aussi, fut d'accord que ce serait leur opinion.)

il suppose une prééminence du savoir, (357a - e)

Socrate: «Eh bien, hommes! puisque d'autre part c'est dans un choix correct à l'égard du plaisir comme de la peine que nous est apparue résider la sauvegarde de notre existence, par rapport au plus nombreux et au moins nombreux, [b] au plus grand et au plus petit, au plus éloigné ou au plus proche, n'est-il pas évident tout d'abord qu'il consiste à pratiquer la mesure, étant une enquête sur les rapports mutuels de l'excès, du défaut et de l'égalité? — Mais c'est forcé! — D'un autre côté, puisqu'il consiste à pratiquer la mesure, à coup sûr c'est forcément une habileté [tekhne] et un savoir [episteme].» Nos hommes le reconnaîtront. «Quelle habileté, maintenant, et quel savoir? c'est ce que nous verrons une autre fois. Mais c'en est assez que ce soit un savoir, pour que nous ayons expliqué, Protagoras et moi, ce qu'il y avait à expliquer au sujet de ce que vous nous demandiez. [c] Or, si vous vous en souvenez, vous nous avez demandé, au moment où nous nous accordions l'un à l'autre qu'il n'y a rien qui soit plus fort que le savoir; que, au contraire, partout où il existe dans un homme, il y est toujours souverain, à l'égard du plaisir comme de tout le reste, sans exception. Mais vous, vous déclariez que c'est le plaisir qui, maintes fois, est souverain, même de celui qui sait. Et, comme nous ne vous l'accordions pas, voici ce qu'après cela vous nous avez demandé: "Si, Protagoras, et toi, Socrate, ce n'est pas là ce qui constitue l'affection qui consiste à être vaincu par le plaisir, [d] qu'est-ce qu'elle peut bien être alors? qu'est-ce que vous prétendez qu'elle est? Répondez-nous!" Si pourtant nous avions tout de suite répondu que c'est de l'ignorance, sans doute vous seriez-vous gaussés de nous! Mais à présent, si vous vous gaussez de nous, c'est de vous-mêmes que vous vous gausserez aussi, car vous avez été d'accord pour reconnaître que c'est par manque de savoir que

ceux qui commettent une faute dans leur choix à l'égard des plaisirs et des peines commettent cette faute. Or, d'après vous, c'est cela qui est le bien, c'est cela qui est le mal. En outre, ce n'est pas seulement manque de savoir indéterminément; mais, en avançant, vous avez encore été d'accord pour reconnaître que c'est manque d'un savoir qui concerne la mesure. [e] Or, une action qui est fautive du fait d'une absence de savoir, vous savez fort bien vous-mêmes, je suppose, que c'est par ignorance qu'on l'a faite. Concluons donc que c'est en ceci que consiste le fait d'être dominé par le plaisir: en une ignorance, et qui est la plus grande de toutes! Affection à l'égard de laquelle Protagoras ici présent affirme être médecin, ainsi que Prodicos et Hippias. Mais vous, parce que, à votre idée, c'est autre chose que de l'ignorance, vous ne vous rendez pas vous-mêmes auprès de ceux qui enseignent ces choses-là, les Sophistes que voici, et vous ne leur envoyez pas vos enfants, dans la pensée que ce n'est pas là quelque chose qui s'enseigne! Tout au contraire, le souci que vous avez de votre argent vous détournant de le donner à ces hommes, vous êtes malheureux dans vos affaires, aussi bien privées que publiques!»

donc l'impossibilité d'agir de son plein gré, contrairement à ce que l'on sait être le bien. (358a - d)

Socrate: [358a] Voilà ce que nous aurions répondu à la multitude. Maintenant, avec Protagoras, c'est à vous, Hippias et Prodicos (puisque aussi bien il est entendu que le débat nous est commun), que je demande si, à votre avis, je dis vrai ou si je me trompe.

Hippias et Prodicos: Il n'est pas possible d'être davantage de cet avis! déclarèrent-ils en chœur: ce qui a été dit est la vérité même.

— Ainsi donc, vous êtes d'accord que l'agréable est du bien, que l'affligeant est du mal. Que Prodicos, je l'en prie, veuille bien renoncer à ses distinctions de mots: que tu dises en effet, excellent Prodicos, «agréable», ou bien «plaisant», ou encore «réjouissant», [b] quelle que soit la façon dont il te plaira de dénommer ce genre d'états et de quelque origine que tu en fasses dériver le noms, emploie cette dénomination, dans la réponse que tu me feras, en un sens qui réponde à ce que j'ai en vue! (Prodicos, là-dessus, se mit à rire et, ainsi que le reste de la compagnie, se déclara d'accord avec moi.) Dès lors, chers amis, repris-je, qu'en est-il d'un point tel que celui-ci? Toutes les actions, absolument, qui ont ceci pour objet, à savoir de mener une vie exempte de peine et agréable, ne sont-elles pas belles? Et ce qui est un bel ouvrage n'est-il pas bon et utile? (Ils le reconnurent.) Si donc, repris-je, l'agréable est bon, il n'est personne qui, sachant ou pensant savoir [c] que d'autres choses valent mieux que celles qu'il fait, et qu'elles sont en son pouvoir, fasse ensuite celles-ci, alors qu'il lui est loisible de faire celles qui valent mieux. Être plus faible que soi-même, cela non plus n'est rien d'autre qu'ignorer, et pas davantage, être plus fort que soi-même,

autre chose que savoir! (Tous partagèrent cette opinion.) Mais poursuivons. Ce que vous appelez «ignorer», n'est-ce pas quelque chose de ce genre: avoir une opinion erronée et faire erreur relativement aux choses qui sont d'un grand prix? (Ce fut encore l'avis général.) Mais alors, n'est-il pas vrai que personne, au moins de son plein gré, ne va à ce qui est un mal, non plus qu'à ce qu'il se figure être un mal, [d] et que, pas davantage, cela n'est, semble-t-il bien, dans la nature de l'homme, d'accepter de marcher à ce qu'il se figure être un mal, au lieu de marcher à ce qu'il pense être un bien? Et, quand on est forcé de choisir entre deux maux, personne ne choisira le plus grand, s'il lui est loisible de choisir le moindre. (Sur l'ensemble de ces assertions, tous ensemble, ils partageaient mon sentiment.)

La question du courage est reprise: (358d - 359e)

Socrate: Mais quoi? repris-je; n'y a-t-il pas quelque chose que vous appelez «crainte» et «peur»? Et est-ce exactement ce que j'appelle ainsi? C'est à toi, Prodicos, que je m'adresse: par là j'entends une certaine attente d'un mal, soit que vous l'appeliez «peur» ou bien «crainte». (L'opinion de Protagoras, comme d'Hippias, fut que c'était bien en cela que consistait la crainte aussi bien que la peur; [e] Prodicos, de son côté, protesta que c'était de la crainte, et non pas de la peur.) Mais, Prodicos, lui dis-je, cela est complètement indifférent! Ce qui, au contraire, ne l'est pas, c'est ceci: si ce que nous avons dit antérieurement est la vérité, y aura-t-il un homme pour accepter de marcher à ce qu'il craint, alors qu'il lui est loisible de le faire à ce qu'il ne craint pas? N'est-ce pas impossible d'après ce dont nous sommes tombés d'accord? Car ce qu'il craint, nous nous sommes accordés à dire qu'il le considère comme un mal, et que ce que l'on considère comme un mal, personne n'y va de son plein gré, ni, de son plein gré, ne se le donne. [359a] (Là-dessus encore, ce fut l'avis de tout le monde.) Dès lors, repris-je, une fois ces prémisses ainsi posées, Prodicos et toi, Hippias, que notre Protagoras plaide la justesse de la réponse que, pour commencer, il m'a faite; non pas absolument pour commencer, car, à ce moment-là, distinguant cinq parties de la vertu, il disait que l'une d'elles n'est en aucune façon ce qu'est l'autre, que chacune a sa fonction à elle. Mais ce n'est pas de cela que je veux parler, c'est plutôt de ce qu'il a dit par la suite. Par la suite en effet il a dit que, si quatre de ces parties sont passablement proches les unes des autres, [b] il y en a une qui est largement différente du reste: le courage; je le reconnaîtrai, me disait-il, à l'indice que voici: «C'est un fait, Socrate, que tu trouveras des hommes qui sont tout ce qu'il y a de plus impie, de plus injuste, de plus intempérant, de plus ignorant, et qui, d'autre part, sont tout ce qu'il y a de plus courageux! À quoi tu reconnaîtras que le courage diffère largement des autres parties de la vertu.» Quant à moi, au premier moment, je fus alors tout à fait surpris par cette réponse; et je le suis bien davantage encore, après toute cette discussion que j'ai eue avec vous. Quoi qu'il en soit, ce que je lui

demandais, c'est si les courageux sont des gens hardis. «Oui, me répondait-il, et même qui vont de l'avant!»

» [c] Tu te souviens, lui dis-je, que c'est la réponse, Protagoras, que tu m'as faite? (Il l'accordait.) Allons! repris-je, dis-nous maintenant vers quoi, à t'entendre, les courageux vont de l'avant: est-ce précisément vers la même chose que les lâches? (Il le nia.) C'est donc alors vers quelque chose de différent?

Protagoras: Oui, dit-il.

— Les lâches marchent-ils à ce qui inspire la confiance, tandis que les courageux vont à ce qui est terrible?

— Il est certain, Socrate, que c'est ce que tout le monde dit!

— En quoi tu ne te trompes pas, repartis-je. [d] Mais ce n'est pas là ce que je te demande; c'est vers quoi tu dis, toi, que les courageux vont de l'avant. N'est-ce pas vers ce qui est terrible, avec la conviction que cela est terrible? Ou bien est-ce vers ce qui ne l'est pas?

— Mais en vérité, dit-il, les propos que tu tenais ont expliqué tout à l'heure que c'était impossible!

— Sur ce point encore, repartis-je, tu ne te trompes pas. Par conséquent, si ces explications ont été justes, il n'y aura personne pour aller vers ce qu'il estime être terrible, puisqu'on a trouvé que «être plus faible que soi-même», c'est ignorer! (Il en convenait.) Ce qui est sûr, c'est, maintenant, que tous les hommes vont en vérité à ce qui leur inspire confiance, les lâches aussi bien que les courageux, et que, de ce point de vue au moins, [e] c'est aux mêmes choses que vont les lâches et les courageux!

il suppose nécessairement un savoir. (359e - 360e)

Protagoras: Mais, Socrate, il est bien certain cependant que l'opposition est totale, entre les choses où vont les lâches, comme aussi les courageux! C'est sans différer que ceux-ci acceptent de marcher à la guerre, les premiers au contraire s'y refusent.

Socrate: Est-ce beau d'y marcher? demandai-je; ou bien laid?

— C'est beau, dit-il.

— Or, s'il est vrai que ce soit beau, cela est bon aussi, d'après ce dont on s'est mis d'accord antérieurement: nous sommes tombés d'accord en effet que les belles actions sont, toutes sans exception, bonnes.

— Tu dis vrai, et je continue à être de cet avis.

— [360a] En quoi tu n'as pas tort! repartis-je. Quels sont ceux, toutefois, desquels tu declares qu'ils se refusent à marcher à la guerre, alors que cela est beau et bon?

— Ce sont les lâches, répondit-il.

— Mais, répliquai-je, si cela est beau et bon, n'est-ce pas agréable aussi?

— Du moins l'avons-nous accordé! dit-il.

— Mais est-ce en connaissance de cause que les lâches se refusent à marcher vers ce qui est plus beau, et meilleur, et plus agréable?

— Si cependant, dit-il, nous accordons encore cela, nous allons ruiner nos accords précédents!

— Et des courageux, maintenant, que dirons-nous? Est-ce qu'ils ne marchent pas à ce qui est plus beau, et meilleur, et plus agréable?

— Il est forcé, dit-il, que nous en tombions d'accord!

— *[b]* Mais n'est-il pas vrai, en bloc, que, lorsque les courageux ont peur, il n'y a rien de laid à avoir peur de ce dont ils ont peur? rien de laid non plus dans l'objet de leur assurance, quand ils ont de l'assurance?

— C'est la vérité, dit-il.

— Or, s'il n'y a en cela rien de laid, alors n'est-ce pas beau? (Il en convenait.) Or, si c'est beau, c'est bon aussi?

— Oui.

— Mais, tout au contraire, est-ce que les lâches et les fous n'ont pas, quand ils ont peur, des peurs qui sont laides? et, quand ils ont de l'assurance, une vilaine assurance? (Il en convenait.) Or, avoir de l'assurance à l'égard des choses qui sont laides et mauvaises, cela peut-il avoir d'autre cause qu'une méprise et que de l'ignorance?

— La chose est ainsi, répondit-il.

— *[c]* Qu'est-ce à dire? Ce en vertu de quoi les lâches sont des lâches, l'appelles-tu lâcheté ou bien courage?

— Lâcheté, évidemment! dit-il.

— Or, s'ils se sont révélés être des lâches, la cause n'en est-elle pas leur ignorance à l'égard de ce qui est terrible?

— Hé oui! absolument, répondit-il.

— Donc, c'est à cause de cette ignorance qu'ils sont des lâches, n'est-ce pas? (Il en convenait.) Or, que ce soit en vertu de la lâcheté qu'ils sont lâches, tu en conviens? (Il le reconnut.) Donc, ne serait-ce pas l'ignorance à l'égard de ce qui est terrible et de ce qui n'est pas terrible qui constitue la lâcheté? (Il approuva de la tête.) *[d]* N'est-il pas bien certain cependant que le courage est l'opposé de la lâcheté? (Il dit que oui.) Mais savoir ce qui est terrible et ce qui n'est pas terrible, ne s'oppose-t-il pas à ignorer ce qui les concerne? (Sur ce point encore il approuva de la tête.) Or n'est-ce pas l'ignorance en ce qui les

concerne, qui constitue la lâcheté? (Ce ne fut pas sans peine que, sur ce point, il signifia de la tête son assentiment.) Donc, savoir ce qui est terrible et ce qui n'est pas terrible, ne voilà-t-il pas le courage, puisque ce savoir s'oppose à l'ignorance de ce qui les concerne?

» (Plus ne consentit-il cette fois à faire aucun signe d'approbation, et il se tut.) Qu'y a-t-il donc, Protagoras? lui dis-je alors: à la question que je te pose, tu ne réponds, ni par un oui, ni par un non?

— Achève tout seul! dit-il.

— [e] Bon! répliquai-je, après que je t'aurai encore, en tout et pour tout, demandé une unique chose: es-tu toujours d'avis, comme tu l'étais primitivement, qu'il y a des hommes qui sont tout ce qu'il y a de plus ignorant et qui sont cependant tout ce qu'il y a de plus courageux?

— Tu m'as l'air, Socrate, dit-il alors, de t'opiniâtrer à faire de moi le répondant! Or donc, je m'en vais te faire cette grâce, et je te déclare que, d'après ce dont nous sommes tombés d'accord, cela est, à mon avis, impossible!

ÉPILOGUE. (360e - 362a)

Socrate: Je n'ai, crois-le bien, repris-je, en te faisant toutes ces questions nul autre but, que mon désir d'examiner ce qu'il peut bien en être touchant les problèmes qui concernent la vertu, et qu'est-ce que, en soi-même, cela peut bien être: la vertu!

» [361a] J'en suis en effet intimement convaincu: une fois que, sur ce point, on aura fait la lumière, cet autre alors deviendra de la dernière évidence, sur lequel nous avons, toi et moi, tiré chacun nos propos en longueur, moi soutenant que la vertu est une chose qui ne s'enseigne pas, toi, au contraire, que c'est une chose qui s'enseigne. Et l'issue actuelle de nos propos me fait l'effet d'un bonhomme qui viendrait nous mettre en accusation et se gausser de nous! Supposons même que, prenant la parole, [cette accusation] nous dise: «Vous êtes vraiment de singulières gens, Protagoras et toi, Socrate! Toi, qui soutenais auparavant que la vertu est une chose qui ne s'enseigne pas, [b] voilà que maintenant tu t'empresses à te contredire toi-même, entreprenant d'expliquer que toutes choses sont du savoir: la justice, la sage modération, même le courage! Ce qui est la façon dont on ferait le mieux voir que la vertu est chose qui s'enseigne; car, bien certainement, si la vertu, ainsi que Protagoras entreprenait de le soutenir, était autre chose qu'un savoir, elle ne serait pas chose qui s'enseigne. Mais si elle doit maintenant nous apparaître, en son entier, comme un savoir, ainsi que toi, Socrate, tu t'empresses à le soutenir, ce sera merveille qu'elle soit une chose qui ne s'enseigne pas! Quant à Protagoras, de son côté, lui qui a posé en principe que c'est une chose qui s'enseigne, voilà qu'il a l'air de s'empresse à faire voir en elle, bien au contraire, [c] tout, peu s'en

faut, plutôt que du savoir! et, de la sorte, elle serait ce qui peut le moins être enseigné!

» Mais moi, Protagoras, quand je vois quel terrible remue-ménage a mis tout cela sens dessus dessous, j'ai passionnément à cœur de le voir éclairci, et je voudrais bien que, après ce débat approfondi, nous en venions enfin à la question de l'essence même de la vertu; que, à ce sujet, nous examinions à nouveau si c'est quelque chose qui s'enseigne ou qui ne s'enseigne pas; en faisant attention que, parfois, l'Épiméthée de ton histoire n'aille pas, dans cet examen même, nous faire trébucher, en se jouant de nous [*d*] de la même façon que, à ce que tu dis, il n'a, dans sa distribution également, pris de nous nul souci! Et j'aime beaucoup mieux ton Prométhée que ton Épiméthée: le prenant pour modèle et réfléchissant par avance sur ma vie à moi dans son entier, je fais de tout cela ma grande affaire; et ce serait pour moi, ainsi précisément que je te le disais aussi en commençant, un très grand bonheur, si tu voulais bien t'associer à moi dans cette recherche.

Protagoras: Quant à moi, Socrate, dit Protagoras, je loue l'ardeur que tu as montrée au cours de la discussion. [*e*] Je ne crois pas en effet être par ailleurs un mauvais homme; je suis en tout cas le moins jaloux qui soit au monde: à preuve que, à ton sujet précisément, j'ai dit à bien des gens que, de tous ceux en face de qui je me trouve, tu es de beaucoup celui que j'admire le plus, et même avec une préférence marquée sur tous ceux de ton âge, ajoutant aussi que je ne m'émerveillerais pas de te voir devenir une célébrité parmi ceux dont le savoir est le but! Pour ce qui est de ces problèmes, nous les discuterons, si tu veux bien, une autre fois: maintenant, c'est déjà pour moi l'heure de passer à autre chose.

— [*362a*] Eh mais! à ton aise, il faut faire comme tu dis; car, en ce qui me concerne, il y a longtemps que ce n'est plus l'heure d'aller où justement j'avais affaire. C'est pour faire plaisir au beau Callias que je suis resté ici!

» Après cet échange de propos de sa part et de la mienne, nous nous en allâmes.

