

Traduction de Croiset

*Charmide*

sur la sagesse

genre probatoire

**[153a]** Socrate. — J'étais revenu la veille au soir du camp devant Potidée, et ma longue absence me donna le désir de revoir les endroits où j'avais l'habitude de fréquenter. Je me rendis donc à la palestre de Tauréas, en face du sanctuaire de Basilé<sup>1</sup>. La compagnie était nombreuse. Il y avait là des inconnus, et aussi des amis, qui ne m'attendaient pas. Du plus loin qu'ils m'aperçurent, **[153b]** ils m'adressèrent des saluts ; mais Chéréphon, toujours un peu fou, bondit hors du groupe et, courant vers moi, me prit la main : « Socrate, comment t'es-tu tiré de la bataille ? » Une bataille, en effet, s'était livrée à Potidée peu avant mon départ et l'on n'en avait encore ici que les premières nouvelles. « Mais, comme tu vois » lui dis-je. — **[153c]** On raconte à Athènes que le combat a été dur, et que beaucoup de nos amis y sont restés. — Ces bruits ne sont pas inexacts, lui répondis-je. — Tu t'y trouvais ? — Je m'y trouvais. — Assieds-toi et raconte-nous cela, car nous ignorons encore les détails. » En disant ces mots, il m'entraîne et me fait asseoir auprès de Critias, fils de Callæschros. Je m'assieds donc, en saluant Critias et les autres, **[153d]**

---

1. *Basilé* est la personnification de l'ancienne royauté athénienne. Elle avait un sanctuaire où l'on honorait aussi Codros et Néleus. Voir P. Girard, *Éducation Athénienne*, p. 28, n. 4, qui cite IG, i *Suppl.*, p. 66, n. 53 a.

puis je donne des nouvelles de l'armée, en réponse aux questions diverses que chacun me posait <sup>2</sup>.

Quand le sujet fut épuisé, je les interrogeai à mon tour sur les choses d'Athènes : « Que devenait la philosophie ? Parmi les jeunes gens, quelques-uns se distinguaient-ils par la science, par la beauté, ou par l'une et l'autre ? » Critias, les yeux tournés vers la porte, **[154a]** en vit entrer plusieurs qui se disputaient, suivis de tout un groupe. « En fait de beauté, Socrate, me dit-il, tu vas pouvoir en juger tout de suite : car ces jeunes gens que tu vois entrer sont les précurseurs et les amants de celui qui passe aujourd'hui pour le plus beau, et je crois que lui-même n'est pas loin. — Qui est-ce ? Et quel est son père ? lui dis-je. — Tu le connais assurément, mais il n'était encore qu'un enfant quand tu es parti : c'est Charmide, fils de mon oncle paternel Glaucon, **[154b]** et par conséquent mon cousin. — Oui certes, je le connais, repris-je : c'était un gracieux enfant, qui doit être aujourd'hui tout à fait un adolescent. — Tu vas pouvoir juger toi-même de son âge et de son air. » Comme il disait ces paroles, Charmide fit son entrée.

Pour moi, mon cher, je suis mauvais juge en cette matière : je n'ai pas de mesure exacte <sup>3</sup>. Tous les jeunes gens me paraissent beaux. **[154c]** Quoi qu'il en soit, celui-ci me parut d'une taille et d'une beauté admirables, et je crus voir que tous étaient amoureux de lui, à en

---

2. La bataille de Potidée eut lieu en 432. La ville de Potidée, colonie corinthienne entrée dans la confédération attique, ayant refusé de se plier à certaines exigences des Athéniens, fut assiégée par eux. L'armée athénienne, commandée par Callias, y remporta une victoire coûteuse et le général y périt (Thucydide I.62-63). Socrate y sauva, dit-on, la vie d'Alcibiade.

3. Littéralement : je ne suis qu'un *cordeau blanc* (sans marques pour mesurer les longueurs). Le Scholiaste cite cette locution proverbiale sous la forme : « un cordeau blanc sur une pierre blanche » (d'après Sophocle).

juger par le saisissement et l'agitation qui s'emparèrent d'eux à son arrivée ; et d'autres adorateurs le suivaient. Passe encore pour notre groupe d'hommes faits ; mais je regardai les enfants, et je vis que tous avaient les yeux attachés sur lui, jusqu'aux plus petits, et qu'ils le regardaient comme on contemple une statue.

**[154d]** « Que penses-tu de ce jouvenceau, Socrate ? me dit Chéréphon : son visage est-il assez beau ? — « Merveilleux, répondis-je. — Eh bien ! s'il consentait à se dévêtir, tu n'aurais plus d'yeux pour son visage, tant sa beauté est parfaite de tous points. » — Tout le monde appuya l'avis de Chéréphon. « Par Héraclès ! m'écriai-je, voilà de quoi défier tous les rivaux, pourvu qu'il s'y ajoute encore une petite chose. — Laquelle ? dit Critias.

**[154e]** — La beauté de l'âme : c'est là un mérite, mon cher Critias, qu'on est en droit d'attendre de ceux qui appartiennent à votre maison. — Sur ce point également, il est digne de tout éloge<sup>4</sup>. — Si nous commençons par déshabiller son âme et par la considérer, avant d'admirer la beauté de son corps ? Il est certainement d'âge à accepter une causerie. — Sans aucun doute, dit Critias ;

**[155a]** il aime la philosophie, et en outre, au jugement de ses amis et au sien propre, il est doué pour la poésie. — « C'est là, mon cher Critias, un héritage de votre ancêtre Solon. Appelle ce jeune homme et fais-moi faire la connaissance de ses talents. Fût-il plus jeune qu'il ne l'est, un entretien de ce genre n'aurait rien de déplacé en ta présence, puisque tu es son tuteur et son cousin. — Tu as raison, dit-il, faisons-le venir. » S'adressant alors au serviteur qui l'accompagnait : **[155b]** « Va chercher Charmide et dis-lui que je désire le présenter à un médecin, à cause de l'indisposition dont il se plaignait. »

---

4. Littéralement : il est *beau et bon*. On sait que cette expression désigne l'*honnête homme* au sens large, l'homme distingué et *comme il faut*.

Puis, se tournant vers moi : « Il me disait en effet tout à l'heure qu'il avait eu mal à la tête à son réveil. Vois-tu quelque difficulté à te donner pour un homme qui aurait un remède contre le mal de tête ? — Aucune difficulté, dis-je ; qu'il vienne seulement. — Il va venir » reprit-il. »

Ainsi fut fait : il arriva, et ce fut l'occasion d'une scène fort plaisante ; car chacun de ceux qui étaient assis se mit **[155c]** à écarter et à refouler son voisin de toutes ses forces pour faire place à côté de lui au nouvel arrivant, si bien que, des deux derniers, à chaque extrémité du banc, l'un fut forcé de déguerpir et l'autre culbuté de côté. Charmide prit place entre Critias et moi. À ce moment, mon cher, je me sentis mal à l'aise et ne gardai plus rien de la belle assurance avec laquelle je m'étais promis de soutenir l'entretien. Puis, Critias lui disant que j'étais le possesseur du remède, **[155d]** quand il tourna vers moi un regard que je ne saurais dire et qu'il fit un mouvement comme pour m'interroger, quand tous les assistants vinrent se ranger en cercle autour de nous, alors, ô mon noble ami, j'aperçus dans l'ouverture de son manteau une beauté qui m'enflamma, je perdis la tête, et je songeai que Cydias était un grand maître en amour, lorsqu'il donnait cet avis à un ami à propos d'un bel enfant : « Chevreau en face d'un lion, Prends garde de ne pas te faire ta part <sup>5</sup>. »

**[155e]** Il me sembla que j'étais la victime d'une rencontre toute pareille. Cependant, quand il me demanda si je connaissais le remède contre le mal de tête, je lui répondis, non sans quelque gêne, que je le connaissais. « Quel est ce remède ? » me dit-il. Je lui répondis que c'était une certaine plante à laquelle s'ajoutait une

---

5. Cydias est inconnu. La citation donnée ici se présente sous différentes formes dans les manuscrits et n'est peut-être pas d'une exactitude littérale.

incantation, et que l'incantation jointe au remède le rendait souverain, mais que sans elle il n'opérait pas. **[156a]** « Je vais écrire, me dit-il, l'incantation sous ta dictée. — Avec mon assentiment, ou de force ? lui dis-je. » Il sourit et dit : Avec ton assentiment, Socrate<sup>6</sup>. — Soit, repris-je ; mais comment sais-tu mon nom ? — Je serais bien coupable si je l'ignorais : tu es fort connu parmi ceux de mon âge, et dans mon enfance je me souviens de t'avoir vu en compagnie de Critias. — Tu as raison. J'en serai d'autant plus franc avec toi dans mes explications sur l'incantation ; **[156b]** mais je me demandais tout à l'heure comment je te ferais comprendre la puissance qui est en elle. En effet, elle n'est pas capable de guérir la tête séparément : tu sais peut-être que les bons médecins, quand un malade vient les trouver pour un mal d'yeux, déclarent qu'on ne saurait soigner les yeux isolément, mais qu'il faut soigner la tête pour guérir les yeux, et que, de même, vouloir guérir la tête seule indépendamment **[156c]** de tout le corps, est une absurdité. Partant de ce principe, ils donnent un régime au corps entier, et c'est en soignant le tout qu'ils s'appliquent à soigner et à guérir la partie malade<sup>7</sup>. Ne sais-tu pas que telle est leur doctrine et que les choses sont ainsi ? — Assurément. — Cette méthode te paraît juste et tu l'acceptes ? — Absolument. »

**[156d]** Son approbation me rendit courage et peu à peu, retrouvant toute mon audace, je fus pris d'un beau feu. « Il en est de même, ô, Charmide, de notre incantation.

---

6. Socrate pose la même question à Charmide à la fin de l'entretien, et Charmide lui répond plaisamment qu'il est prêt à employer la force.

7. Cette méthode est celle du *régime* que doivent suivre les malades en dehors du traitement propre à chaque maladie particulière. On trouve, dans les écrits hippocratiques, un traité *Du régime* (περι διαίτης).

Je l'ai apprise là-bas, à l'armée, d'un médecin thrace, un de ces disciples de Zalmoxis qui, dit-on, savent rendre les gens immortels<sup>8</sup>. Ce Thrace me dit que les Grecs avaient raison de parler comme je viens de le rappeler ; mais Zalmoxis, ajouta-t-il, notre roi, qui est un dieu, affirme que si **[156e]** les yeux ne peuvent être guéris indépendamment de la tête ni la tête indépendamment du corps, ce corps à son tour ne peut être guéri qu'avec l'âme, et que, si les médecins grecs sont impuissants contre la plupart des maladies, cela tient à leur ignorance de l'ensemble qu'ils ont à soigner ; de sorte que le tout étant malade, la partie ne peut guérir. Il disait que l'âme est la source d'où découlent pour le corps et pour l'homme entier tous les biens et tous les maux, **[157a]** comme la tête l'est pour les yeux ; qu'il fallait donc s'attaquer d'abord et surtout à la source du mal pour assurer la santé de la tête et de tout le reste du corps. Or le remède de l'âme, disait-il, ce sont de certaines incantations. Celles-ci consistent dans les beaux discours qui font naître dans l'âme la sagesse<sup>9</sup>. Quand l'âme possède une fois la sagesse et la conserve, il est

---

8. Zalmoxis (ou Zamolxis) était un dieu thrace sur lequel Hérodote rapporte une légende bizarre, en honneur chez les Grecs du Pont (V, 97) ; ceux-ci racontaient que Zalmoxis, avant d'être dieu, avait été homme, esclave et disciple de Pythagore, et qu'il était devenu ensuite le législateur des Thraces. Cela veut dire, sans doute, que les Grecs du Pont, retrouvant chez les Thraces certaines pratiques ou légendes analogues à celles des Pythagoriciens, les expliquaient par ce conte.

9. On voit par cette dernière phrase que les incantations dont parle Socrate sont avant tout les discours philosophiques et que le terme d'*incantation* est employé par lui *cum grano salis* ; mais ce n'est pas sans dessein qu'il s'en sert. Il ne faut pas oublier qu'il y a chez lui comme chez Platon un côté mystique et poétique associé à l'esprit dialectique. Là où la dialectique s'arrête impuissante aux yeux de Platon, le rôle du mythe commence : le mythe ne crée pas la science, mais il fait en quelque mesure pressentir le vrai. De même, Socrate parle souvent d'idées ou de visions qui s'offrent à lui par une sorte de divination (voir *Lysis* 216d).

facile alors de donner la santé à la tête et au corps entier. En même temps qu'il me faisait **[157b]** connaître ce remède et ces incantations, il ajoutait : « Que nul ne te persuade de soigner sa tête tant qu'il n'aura pas confié son âme à l'action salutaire de l'incantation. L'erreur présente répandue parmi les hommes, disait-il, est de vouloir entreprendre séparément l'une ou l'autre guérison. » Et il me recommandait très instamment de ne jamais consentir, par complaisance pour l'argent, pour la noblesse ou pour la beauté, à m'écarter **[157c]** de cette règle. Je lui en ai donné ma parole et je dois tenir mon serment. C'est pourquoi, si tu veux bien (comme il l'exige) livrer d'abord ton âme aux incantations du Thrace, je suis prêt à t'offrir le remède qui guérira ta tête ; sinon, nous ne pouvons rien pour toi, mon cher Charmide. »

À ces mots, Critias intervint : « Ce mal de tête aura été pour Charmide une rare fortune, s'il est vrai que la guérison de son mal est liée au progrès de son esprit. Mais je t'avertis que ce n'est pas seulement **[157d]** par la beauté que Charmide l'emporte sur ceux de son âge : c'est aussi par la qualité même que vise, dis-tu, ton incantation ; n'est-ce pas la sagesse que tu veux dire ? — Certainement. — Sache donc qu'il passe pour être sans conteste le plus sage des adolescents d'aujourd'hui, et qu'en cela comme en tout, pour son âge, il ne le cède à personne. — Cette supériorité, Charmide, ajoutai-je, est fort naturelle : car je ne vois personne ici qui puisse montrer dans sa double ascendance athénienne **[157e]** une réunion d'ancêtres capables de laisser à leur rejeton un héritage de mérite et de beauté supérieur à celui que les tiens t'ont laissé. Votre maison paternelle, celle de Critias, fils de Dropidès, fut célébrée, nous le savons, par Anacréon, par Solon et par d'autres poètes, pour sa beauté, pour sa vertu, pour tous les avantages qui

distinguent ceux qu'on appelle les heureux <sup>10</sup>. **[158a]** Du côté de ta mère, il en est de même : Pyrilampe, ton oncle maternel, a passé pour l'homme le plus beau et le plus grand de la Grèce <sup>11</sup> dans toutes ses ambassades auprès du Grand Roi et ailleurs, et au total cette seconde lignée est digne de la première. Étant né de tels ancêtres, tu ne pouvais manquer d'être le premier en tout. **[158b]** Pour ce qui est de la beauté visible, cher enfant de Glaucon, j'ose dire que tu ne le cèdes en rien à ceux qui t'ont précédé. S'il est vrai, comme le dit Critias, que tu n'es pas moins bien partagé du côté de la sagesse et des autres vertus, ta mère a mis au monde un fils privilégié.

Voici donc la question. Si la sagesse réside déjà dans ton âme, comme l'affirme Critias, et si tu en as une provision suffisante, tu n'as nul besoin des incantations de Zalmoxis ni de celles d'Abaris l'Hyperboréen <sup>12</sup>, et je puis te donner sans délai le remède pour la tête ; **[158c]** s'il te reste au contraire quelque chose à désirer à cet égard, l'incantation doit précéder le remède. Donne-moi ton opinion personnelle à ce sujet ; dis-moi si tu partages son avis et si tu te crois suffisamment pourvu de sagesse, ou si tu penses le contraire. »

Charmide rougit d'abord et n'en parut que plus charmant, car cette timidité convenait à son âge. Ensuite,

---

10. Le mot grec εὐδαιμονία implique l'idée d'une faveur divine. Il reste deux vers seulement de l'épigramme de Solon sur Critias.

11. Pyrilampe, fils d'Antiphon, est mentionné par Plutarque comme un ami de Périclès (*Péricl.* 13). On le surnommait l'*Oiseleur* (ὄρνιθοτρόφος) à cause de ses paons, qu'il avait sans doute rapportés de Perse. Il épousa en secondes noces Perictioné, la mère de Platon.

12. Abaris est un personnage à demi légendaire, une sorte de thaumaturge à qui l'on attribuait, entre autres ouvrages, un poème sur Apollon chez les Hyperboréens. Il était prêtre d'Apollon, suivant Hérodote (iv, 36). On racontait qu'il avait voyagé par toute la terre sans manger, portant toujours, en signe de sa mission divine, une flèche qu'Apollon lui avait donnée.



non sans noblesse, il me répondit qu'il lui était également difficile de me dire sur-le-champ oui ou non. **[158d]** « Si je nie que je sois sage, je prononce contre moi-même un jugement assez déplacé, et en outre je donne un démenti à Critias, mon tuteur, ainsi qu'à toutes les personnes qui, selon lui, m'accordent la sagesse. D'autre part, si je réponds affirmativement et que je fasse mon propre éloge, mon langage paraîtra choquant ; de sorte que je ne sais comment te répondre. — Tes paroles, Charmide, lui dis-je, me paraissent fort raisonnables. **[158e]** Cherchons donc ensemble la réponse à ma demande ; de cette façon, tu n'auras pas à dire ce que tu ne veux pas dire, et je n'aborderai pas en aveugle ma tâche de médecin. Si tu le veux bien, je suis prêt à faire avec toi cette enquête, ou sinon, à te laisser tranquille. — Rien, dit-il, ne me serait plus agréable que cette recherche ; si tu n'as pas d'autre scrupule, fais-la donc de la manière qui te semblera la meilleure.

***Première définition de la sagesse ; examen de la définition***

« Voici, dis-je, comment il me semble que nous devons procéder. Il est clair que, si tu possèdes la sagesse, tu dois t'en faire **[159a]** une certaine conception. Il est impossible qu'elle réside réellement en toi sans que tu aies la sensation de sa présence et sans que cette sensation fasse naître en ton esprit une opinion sur ce qu'elle est et sur son véritable caractère. N'est-ce pas ton avis ? — Oui, c'est mon avis. — Eh bien, puisque tu sais le grec, ne peux-tu m'expliquer en quoi consiste ce que tu penses <sup>13</sup> ? — Peut-être, dit-il. — Pour que nous puissions former une conjecture sur sa présence ou son absence, dis-moi donc, repris-je, ce qu'est la sagesse à

---

13. « Puisque tu sais le grec », dit Socrate ; il s'agit moins encore, en effet, d'une définition vraiment philosophique que de l'explication d'un mot pris dans le sens que lui attribue l'usage ordinaire.

ton avis. » **[159b]** Il eut d'abord un instant d'hésitation et ne pouvait se décider à répondre. Il finit cependant par dire que la sagesse consistait à montrer en tout ce qu'on fait une dignité calme : dans sa démarche, dans sa conversation, dans toute sa conduite.

« En somme, dit-il, elle me paraît se résumer dans une certaine absence de précipitation. — C'est peut-être vrai, répondis-je : il est certain qu'on dit souvent des gens calmes qu'ils sont des sages. Voyons pourtant ce que vaut cette affirmation. Dis-moi, la sagesse n'est-elle pas une chose louable ? **[159c]** — Assurément. — Chez un maître d'écriture, que loue-t-on ? Est-ce la lenteur ou la rapidité à tracer des lettres égales ? — La rapidité. — Et dans la lecture ? lequel vaut le mieux ? — La rapidité. — Et dans le jeu de la cithare ou dans la lutte, n'y a-t-il pas beaucoup plus de mérite à être rapide et que lent et calme ? — Sans doute. — Et aussi dans le pugilat, dans le pancrace<sup>14</sup> ? — Oui. — Et dans la course, dans le saut, dans tous les exercices du corps, les mouvements vifs et rapides **[159d]** ne sont-ils pas ceux qu'on loue, et les mouvements lents et froids ceux qu'on blâme ? — Évidemment. — Il est donc évident que, dans les choses du corps, ce n'est pas la lenteur, mais au contraire la rapidité qui est surtout belle et louable. N'est-il pas vrai ? — Sans doute. — Mais la sagesse, disons-nous, est belle ? — Oui. — Donc, en ce qui concerne le corps, c'est la rapidité, et non la lenteur, qui est sage, puisque la sagesse est belle. — Cela paraît certain.

**[159e]** — Mais quoi ? dis-je : lequel vaut mieux, apprendre facilement ou difficilement ? — Apprendre facilement. — Mais apprendre facilement, c'est apprendre vite, et apprendre difficilement, c'est apprendre lentement et péniblement. — Oui. — Ne vaut-

---

14. Le *pancrace* est un mélange de *lutte* et de *pugilat*.

il pas mieux, quand on enseigne, enseigner vite et vivement, que lentement et avec peine ? — Oui. — Et la mémoire ? S'il s'agit d'acquérir ou de conserver les souvenirs, vaut-il mieux qu'elle soit lente et pénible ou rapide et vive ? **[160a]** — Rapide et vive. — Et la finesse de l'esprit, n'est-elle pas plutôt un effet de la vivacité que de la lenteur ? — C'est vrai. — Ainsi quand il s'agit de comprendre ce qu'on dit, chez le maître d'écriture, chez le cithariste ou partout ailleurs, l'éloge va au plus rapide et non au plus lent ? — Oui. — Allons plus loin. Dans les opérations de la pensée et dans la délibération, **[160b]** ce n'est pas le plus lent, semble-t-il, celui qui n'arrive pas à débrouiller ses résolutions ou ses idées, qui obtient la palme ; c'est le plus agile et le plus prompt à faire ce travail. — C'est exact.

— Ainsi, dans toutes les choses de l'esprit et du corps, ô Charmide, nous voyons la vivacité rapide l'emporter sur la lenteur difficile. — Il semble bien. — Alors, la sagesse n'est pas une lenteur, et la vie sage n'est pas une vie lente, en vertu de notre raisonnement, puisqu'une vie sage est nécessairement belle. Des deux sortes d'action, en effet, celles qui sont accomplies avec lenteur **[160c]** nous sont apparues comme n'étant jamais, ou presque jamais, supérieures en fait à celles qui s'exécutent avec vitesse et force. Si donc, mon cher ami, les actions calmes, en mettant les choses au mieux, ne sont pas plus souvent belles que les rapides et les fortes, il en résulte que la sagesse ne saurait consister dans la lenteur plutôt que dans la rapidité et la force, soit qu'il s'agisse de la marche, ou de la parole, ou de toute autre chose, et qu'une vie calme ne saurait être **[160d]** à ce titre plus sage qu'une vie active, puisque nous avons admis que la sagesse était une belle chose et puisque la rapidité ne nous est point apparue comme moins belle que la lenteur. — « Ton opinion, Socrate, dit-il, me paraît juste.

***Nouvelle définition et nouvel examen***

— Alors, dis-je, il faut que tu recommences à t'examiner avec plus d'attention encore, et quand tu auras découvert l'effet que produit en toi la présence de la sagesse, quand tu auras discerné le caractère qui lui permet de produire cet effet, alors, tout bien considéré, dis-moi exactement et courageusement ce que tu crois qu'elle est <sup>15</sup>. » **[160e]** Après un moment de silence et de réflexion vraiment virile : Il me semble, dit-il, que la sagesse fait qu'on rougit de certaines choses et rend l'âme sensible à la honte ; je crois qu'elle est identique à la pudeur. » — Mais, dis-je, n'as-tu pas reconnu avec moi que la sagesse était une belle chose ? — Sans doute. — Et n'est-il pas vrai que les sages sont bons en même temps que sages ? — Oui. — Peut-on appeler bonne une chose qui ne rendrait pas bon ? — Non, certes. — La sagesse, par conséquent, n'est pas seulement belle, elle est bonne. — Je le crois. — Mais quoi ? Homère, à ton avis, **[161a]** n'a-t-il pas raison de dire : “ La pudeur est une mauvaise compagne pour l'homme indigent <sup>16</sup> ? ” — Il a raison. — À ce compte, la pudeur est à la fois bonne et mauvaise. — C'est probable. — Mais la sagesse, elle, est un bien s'il est vrai que par sa présence elle rend les hommes bons, sans jamais les rendre mauvais. — Ce que tu dis me paraît juste. — S'il en est ainsi, la sagesse ne peut être identique à la pudeur, puisque l'une est un bien et **[161b]** que l'autre est indifféremment bonne ou mauvaise.

---

15. Cette fois, Charmide est invité à s'examiner lui-même et l'explication est plutôt psychologique que simplement verbale.

16. Homère, *Odyssée* XVII, 347.

**Troisième définition de Charmide et examen de cette définition**

— Ton raisonnement, Socrate, me paraît juste, dit-il. Mais voici une autre définition de la sagesse que je te prie d'examiner. Récemment, j'ai entendu dire à quelqu'un que la sagesse consiste pour chacun de nous à faire ce qui le regarde. Vois donc si cela te paraît exact. — Scélérat, lui dis-je, c'est de Critias ici présent que tu tiens cette définition, ou de quelque habile homme. — **[161c]** D'un autre que moi, peut-être, dit Critias, mais elle n'est sûrement pas de moi. — Qu'importe, Socrate, dit Charmide, de qui je la tiens ? — Cela n'importe nullement, repris-je ; car nous n'avons pas à examiner qui l'a dite, mais si elle est vraie ou non. — À la bonne heure, dit-il.

— Sans doute ; mais si nous parvenons à voir ce qui en est, j'en serai surpris ; car cela ressemble à une énigme. — En quoi ? dit-il. — **[161d]** En ceci que l'auteur de cette définition, quand il employait ces mots, *faire ce qui nous regarde*, disait une chose et en pensait une autre. Le maître d'école, à ton avis, quand il lit ou écrit, fait-il une chose qui en vaille la peine ? — Sans aucun doute. — Se borne-t-il donc à écrire ou à lire son propre nom ? N'est-ce pas vous, enfants, qu'il enseigne, et n'écriviez-vous pas les noms de vos ennemis aussi bien que les vôtres ou ceux de vos amis ? — Assurément. — Faut-il en conclure que vous étiez des brouillons dénués de sagesse quand vous faisiez cela ? — Pas le moins du monde. — Cependant, **[161e]** vous faisiez des actes qui ne vous concernaient pas, si du moins la lecture et l'écriture sont des actes. — Ce sont des actes, très évidemment. — Et le fait de guérir, de bâtir, de tisser, de pratiquer un art quelconque, est un acte aussi. — Sans doute. — « Mais alors, dis-je, estimes-tu que, dans une cité bien ordonnée, la loi doit prescrire à chacun de tisser et de laver ses propres vêtements, de fabriquer ses

chaussures, et aussi ses fioles, ses étrilles, et tout le reste, **[162a]** sans jamais s'occuper des objets du voisin, sans jamais agir ni rien faire que pour son usage personnel ? — Ce n'est pas mon avis, dit-il. — Cependant, la cité bien ordonnée est celle où règne la sagesse. — Oui. — « Donc la sagesse ne consiste pas à se conduire ainsi et à faire ses propres affaires de cette façon. — Il semble que non.

— C'était donc parler par énigme, comme je le disais tout à l'heure, que d'affirmer que la sagesse consiste à faire ses propres affaires : autrement ce langage eût été trop absurde. **[162b]** Est-ce donc un sot qui t'a donné cette définition ? — Pas le moins du monde, reprit Charmide ; c'était au contraire un homme qui a la réputation d'être fort habile. — C'est donc bien une énigme qu'il te proposait, en se rendant compte qu'il est difficile de savoir ce que signifient ces mots, faire ses propres affaires. — Peut-être, dit-il. — Qu'entends-tu toi-même par là ? Ne peux-tu me l'expliquer ? — J'en serais fort en peine, pour ma part ; mais peut-être l'auteur lui-même n'a-t-il pas très bien su ce qu'il voulait dire. » Tout en parlant, Charmide souriait, et lançait un regard vers Critias.

### ***Intervention de Critias***

Critias, **[162c]** qui donnait depuis quelque temps des signes d'agitation, et qui, tout en prenant des airs avantageux devant Charmide et les autres, avait peine à se dominer, ne put y tenir plus longtemps. Il me paraît en effet de toute évidence que c'était lui, comme j'en avais eu le soupçon, qui avait fourni à Charmide sa définition. Charmide, désireux d'amener Critias à prendre sa place et à défendre lui-même son œuvre, le provoquait à dessein en donnant la partie comme perdue. **[162d]** Critias, piqué au vif, lui fit une querelle assez semblable à celle d'un poète contre un acteur qui a trahi

son œuvre. Le regardant en face, il lui dit : « Crois-tu donc, Charmide, parce que tu ne comprends pas ces mots, *faire ses propres affaires*, que l'auteur de cette définition ne la comprenne pas non plus ? — Mon cher Critias, lui dis-je, **[162e]** il n'est pas étonnant qu'un très jeune homme ne voie pas le sens de ces mots. Il est naturel aussi que ton âge et tes études te permettent de les entendre. Si tu admetts que la sagesse soit ce qu'il dit et si tu consens à prendre sa place dans la discussion, il me sera beaucoup plus agréable d'examiner avec toi si cette définition est juste ou non.

— J'admets la définition, dit Critias, et je prends la place de Charmide. — À merveille, répondis-je. Admetts-tu aussi (c'est la question que je lui posais tout à l'heure) que les artisans fassent **[163a]** une œuvre ? — Oui. — Et que cette œuvre concerne non seulement eux-mêmes, mais aussi les autres ? — Les autres aussi. — Ils peuvent donc être sages tout en s'occupant des affaires d'autrui ? — Quelle difficulté à cela ? — « Aucune pour ce qui est de moi ; mais il en est une peut-être pour celui qui fait consister la sagesse à s'occuper de ses propres affaires, et qui ne voit ensuite aucune contradiction entre la sagesse et le fait de s'occuper des affaires des autres. — Reconnaître qu'on peut être sage en fabriquant pour autrui, est-ce donc dire qu'on peut l'être **[163b]** en faisant les affaires des autres ? — Ainsi, tu distingues entre la fabrication et l'action ? — Sans doute ; et de même entre le travail et la fabrication. Car j'ai appris d'Hésiode <sup>17</sup>, dit-il, que “le travail n'est jamais une honte”. Crois-tu donc que, s'il avait appliqué aux choses

---

17. Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 309 et ss. : « Le travail n'est jamais une honte : la honte est de ne rien faire. Si tu travailles, celui qui ne fait rien bientôt enviera ta richesse : richesse toujours est suivie de mérite et de gloire ». Une grande partie du poème est le développement du conseil donné par Hésiode à son frère (297) : « Travaille, insensé Persès ».

dont tu parles les mots de “travail” et d’“action”, il n’aurait vu rien de honteux dans le métier d’un corroyeur, d’un fabricant de salaisons, d’un prostitué ? N’en crois rien, Socrate : Hésiode, selon moi, distingue la fabrication de l’action et du travail, et il considère qu’une œuvre fabriquée peut attirer le blâme, si elle n’est pas accompagnée de beauté, tandis que le travail n’est jamais blâmable. **[163c]** Car ce qu’il appelait travail, c’était la création d’œuvres belles et utiles, et les créations de cette sorte étaient à ses yeux des travaux et des actions. Il faut affirmer que celles-là seules étaient selon lui les affaires propres de chacun, et que tout ce qui est nuisible était chose étrangère. En sorte qu’Hésiode, comme tous les hommes sensés, appelait sage celui qui s’occupe de ce qui le regarde.

**[163d]** — Mon cher Critias, lui dis-je, dès le début de ton discours, je crois avoir saisi ta pensée ; j’ai compris que tu appelais *bonnes* les choses qui nous étaient propres et personnelles, et que tu donnais le nom d’*action* à la *création* des choses bonnes : car j’ai cent fois entendu Prodicos discuter sur la signification des mots <sup>18</sup>. Quoi qu’il en soit, j’admets que tu donnes aux mots le sens que tu voudras ; montre-moi seulement à quoi tu les appliques. Reprenons donc les choses de plus haut et définis avec précision ce que nous voulons dire : l’action ou la fabrication **[163e]** (peu importe le mot) qui produit des choses bonnes, tu l’appelles sagesse ? — Oui. — Celui qui agit mal, par conséquent, n’est pas sage, mais seulement celui qui agit bien. — Eh quoi ! très cher, serais-tu d’un autre avis ? — Laissons cela, repris-je ; il ne s’agit pas de ce que je pense, mais de ce que tu dis. — Je dis donc, reprit-il, que celui dont les œuvres sont

---

18. L’art de distinguer les diverses nuances des mots synonymes était une des inventions qui avaient fait la célébrité de Prodicos. Voir *Hippias majeur* 282c.



mauvaises, et non bonnes, n'est pas sage, et que le sage est celui dont les œuvres sont bonnes, et non mauvaises ; je définis la sagesse l'action qui produit le bien : est-ce clair ?

— Tu as peut-être raison ; mais ce qui m'étonne, c'est que tu parais croire que **[164a]** les sages ignorent qu'ils soient sages. — Je ne le crois pas du tout. — Ne me disais-tu pas tout à l'heure que les artisans, en s'occupant des affaires des autres, pouvaient être sages ? — Sans doute ; quelle conclusion tires-tu de là ? — Aucune ; mais dis-moi : le médecin, quand il guérit son malade, fait-il, selon toi, chose utile à lui-même en même temps qu'à son malade ? — Certainement. — Celui qui agit ainsi ne fait-il pas son devoir ? — Oui. — **[164b]** L'homme qui fait son devoir n'est-il pas sage ? — C'est évident. — Or le médecin sait-il nécessairement quand son remède est utile et quand il ne l'est pas ? Et de même chaque artisan, s'il doit tirer profit de son travail, ou non ? — Peut-être l'ignore-t-il. — Ainsi, repris-je, le médecin, que son remède réussisse ou non, peut avoir agi parfois **[164c]** sans savoir ce qu'il faisait ? Cependant, s'il réussit, tu l'appelles sage. N'est-ce point ce que tu disais ? — Oui. — Par conséquent, si je ne me trompe, quand il guérit son malade, il agit sagement et il est sage, mais sans savoir qu'il l'est ?

***Nouvelle définition proposée par Critias : se connaître soi-même***

— C'est impossible, Socrate, et si tu penses qu'on puisse tirer une pareille conclusion de mes déclarations antérieures, je suis prêt à les retirer ; je rougirais moins d'avouer **[164d]** mon erreur que d'accorder qu'on puisse être sage sans le savoir : car, pour mon compte, je définirais volontiers la sagesse *la connaissance de soi-même*, d'accord avec l'auteur de l'inscription de

Delphes <sup>19</sup>. Cette inscription, en effet, me semble être la parole de bienvenue que le dieu adresse aux arrivants, à la place du salut ordinaire “Réjouis-toi”, trouvant sans doute cette dernière formule **[164e]** déplacée et jugeant que nous devons nous inviter les uns les autres non à nous réjouir, mais à être sages. De cette façon, le dieu adresse aux arrivants un salut bien supérieur à celui des hommes, et c’est ce qu’a compris l’auteur de la dédicace, si je ne me trompe : le dieu, en guise de salut, leur dit en réalité : “Soyez sages.” Mais il le dit, en sa qualité de devin, sous une forme énigmatique : “Sois sage” ou “Connais-toi toi-même”, c’est au fond la même chose, **[165a]** ainsi qu’il résulte du texte et que je le soutiens ; mais on peut s’y tromper, et c’est ce qui est arrivé aux auteurs des inscriptions suivantes, “Rien de trop”, et “Caution appelle malheur” : comme ils voyaient dans le “Connais-toi toi-même” un conseil et non un salut du dieu, ils ont voulu apporter à leur tour leur part de bons conseils et ils en ont fait des inscriptions dédicatoires. Tout ce discours, Socrate, aboutit à ceci : je retire tout ce que j’ai dit précédemment. Peut-être **[165b]** avais-tu raison sur certains points, peut-être n’avais-je pas tort sur d’autres ; mais rien n’était tout à fait clair dans nos affirmations. Je suis prêt maintenant à discuter si tu contestes que la sagesse consiste à se connaître soi-même.

---

19. La célèbre inscription de Delphes, qui a prêté à tant de commentaires, paraît bien avoir eu un sens plus religieux que psychologique et signifiait probablement : « Connais ta condition mortelle » ; en d’autres termes : « Souviens-toi de ta faiblesse et redoute la démesure (ὑβρις). » L’homme, en effet, qui oublie sa condition pêche contre la loi divine et encourt par cela même la colère des dieux : il s’expose à la Némésis.

***Discussion de la nouvelle définition de Critias :  
intermède sur la méthode***

— Mon cher Critias, ton attitude envers moi semble m’attribuer la prétention de connaître les choses sur lesquelles je pose des questions, et tu parais croire qu’il dépend de moi de t’accorder ce que tu demandes ; il n’en est rien ; j’examine avec toi chaque problème à mesure qu’il se présente parce que je n’en possède pas la solution ; après examen, je te dirai volontiers **[165c]** si je suis, oui ou non, d’accord avec toi, mais attends que j’aie terminé mon enquête. — Fais-donc ton enquête, dit-il.

— C’est ce que je vais faire. Si la sagesse consiste à connaître une certaine chose, il est clair qu’elle est une science et qu’elle est la science d’une chose particulière. N’est-il pas vrai ? — Oui : la science de soi-même. — Et la médecine est la science de la santé ? — Oui. — Si tu me demandais maintenant, étant donné que la médecine est la science de la santé, à quoi elle sert et quel avantage elle nous procure, je te répondrais qu’elle nous est fort utile, puisque son œuvre propre est de nous donner la santé, **[165d]** chose fort précieuse. Admets-tu ce raisonnement ? — Je l’admets. — Si tu me demandais, à propos de l’architecture, quelle œuvre elle réalise en tant que science de la construction, je te répondrais : nos habitations. Et ainsi de suite pour les autres arts. Par conséquent, à propos de la sagesse aussi, puisque tu la définis “la science de soi-même”, si je te demande : “quelle est, Critias, l’œuvre belle et digne de son nom**[165e]** que réalise pour nous la sagesse ? ”, tu dois pouvoir me répondre. Je t’écoute.

— Ta question, Socrate, est mal posée. La sagesse n’est pas une science pareille aux autres, pas plus que les autres ne se ressemblent entre elles. Ta question, au contraire, suppose que toutes les sciences sont pareilles. Mais où vois-tu que le calcul et la géométrie produisent

des œuvres comparables aux maisons bâties par l'architecture, aux étoffes produites par le tissage, et aux produits d'une foule d'autres arts qu'on pourrait citer ? **[166a]** Peux-tu m'en montrer une seule qui présente ce caractère ? Je t'en défie. » Je lui répondis : « Tu as raison ; mais je puis te montrer l'objet propre de ces sciences, toujours distinct de la science elle-même. Ainsi le calcul a pour objet le pair et l'impair, leur qualité numérique propre et leur rapport entre eux. N'est-ce pas vrai ? — Parfaitement, dit-il. — Ainsi le pair et l'impair sont distincts de l'arithmétique elle-même ? — Sans doute. **[166b]** — À son tour, la statique est la science du plus lourd et du plus léger, mais le léger et le lourd sont distincts de la statique. En conviens-tu ? — J'en conviens. — Indique-moi donc quel est l'objet, différent de la sagesse elle-même, auquel se rapporte cette science qu'est la sagesse.

— C'est là le point, Socrate : ta question touche à la différence essentielle qui distingue la sagesse des autres sciences, tandis que tu t'obstines à chercher leur ressemblance<sup>20</sup>. La vérité, toute différente, **[166c]** est que les autres sciences ont un objet distinct d'elles-mêmes, au lieu que la sagesse, seule entre toutes, a pour objet propre à la fois les autres sciences et elle-même. Tu ne l'ignores pas, tant s'en faut ; mais tu fais ce dont tu te défendais tout à l'heure : tu cherches à me réfuter, sans souci du sujet même de la discussion. — Ton erreur est grande, repris-je, si tu crois qu'en essayant de te réfuter j'obéisse à un autre motif que celui qui me ferait examiner la valeur de mes propres idées, **[166d]** je veux dire la crainte de croire savoir ce que j'ignore en réalité.

---

20. Socrate cherche toujours, quelle que soit la chose à définir, en quoi elle ressemble à d'autres analogues et en quoi elle s'en distingue. C'est là le principe même de la définition socratique, fondée sur la détermination du *genre prochain* et de la *différence propre*, comme disent les logiciens.

Je t'affirme qu'en ce moment même c'est ce que je fais et que si je discute ton raisonnement, c'est d'abord dans mon intérêt propre, et peut-être aussi dans l'intérêt de nos amis : car n'est-ce pas, à ton avis, un avantage pour tout le monde que nulle obscurité ne subsiste sur la vérité des choses ? — C'est tout à fait mon avis, Socrate. — Courage donc, mon très cher, et réponds à mes questions selon ce qui te semble vrai, sans te soucier de savoir si c'est Critias **[166e]** ou Socrate qui est convaincu d'erreur : attache-toi au seul raisonnement et que la conclusion de l'examen soit ce qu'elle pourra. — Soit, dit-il, j'y consens ; ton idée me paraît raisonnable. — Eh bien, repris-je, dis-moi ce que tu penses de la sagesse.

***Reprise de la discussion sur la définition de Critias, modifiée et élargie***

— Je dis donc, reprit-il, que, seule entre toutes les sciences, la sagesse a pour objet à la fois elle-même et toutes les autres sciences. — Ainsi, dis-je, étant la science de toutes les connaissances, elle est aussi la science de l'ignorance ? — Assurément. — **[167a]** Le sage, par conséquent, seul entre tous, est capable de se connaître, de s'examiner lui-même de manière à se rendre compte de ce qu'il sait et de ce qu'il ignore ; et il est capable aussi d'examiner les autres sur ce qu'ils savent ou croient savoir, de manière à reconnaître ce qu'ils savent réellement et au contraire ce qu'ils ignorent en croyant le savoir ; et cela, le sage seul peut le faire. De sorte que la sagesse et la connaissance de soi-même consistent à savoir ce qu'on sait et ce qu'on ne sait pas. Est-ce bien là ta pensée ? — Oui, » dit-il. — Revenons sur nos pas, lui dis-je : le troisième coup est le bon <sup>21</sup>. Reprenons notre examen du début **[167b]** et voyons d'abord s'il est possible, oui ou non, de reconnaître qu'on

---

21. Littéralement : la troisième (coupe) au dieu sauveur. Locution proverbiale empruntée à une coutume des banquets.

a ou qu'on n'a pas une connaissance; ensuite, à supposer que ce soit possible, quel avantage nous aurions à le savoir <sup>22</sup>. — « Examinons » dit-il.

***Examen du premier point : une science de cette sorte est-elle possible ?***

— Je ne sais, Critias, si tu y verras plus clair que moi ; car, pour moi, je suis fort embarrassé. Veux-tu savoir pourquoi ? — Oui. — Si ta définition est juste, le tout revient à dire qu'il existe une certaine science n'ayant d'autre objet qu'elle-même [167c] et les autres sciences, et encore l'ignorance par-dessus le marché ? — Certainement. — « Vois donc l'étrangeté de notre hypothèse : je crois qu'elle te paraîtra dénuée de sens si tu l'appliques à d'autres sujets. — Comment cela ? — Voici. Essaie d'imaginer une vue qui ne soit pas la vue des choses qu'aperçoivent les autres vues, mais une vue d'elle-même et des autres vues, et aussi des absences de vue : elle ne voit aucune couleur, bien qu'étant une vue, et ne perçoit [167d] qu'elle-même et les autres vues : est-ce possible ? — Assurément, non. — Ou une ouïe qui n'entende aucun son, mais s'entende elle-même ainsi que les autres ouïes, et en outre les non-auditions ? — Pas davantage. — En un mot, prends toutes les sensations et cherche s'il en est une qui se perçoive et perçoive les autres sensations sans rien percevoir elle-même de ce que celles-ci perçoivent. — Je ne le crois pas.

[167e] — Et parmi les désirs, en est-il un qui, sans désirer aucun plaisir, se désire lui-même et désire en même temps les autres désirs ? — Non. — Ou une

---

22. L'utilité est toujours pour Socrate un critérium important de la vérité. Noter que ce point de vue était aussi le fond de la doctrine de Protagoras et qu'il répondait à une des tendances les plus essentielles de la pensée grecque en général. Même en morale, la considération de l'utilité domine : Socrate justifie la vertu par son utilité ; d'où la célèbre maxime : οὐτις ἐκὼν κακός.

volonté qui, ne voulant par elle-même aucun bien, se veuille elle-même avec les autres volontés ? — Pas davantage. — Peux-tu citer un amour qui n'aime aucune beauté, mais qui aime à la fois lui-même et les autres amours ? — Non. — Ou une crainte qui ne soit la crainte d'aucun danger, mais seulement d'elle-même et des autres craintes ? — Je n'en imagine aucune de cette sorte. **[168a]** — Ou une opinion qui ne vise qu'elle-même et les autres opinions, sans se rapporter à rien de ce que visent celles-ci ? — Non.

— Et quand il s'agit du savoir, nous imaginons, semble-t-il, une science qui, sans objet particulier, n'en a d'autre qu'elle-même et que les autres sciences. — C'est en effet notre proposition. — N'est-ce point bizarre, s'il est vrai qu'elle existe ? N'affirmons pas encore qu'elle n'existe pas, mais cherchons si elle existe. **[168b]** — Tu as raison.

— Voyons : nous disons donc que cette science a un certain objet et qu'elle possède une vertu propre qui lui permet d'atteindre son objet : est-ce exact ? — Parfaitement. — Nous affirmons aussi que ce qui est plus grand possède la vertu d'être plus grand qu'autre chose — Oui. — Plus grand qu'une chose plus petite, étant lui-même plus grand ? — Évidemment. — Si donc nous trouvions une grandeur plus grande **[168c]** que les autres grandeurs plus grandes et qu'elle-même, mais non pas plus grande qu'aucune des grandeurs moindres, il arriverait nécessairement que cette grandeur plus grande, étant plus grande qu'elle-même, serait en même temps plus petite ? — La conséquence, Socrate, est en effet rigoureuse. — De même encore, une chose qui serait double des autres doubles et d'elle-même serait le double de cette moitié qui la constituerait elle-même ainsi que des autres choses dont elle serait le double : car une chose ne peut être double que d'une moitié. —

C'est vrai<sup>23</sup>. — Elle sera donc à la fois plus grande et plus petite qu'elle-même ; le plus-lourd que soi-même sera plus-léger, le plus-vieux sera plus-jeune, et ainsi de suite ; quelle que soit la vertu intrinsèque **[168d]** d'une chose, son essence n'est-elle pas déterminée par l'effet que cette vertu est apte à réaliser ? Je prends un exemple. L'ouïe est-elle l'audition des sons ? — Assurément. — Si donc l'ouïe s'entend elle-même, elle ne s'entend que si elle est douée d'un son ; autrement, elle ne pourrait s'entendre. — Sans doute. — Et la vue, mon très cher, si elle se voit elle-même, doit donc avoir une couleur, car un objet sans couleur échappe à la vue. — C'est évident.

**[168e]** — Ainsi, Critias, dans tous les exemples que nous avons passés en revue, il nous apparaît pour les uns comme insoutenable, pour les autres comme fort douteux, que la vertu propre de chaque chose puisse produire son effet sur elle-même. Pour les grandeurs, les nombres, et autres choses semblables, c'est manifestement impossible ; n'est-ce pas vrai ? — Tout à fait. — Pour ce qui est de l'ouïe, de la vue, et aussi d'un mouvement qui se remuerait lui-même, d'une chaleur qui se brûlerait, et autres hypothèses analogues, elles sembleront inacceptables à quelques-uns, sinon à tous ; et il faudrait **[169a]** un bien grand homme pour distinguer avec précision, d'après tous les cas particuliers, si tous les êtres sans exception sont incapables d'exercer sur eux-mêmes l'action de leur vertu propre, ou si quelques-uns le peuvent, et les autres, non, et, dans cette hypothèse, s'il faut ranger dans cette catégorie la science que nous déclarons être la sagesse.

---

23. On voit ici apparaître la contradiction intime qui est pour Socrate le plus sûr indice de l'erreur, tandis que la vérité d'une proposition se reconnaît à l'accord de tous les termes entre eux. La dialectique a pour objet d'éviter cette contradiction en s'avançant pas à pas d'une vérité bien établie à une autre (Xénophon, *Souvenirs* IV.6.15).



Pour moi, je ne me crois pas capable de faire toutes ces distinctions. C'est pourquoi je ne puis ni affirmer qu'il puisse exister une science de la science, ni, dans le cas où cette science existerait, **[169b]** soutenir qu'elle soit identique à la sagesse, avant d'avoir examiné si la sagesse, ainsi comprise, nous serait utile ou non. Car, que la sagesse nous soit utile et bonne, j'en ai le pressentiment prophétique. C'est donc à toi, fils de Callæschros, puisque tu soutiens que la sagesse est la science de la science et de l'ignorance, qu'il appartient de nous démontrer d'abord que la chose est possible, ensuite que cette possibilité s'accompagne d'utilité. Alors, sans doute, tu me convaincras de la justesse **[169c]** de tes idées sur la nature de la sagesse. »

***À quoi peut servir la sagesse ainsi entendue ?***

Critias, en entendant mes paroles et en voyant mon embarras, me sembla ressentir un effet analogue à celui qu'on éprouve quand on voit bâiller quelqu'un : mon embarras sembla le gagner à son tour. Mais, désireux de soutenir sa réputation, il ne voulait pas rougir devant l'assistance et s'avouer incapable de résoudre la difficulté que je lui proposais. Il parla donc sans rien dire de clair, mais pour dissimuler son embarras. **[169d]** Alors, pour faire avancer la discussion, je lui dis : « Si tu le veux bien, Critias, nous admettrons pour le moment qu'il puisse exister une science de la science : c'est une question à laquelle nous pourrions revenir plus tard ; mais, ce point supposé établi, explique-moi, je te prie, en quoi cela permet de mieux savoir ce qu'on sait et ce qu'on ne sait pas. N'est-ce pas en cela, en effet, que nous avons fait consister la connaissance de soi-même et la sagesse ? — Sans doute, et les deux choses vont ensemble, Socrate. **[169e]** Car si l'on possède la science qui se connaît elle-même, on a la même qualité que la chose qu'on possède. C'est ainsi qu'avec la vitesse on est rapide, beau avec la beauté, savant avec la science : lorsqu'un homme a cette

science qui se connaît elle-même, il se connaît donc aussi. — « Je ne mets point en doute, repris-je, qu'un homme se connaisse quand il possède la science de soi-même : mais je me demande en quoi la possession de cette science lui fait connaître quelles choses il sait et quelles choses il ignore. — Par la raison, Socrate, que les deux sciences n'en font qu'une. » **[170a]** — Peut-être bien, dis-je ; mais j'ai peur d'être toujours le même : car je ne comprends pas comment c'est une seule et même chose. — Que veux-tu dire ? » reprit-il. — Voici : une science, en tant que science d'elle-même, permet-elle d'aller au-delà de cette simple distinction : ceci est science, ceci est ignorance ? — Non ; c'est à cela qu'elle s'arrête. — Mais la science ou l'ignorance de la santé, la science ou l'ignorance du juste, est-ce la même chose ? — Nullement. — En ces matières, si je ne me trompe, la science est ce qui s'appelle la médecine **[170b]** ou la morale <sup>24</sup> ; ici, au contraire, je ne vois rien de plus que l'idée seule de la science. — Sans doute. — Ainsi, sans ajouter à sa science propre la connaissance de ce qui est sain ou de ce qui est juste, ne connaissant que la science en général (puisque l'objet de sa science propre est uniquement de savoir qu'il sait quelque chose et qu'il a une certaine science), le sage pourra cependant juger si les autres et lui-même possèdent telle science particulière ? — Certainement.

— Mais, avec une science de cette sorte, comment juger du savoir ? **[170c]** En matière de santé, c'est par la médecine, non par la sagesse, qu'on s'instruit ; en matière d'harmonie, c'est par la musique, non par la sagesse ; en matière de construction, c'est par l'architecture, non par la sagesse ; et de même pour tout. N'est-ce pas la vérité ? — Je le crois. — Comment alors la sagesse seule, si elle n'est que la science des sciences,

---

24. Littéralement « la politique », dont la morale était une partie.

peut-elle faire connaître qu'on sait ce qui se rapporte aux bâtiments ou à la santé ? — C'est impossible en effet. — Celui donc qui ignore ces sciences particulières saura seulement qu'il sait, mais sans savoir quoi. — C'est vraisemblable. **[170d]** — La sagesse ne consiste donc pas à savoir quelle chose on sait et quelle chose on ignore, mais seulement, semble-t-il, à savoir qu'on sait ou qu'on ne sait pas. — Peut-être. — Quant à vérifier si tel qui prétend posséder un savoir particulier le possède réellement ou non, le sage en est incapable : il saura peut-être que cet homme possède un certain savoir, mais la sagesse ne lui enseignera rien sur la nature précise de ce savoir. — Cela paraît probable.

**[170e]** — Si un homme se donne pour médecin sans l'être, et si un autre l'est réellement, le sage n'en peut faire la distinction, non plus que pour aucune science particulière. Voyons en effet : qu'un sage ou un homme quelconque veuille distinguer le véritable médecin du charlatan ; comment s'y prendra-t-il ? Il ne peut lui parler de la science médicale : le médecin, en effet, nous l'avons dit, ne connaît rien en dehors du sain et du malade, n'est-il pas vrai ? — Oui. — Mais le médecin ne sait rien de la science elle-même <sup>25</sup>, puisque nous avons attribué celle-ci à la sagesse ? — D'accord. — Ainsi la médecine non plus n'est pas connue du médecin, puisque c'est une science. — Tu dis vrai. — **[171a]** Que le médecin ait une science, le sage pourra s'en rendre compte ; mais pour vérifier de quelle sorte elle est, ne faut-il pas qu'il en examine aussi l'objet ? N'est-il pas vrai qu'une science se définit non comme science en général, mais comme étant une certaine science, la science d'un

---

25 . Le médecin, en d'autres termes, connaît la médecine pratiquement, mais ne sait pas, d'après ce raisonnement, en quoi la médecine est ou n'est pas une science. Socrate revient toujours à sa conception de l'idée générale, sans laquelle il n'est pas de définition proprement dite, parce que l'essence des choses échappe.

certain objet ? — C'est exact. — La médecine, en tant qu'elle diffère des autres sciences, se définit, avons-nous dit, par ceci qu'elle est la science du sain et du malade ? — Oui. — Si donc on veut examiner la valeur de la médecine, c'est dans ce qui la constitue qu'il faut l'examiner ; car ce n'est évidemment pas **[171b]** dans ce qui lui est étranger ? — Sans aucun doute. — En d'autres termes, c'est sur le sain et le malade qu'on interrogera le médecin, en tant que médecin, si l'on veut que l'examen soit correct. — Naturellement. — Ce sont les paroles et les actes relatifs à cet objet qu'on examinera, pour voir si les paroles sont vraies et les actes exécutés à propos ? — Sans doute. — Mais peut-on, sans posséder la médecine, faire cette enquête ? — Non. — **[171c]** Ni personne autre qu'un médecin, ni le sage lui-même, à moins qu'il ne joigne la médecine à la sagesse ? — Assurément. — Ainsi, de toute nécessité, si la sagesse n'est que la science de la science et de l'ignorance, elle est incapable de distinguer le médecin qui sait son métier de celui qui l'ignore, qu'il soit d'ailleurs un charlatan ou un homme qui se fait illusion. Et le sage ne sera pas moins désarmé à l'égard des autres sciences, à moins d'être lui-même du métier, comme tous les autres artisans. — C'est vraisemblable, dit-il.

**[171d]** — Quelle est donc alors pour nous, ô Critias, l'utilité de la sagesse, si telle est sa nature ? Si le sage avait, comme nous le supposions d'abord, la connaissance de ce qu'il sait et de ce qu'il ignore, en ce sens qu'il pût distinguer les choses qui lui sont connues de celles qui lui sont inconnues, et s'il avait le pouvoir de faire sur ceux qui seraient dans le même cas un travail de même sorte, ce serait pour nous un avantage immense d'être au nombre des sages : car nous vivrions exempts d'erreur, nous les sages, et tous ceux qui seraient soumis à notre direction. Nous-mêmes, en effet,

au lieu d'entreprendre des tâches [171e] dont nous serions incapables, nous les confierions aux hommes compétents, et nous ne permettrions à nos subordonnés aucune entreprise en dehors de celles qu'ils pourraient mener à bien, c'est-à-dire celles dont ils posséderaient la science. Ainsi, sous l'empire de la sagesse, toute maison serait bien administrée, toute cité bien gouvernée, et il en serait de même partout où règnerait la sagesse. Car l'erreur étant supprimée, [172a] la droite raison étant souveraine, toutes les actions d'hommes ainsi disposés réussiraient nécessairement, ce qui est la condition du bonheur. N'est-ce pas là, Critias, ce que nous voulions dire, quand nous disions, à propos de la sagesse, que c'est un grand bien de savoir ce qu'on sait et ce qu'on ignore ? — Je suis tout à fait de ton avis. » — Mais tu vois qu'en fait nous n'avons trouvé aucune science de cette sorte. — Je le vois, dit-il.

***La sagesse, science des sciences, peut-elle en rendre l'acquisition plus facile ?***

[172b] — Peut-être du moins cette sagesse que nous concevons comme science du savoir et de l'ignorance aurait-elle cet avantage de faciliter à qui la posséderait l'étude des choses qu'il voudrait apprendre et de lui rendre tout plus clair, grâce à cette vue sur la science qu'il ajouterait à ses autres études<sup>26</sup>. Peut-être en deviendrait-il plus apte aussi à vérifier le savoir des autres dans les choses de son métier, tandis que le manque de cette science affaiblit et compromet ce genre d'enquêtes ? [172c] Ne serait-ce pas là, mon cher, le

---

26. Cette idée d'une liaison entre l'étude des diverses sciences se retrouve dans le *Lakhês* 182b-c. La question ainsi introduite n'est pas discutée, parce que Socrate va tout à l'heure poser une sorte de question préalable. Il est d'ailleurs probable que, si la discussion avait lieu, elle aboutirait à l'affirmative ; mais elle est sans grand intérêt pour Socrate qui ne considère comme vraiment utile que la science du bien.

profit que nous retirons de la sagesse, et ne sommes-nous pas tentés de le voir trop en beau et de le grossir au-delà de ce qu'il est réellement ? — C'est peut-être vrai, dit-il.

—Peut-être ; mais peut-être aussi avons-nous perdu notre peine. Ce qui me le ferait croire, c'est que, si la sagesse est ce que nous avons dit, nous aboutissons à des conséquences bien étranges. Admettons qu'il puisse exister une science de la science, et accordons à la sagesse ce que nous lui avons accordé d'abord et refusé ensuite, la capacité de savoir ce qu'elle sait et ce qu'elle ne sait pas. Tout cela étant accordé, examinons de plus près si, **[172d]** dans ces conditions, elle peut nous être utile. Nous disions tout à l'heure qu'une telle sagesse serait un grand bien si elle dirigeait l'administration d'une maison ou d'une cité ; mais je ne crois plus, mon cher Critias, que nous eussions raison de le dire. — Comment cela ? dit-il. — C'est que nous avons trop facilement accordé qu'il y aurait grand avantage pour tout le monde à ce que chacun fit la tâche qu'il connaissait et laissât les autres aux hommes compétents. — Eh quoi ? dit-il ; nous aurions eu tort de penser ainsi ? **[172e]** — Je le crains. — Vraiment, mon cher Socrate, c'est ton langage qui est étrange ! — Par le chien <sup>27</sup> ! c'est bien aussi mon avis, et c'est en apercevant ces choses tout à l'heure que je te disais l'étrangeté de la vision qui m'apparaissait et ma crainte de nous être fourvoyés. Car, en vérité, si la sagesse est bien telle, je ne vois pas du tout quel avantage elle peut nous apporter. » — « Que veux-tu dire ? reprit-il. **[173a]** Parle, si tu veux que nous te comprenions. — Je crois que je divague : cependant l'idée qui m'apparaît doit être vérifiée et non rejetée sans examen, si nous avons quelque souci de nous-mêmes. — Tu as raison.

---

27. Juron familier de Socrate.

**Épilogue. Résumé de Socrate et conclusion**

— Écoute-donc mon rêve, qu'il soit venu par la porte de corne ou par la porte d'ivoire<sup>28</sup>. Si la sagesse, telle que nous l'avons définie, venait à régner souverainement en toutes choses, quel en serait l'effet dans tous les arts ? Plus de soi-disant pilote [173b] qui pût nous tromper ; plus de médecin, plus de général, plus de savants en aucun genre dont la fausse science pût nous en imposer. De là, que résulterait-il pour nous, sinon de nous mieux porter, de courir moins de risques sur mer et à la guerre, d'avoir des ustensiles, des chaussures, des vêtements, des objets de toute sorte habilement faits et tout en général bien exécuté, [173c] parce que nous n'aurions recours qu'à de vrais artisans ? Accordons encore, si tu veux, que la divination est la science de l'avenir, et que si la sagesse venait à la gouverner, elle nous débarrasserait des faux devins, tandis qu'elle mettrait en honneur les véritables, prophètes autorisés des choses futures. Que le genre humain, dans ces conditions, vécût et se conduisît selon la science, je suis prêt à le reconnaître : car la sagesse nous garderait [173d] de laisser l'ignorance nous surprendre et collaborer avec nous. Mais que vivre selon la science dût être pour nous bien vivre et être heureux<sup>29</sup>, c'est là, mon cher Critias, une chose qui n'est pas encore bien claire.

---

28. La porte de corne donnait passage aux songes véridiques envoyés aux hommes par les dieux, la porte d'ivoire aux songes trompeurs (Homère, *Odyssée* XIX.564-567). C'est Pénélope qui donne à Ulysse, non encore reconnu d'elle, cette explication, à propos d'un songe encourageant qu'elle a eu, mais auquel elle n'ose se fier.

29. Les deux expressions, en grec, sont communément employées dans le même sens.

— Cependant, reprit-il, si tu refuses de voir dans la science la condition dernière <sup>30</sup> du bonheur, tu n'en trouveras pas facilement une autre. — Un mot encore d'explication, dis-je. De quelle science parles-tu ? **[173e]** S'agit-il de tailler le cuir ? — Non, certes. — De travailler l'airain ? — Pas davantage. — La laine ou le bois, peut-être, ou quelque autre matière analogue ? — Nullement. — Alors, nous nous écartons de notre formule, *vivre selon la science, c'est être heureux*. Si tu refuses le bonheur à ces gens-là, bien qu'ils vivent selon la science, tu limites, ce me semble, la faculté de produire le bonheur à certaines sciences. Peut-être as-tu en vue celle que je rappelais **[174a]** tout à l'heure et qui prédit l'avenir ? Veux-tu parler de la divination ou de quelque autre science ? — De celle-là, et d'une autre encore. — Laquelle ? Celle qui joindrait à l'avenir les choses passées et présentes, et à qui rien n'échapperait ? Supposons qu'il existe un homme qui sache tout cela <sup>31</sup> : voilà, tu en conviendras sans doute, le plus savant homme que l'on puisse trouver sur la terre. — Assurément. — Ce que je voudrais savoir maintenant, c'est quelle est, entre toutes ces sciences, celle qui cause son bonheur : y contribuent-elles toutes également ? — En aucune façon. — **[174b]** Laquelle alors y contribue le plus ? Sur quoi porte-t-elle particulièrement entre toutes les choses présentes, passées et futures ? Est-ce la science des dés ? — Que veux-tu dire avec ta science des dés ? — Ou le calcul ? — Pas le moins du monde. — La science de la santé ? — Plutôt. — Mais celle que je

---

30. Le mot grec (τέλος) désigne proprement la « fin » d'une chose, et par suite la réalisation complète de cette chose ou ce qui en assure la réalisation. C'est ainsi que l'expression Ζεύς τέλειος signifie : « Zeus qui amène toute chose à sa fin, à son achèvement parfait ».

31. Dans Homère, le devin Calchas sait non seulement l'avenir, mais aussi le passé et le présent.



cherche, celle qui vaut plus que les autres, laquelle est-ce ? — C'est celle du bien et du mal <sup>32</sup>.

— Malheureux, lui dis-je, tu me faisais tourner dans un cercle, au lieu de m'avouer tout de suite que ce qui constitue le bonheur, **[174c]** ce n'est ni une vie savante en général, ni toutes les autres sciences, mais une seule, celle qui a pour objet le bien et le mal. En effet, Critias, si tu retranches cette seule science du milieu des autres, le médecin en sera-t-il moins capable de guérir, le corroyeur de faire des chaussures, le tisserand de faire des vêtements, le pilote de prévenir les dangers de la mer, ou le général ceux de la guerre ? — Nullement. — Mais, mon cher Critias, l'exécution de ces choses ne nous serait plus **[174d]** vraiment bonne et utile si cette science du bien et du mal venait à nous manquer ? — Tu dis vrai. — Or cette science-là, celle qui a pour office propre de nous être utile, n'est pas la sagesse. Elle est, en effet, non la science des sciences et des ignorances, mais la science du bien et du mal : si donc la science qui nous est utile est cette dernière, la sagesse n'a rien à voir avec l'utilité.

**[174e]** — Comment ne nous serait-elle pas utile aussi ? Si la sagesse est la science des sciences, elle préside à toutes, y compris celle du bien, et par là nous est utile. — Est-ce la sagesse ou la médecine qui nous donne la santé ? N'est-ce pas chaque science qui accomplit son office propre, et non celle-ci qui accomplit l'office des autres ? N'avons-nous pas reconnu depuis longtemps qu'elle est uniquement la science de la science et de

---

32. Voilà donc la discussion arrivée à désigner une science particulière, celle du bien et du mal, comme la seule source du bonheur. Mais la sagesse ayant été définie par Critias comme la science des sciences, il n'est plus possible de la ramener à cette science particulière. La vraie pensée de Socrate n'en apparaît pas moins sous le déguisement de cette dialectique négative.

l'ignorance, et rien de plus ? N'est-ce pas la vérité ? — Je le crois. — Ce n'est donc pas elle qui nous procure la santé. **[175a]** — Non. — La santé est l'œuvre d'une autre science ? — Oui. — Ce n'est donc pas elle non plus qui nous procure l'utile, puisque nous venons d'attribuer cet office à une autre science. Est-ce vrai ? — Oui. — Comment donc la sagesse nous serait-elle utile, si elle ne nous procure aucune utilité particulière ? — C'est impossible en effet, Socrate, à ce qu'il semble.

— Tu vois donc, Critias, combien ma crainte était justifiée lorsque je m'accusais moi-même de n'avoir su conduire mon enquête sur la sagesse à aucun résultat : il est clair en effet que la chose qui passe pour la plus belle de toutes **[175b]** ne nous serait pas apparue comme dénuée d'utilité, si j'avais quelque aptitude à bien conduire une enquête. Et maintenant, nous voici battus sur toute la ligne, et hors d'état de découvrir à quelle réalité le législateur du langage a donné ce nom de sagesse <sup>33</sup>. Cependant, nous avons fait maintes concessions qui ne s'accordaient pas avec notre raisonnement. Nous avons reconnu que la sagesse était une science de la science, bien que le raisonnement ne nous le permit pas et même nous le défendît. **[175c]** À cette science, nous avons accordé le pouvoir de connaître les opérations des autres sciences, toujours au mépris du raisonnement, afin de pouvoir dire que le sage sait qu'il connaît les choses qu'il connaît et sait qu'il ignore celles qu'il ignore. Nous avons fait généreusement cette concession, sans réfléchir qu'il était impossible d'avoir une connaissance quelconque d'une chose qu'on ignorait totalement : notre concession, au contraire, admet qu'on peut savoir ce qu'on ignore, **[175d]** chose

---

33. Cette expression, « le législateur du langage », correspond à la croyance antique que le langage a été établi par une sorte de loi divine, et que les mots ont une signification par excellence qui peut révéler la nature des choses.

illogique entre toutes, à mon avis. Or, malgré notre complaisance et notre humeur débonnaire, notre discussion, loin de nous conduire à la vérité, s'est moquée d'elle de telle sorte que cette sagesse, ainsi définie à force de concessions et de compromis, le raisonnement nous force à déclarer insolemment qu'elle ne sert à rien. En ce qui me concerne personnellement, j'en prendrais plus volontiers mon parti : mais c'est pour toi, Charmide, que je m'indigne, quand je te vois si beau et si sage, et quand je me dis que cette sagesse te sera inutile, **[175e]** que tu ne gagneras rien dans la vie à la posséder. Mais ce qui m'irrite encore plus, c'est l'idée que cette incantation, que j'ai apprise du Thrace et que j'ai eu tant de peine à loger dans ma mémoire, n'est d'aucune valeur pratique. À vrai dire, je ne puis croire qu'il en soit ainsi, et j'aime mieux m'accuser moi-même d'être un mauvais enquêteur. Je reste persuadé que la sagesse est un grand bien et que, si tu la possèdes, tu es favorisé des dieux. Vois donc si tu ne la possèdes pas déjà **[176a]** sans avoir besoin de l'incantation. Dans ce cas, le conseil que je te donne, c'est de me considérer comme un sot, incapable de rien trouver par le raisonnement, et de t'estimer toi-même d'autant plus heureux que tu es plus sage. »

Charmide répondit alors : « Par Zeus, je ne sais, Socrate, si je suis sage ou non. Comment saurais-je si je possède ce que vous êtes incapables de définir, à t'en croire ? Cependant tu ne me persuades pas entièrement **[176b]** et je suis bien sûr d'avoir besoin de l'incantation : je suis prêt, pour ma part, à l'entendre tous les jours de ta bouche, jusqu'à ce que tu trouves toi-même la mesure suffisante <sup>34</sup>. — Fort bien, Charmide, reprit Critias ; à

---

34. Charmide reste fidèle à son caractère sage et modeste : il sait qu'il ne sait pas. C'est le premier degré de la sagesse aux yeux de Socrate et le trait par lequel se font reconnaître les hommes capables de philosophie. Ceux-là seuls sont ses vrais disciples, sur

mes yeux, la preuve de ta sagesse sera de te livrer à l'incantation de Socrate et de ne le quitter ni peu ni prou. — Sois sûr, dit-il, que je le suivrai obstinément : tu es mon tuteur et ce serait bien mal à moi de ne pas obéir à tes ordres. **[176c]** — Je te l'ordonne, dit Critias. — J'obéis donc, et je commence dès aujourd'hui. — Dites-moi, repris-je, que méditez-vous donc tous les deux ? — C'est tout médité, dit Charmide. — Veux-tu par hasard, dis-je, user de contrainte, sans me laisser le temps de la réflexion ? — Oui, de contrainte, dit-il ; Critias l'ordonne ; vois maintenant ce qui te reste à faire. — Je vois bien, repris-je, **[176d]** que mes réflexions seraient inutiles : si tu veux une chose à toute force, aucun homme n'est capable de te résister. — Alors, dit-il, ne résiste pas, toi non plus. — Aussi, repris-je, n'ai-je pas l'intention de résister. »

---

lesquels peut s'exercer sa *maïeutique* : il peut accoucher leurs esprits, parce qu'ils ont en eux le germe de la sagesse. Ceux qui manquent de cette sagesse ou d'une curiosité vraiment philosophique, il les renvoie à Prodicos, on sait que Xénophon passe pour avoir été l'élève de Prodicos en même temps.