

Platon

*Éuthudêmos*<sup>1</sup>

sur l'éristique<sup>2</sup>

genre anatreptique<sup>3</sup>

---

1. Cette traduction vise à calquer le grec. Entre autres, c'est le choix de ce traducteur de rendre les noms grecs par une translittération du mot de la langue d'origine plutôt que par le nom traditionnel français, qui a changé bien des fois et que choisissaient les différents traducteurs de différentes époques. Ce fut un exercice fait pour se rapprocher du texte de Platon et pour réfléchir en traduisant et en imaginant des remarques qu'on trouve dans les notes. Il est possible qu'il soit utile à d'autres qui voudraient tenter un exercice semblable. Il va de soi qu'il ne vise pas à remplacer les traductions autorisées. La prétention de cette traduction, qu'on peut bien contester, est donc la suivante : on se rappelle ainsi que le texte vient d'une autre langue et d'une autre civilisation.

2. L'éristique est l'art ou la science des discours agressifs. Le sous-titre aurait pu être « sur les sophistes » ou « sur la sophistique », car les sophistes, du moins selon Aristote, se définissent par leur désir de gagner l'argument et leur utilisation de n'importe quel discours, faux ou vrai, pour y arriver ; ils sont les utilisateurs par excellence de l'éristique. Voir Aristote, *Réfutations sophistiques* 171b21 et ss. L'*Éuthudêmos* présente un portrait concret de cette définition descriptive. En même temps, le dialogue présente une certaine défense des premiers principes contre les arguments éristiques, ce dont traite Aristote dans le quatrième livre de la *Métaphysique*.

3. Un dialogue du genre anatreptique (*anatrēptikos*), ou qui renverse, est, selon la tradition, un dialogue de recherche (*zētētikos*) et, plus précisément, un dialogue de lutte (*agōnistikos*). Le *Gorgias*, l'*Hippias majeur* et l'*Hippias mineur* sont des dialogues anatreptiques. Voir Diogénès Laërtios III.49 et 57-58. Tous les dialogues du genre anatreptique portent sur un sophiste : la raison en est sans doute que les sophistes eux-mêmes avaient la réputation de s'attaquer, ou de chercher à renverser, le bon sens. – La date dramatique du dialogue est difficile à déterminer. Comme Kritoboulos a ici environ quatorze ans et avait environ dix-huit ans en 422, date du *Banquet* de Xénophon, le dialogue aurait eu lieu en

**[271a] I. Kritôn** –Qui était, Sôkratês, celui avec qui tu discutais<sup>4</sup> hier au Lycée<sup>5</sup>? Une grande foule se tenait autour de vous au point où, moi, voulant vous entendre [et] m'étant approché, je ne fus en rien apte à entendre clairement. Cependant, en allongeant le cou, je vis par-dessus [la foule]<sup>6</sup>, et il me sembla que c'était un étranger<sup>7</sup> avec qui tu discutais. Qui était-il?

---

426, soit durant la première partie de la guerre du Péloponnèse, période pendant laquelle Athènes a tenu tête à Sparte et à ses alliés. Or les deux sophistes ici présents viennent de la cité de Khios qui faisait partie de l'empire athénien. Par ailleurs, Alkibiadês, dont on parle plus tard et qui aura un rôle déterminant dans la dite guerre, a vingt-quatre ans et n'est encore qu'un brillant jeune homme prometteur.

4. *Diélogou*, en grec. Le dialogue est la pratique ordinaire de Sôkratês sans doute. Mais ce dialogue de Platôn en présente la situation limite : le philosophe dialogue avec des gens de mauvaise foi, qui utilise le discours (*logos*) pour tromper leurs interlocuteurs de façon à les dominer et à paraître sages. Le texte de Platôn est plein de mots de la famille de *légéin*. *Légéin*, dire quelque chose, c'est échanger des *logoi*; *dialégéin*, dialoguer, c'est échanger des *logoi*: *antilégin*, s'opposer, c'est énoncer un *logos* qui dit le contraire. Le français ne peut pas rendre cette dimension de l'échange, ou ce jeu de mots, si l'on veut, mais on traduit les différents mots grecs en utilisant les mêmes mots français pour qu'on puisse *entendre* ledit jeu.

5. Un des gymnases de la ville d'Athènes. Voir *Lusis* 203a.

6. Il y a donc une comparaison entre les informations reçues par l'un et l'autre sens : Kritôn voit, mais voit mal, et n'entend pas les interlocuteurs ; son information est imparfaite, mais plus ou moins imparfaite. La connaissance imparfaite qu'on peut avoir de Sôkratês et donc de la philosophie et les effets de cette connaissance deviendront le thème principal à la fin du dialogue, mais il est présent dès les premières lignes.

7. Le fait que les deux sophistes sont des étrangers joue jusqu'à un certain point contre eux. Ainsi Ktésippos le mentionne à un moment où il est très irrité contre eux (voir la section XII). De plus, Sôkratês semble faire appel à la xénophobie de ses auditeurs athéniens pour

**Sôkratês** – Et au sujet duquel des deux questionnes-tu, Kritôn ? Car ils n'étaient pas un, mais deux ensemble <sup>8</sup>.

---

miner leur confiance aux sophistes : ce qui est sûr, il mentionne qu'ils ne sont pas d'Athènes, souvent au moment même où il insiste qu'on devrait pourtant les écouter avec sympathie.

8. *Ou gar éis alla du' éstên*, en grec. Littéralement : non pas un, mais ensemble ils étaient deux. Le verbe est au duel. Fait à noter, la langue grecque avait des formes spécifiques, les duels, qu'on pouvait utiliser quand il s'agissait d'un pluriel où il n'y avait que deux individus. Cette forme est employée souvent dans ce dialogue ; elle est rendue par des expressions comme par « ensemble » ici, mais ailleurs par « l'un et l'autre », ou « tous les deux ». Pour ce qui est du duel et du problème philosophique que constitue la dyade, on examinera les *Amoureux rivaux*, *l'Hippias majeur*, le *Lysis* et le *Phaidôn*. La question de la dyade, soit celle de la nature du nombre deux est une question cruciale de toute la pensée de Platon. Par ailleurs, ici, Sôkratês corrige tout de suite son ami Kritôn. L'erreur de Kritôn s'explique par sa position et la mauvaise vue qu'il avait de la scène. Mais le fait qu'il prend deux individus pour un seul est une dimension importante de ce dialogue. Ce qui est sûr, les arguments sophistiques se ramènent presque toujours une tactique ou une autre (d'ordinaire une utilisation frauduleuse des mots), par lesquelles deux choses distinctes sont prises pour une seule. Voir Aristote, *Réfutations sophistiques* 165a1-10. En somme, l'erreur initiale que fait Kritôn est une image de l'erreur que fait quelqu'un qui se fait tromper par un sophiste ou par un argument éristique. De plus, à la fin du dialogue, on apprend que Sôkratês est perçu par certains de ses concitoyens comme un sophiste et donc est un sophiste, du moins de leur avis un sophiste : puisqu'il parle avec eux, puisqu'il utilise des arguments comme eux, ajoutons, puisqu'il réfute les opinions des autres plus souvent qu'il ne prouve ou expose ce qu'il pense, il ressemble à un sophiste, comme Éuthudêmos ou Dionusodoros. En revanche, un des buts de *l'Éuthudêmos* est de permettre de distinguer entre le sophiste et le philosophe, soit de voir qu'il y a deux types humains là où, à première vue, il paraît n'y en avoir qu'un.

**Kritôn** – Celui<sup>9</sup> que je [veux] dire était assis à ta droite, le troisième<sup>10</sup> en partant de toi ; **[271b]** au milieu de vous par ailleurs<sup>11</sup>, il y avait un garçon, le fils d’Axiokhos<sup>12</sup>, et il m’a semblé qu’il avait beaucoup grandi et qu’il se distinguait de peu<sup>13</sup> en âge de notre Kritoboulos<sup>14</sup>. Mais

---

9. *On mén*, en grec. – Cette formule, un pronom avec *mén*, qui permet d’opposer un groupe à un autre ou un individu à un autre, sera rendue, comme ici, par « celui-ci » ou par « les uns ». Voir plus bas.

10. Le problème du couple implique, du moins, dans ce dialogue, la question d’un troisième élément qui ferait le pont entre les deux ou qui participerait des deux de façon à créer un troisième type. Selon la situation, ce troisième serait, par exemple, Klénias entre Sôkratès et les sophistes (vus comme un seul), ou Sôkratès pris entre les deux sophistes, ou Kritôn qui regarde de l’extérieur, voire le lecteur qui surplombe le récit dialogué du dialogue originel. Quand on examine de près, dans le dialogue, il y a encore d’autres « troisième », qui ont différents statuts.

11. *Dé*, en grec. Littéralement : par ailleurs. Une des structures grammaticales fondamentales du grec est indiquée par les conjonctions *mén* (d’abord), suivi de *dé* (par ailleurs) qui lui répond et qui introduit une considération qui répond ou correspond à la précédente. Cela fait que les phrases, les paragraphes, voire les chapitres d’une œuvre sont rythmés par cette binarité. De peur d’alourdir le texte, *mén* sera traduit seulement quand cela paraît incontournable. Il s’ensuit une perte inévitable.

12. Il y a un dialogue de Platôn, sans doute apocryphe, qui porte ce nom. Dans ce texte, Kléinias, fils d’Axiokhos, demande à Sôkratès de parler avec son père mourant pour qu’il le soutienne par des discours philosophiques et qui l’aide à mourir comme il le faut. Axiokhos était l’oncle d’Alkibiadès et fut mêlé au scandale de la profanation des Hermès, début des déboires politiques d’Alkibiadès et cause éloignée de la défaite athénienne durant la guerre du Péloponnèse.

13. C’est le père de famille qui parle : en regardant Klénias, il ne peut pas ne pas penser à son propre fils ; ce qui arrive à ce jeune homme ne peut pas ne pas l’intéresser comme image de ce qui pourrait arriver à son propre fils.

14. Kritoboulos, fils de Kritôn, n’apparaît qu’en passant dans les dialogues platoniciens, mais souvent dans les textes socratiques de Xénophon, en particulier dans le *Banquet* et la *Ménagerie*. Dans le *Banquet*, il est présenté comme un des amoureux de Kléinias. Dans

celui-ci est maigre, tandis que ce [garçon]-là est plus développé et honorable<sup>15</sup> quand on le regarde.

**Sôkratês** – C'est Éuthudêmos<sup>16</sup>, Kritôn, celui au sujet duquel tu [me] questionnes. Celui qui était assis près de

---

les *Souvenirs*, Xénophon, lors de la seule conversation où il intervient, prend la défense des propensions érotiques de Kritoboulos. Diogénès Laértios, pour sa part, identifie les deux jeunes en attribuant à Xénophon des paroles que Xénophon attribue à Kritoboulos. En tenant compte de l'étymologie, Kritoboulos est « celui qui est voulu, ou désiré, par Kritôn ». En somme, le nom même de Kritoboulos indique qu'il est le fils de Kritôn. En revanche, l'adjectif possessif, « notre », qu'emploie Kritôn ne peut pas être tout à fait innocent. On verra qu'à la fin, il voudrait que Sôkratês s'occupe de son fils ou qu'il en soit une sorte de père adoptif.

15. En grec, *kalos kai agathos*. Ces deux adjectifs, lorsqu'ils sont mis en tandem, sont utilisés pour dire l'homme excellent, pleinement accompli, le parfait homme honnête, l'homme honorable. Ici, Kritôn parle du corps de Kléinias, signe que pour un Grec les qualités morales avaient souvent, pour ne pas dire toujours, un équivalent physique : le meilleur homme avait non seulement l'âme admirable et bonne, mais aussi le corps beau et bon, et vice versa. Il est remarquable que le père de Critoboulos signale que son fils n'est pas honorable de corps, comme l'est Kléinias.

16. Éuthudêmos apparaît dans le *Kratulos* (386d), dialogue consacré au sens des mots. Aristote attribue à un Éuthudêmos un sophisme particulier qu'il dénonce. Voir *Réfutations sophistiques* 177b12 et *Rhétorique* 1401a26. – Si on tient compte de l'étymologie de son nom, Éuthudêmos appartient au « peuple droit », comme Éuthuphrôn est celui qui a un « esprit droit ». On notera qu'à la fin du dialogue, Sôkratês souligne que la sagesse d'Éuthudêmos et de Dionusodôros est une sagesse populaire ou démocratique.

moi, à ma gauche, était son frère Dionusodôros<sup>17</sup>. Il prit part, lui aussi<sup>18</sup>, aux discours<sup>19</sup>.

**Kritôn** – Je ne connais ni l'un ni l'autre, Sôkratês. À leur tour, ils sont, [271c] comme il paraît, de nouveaux

---

17. Un Dionusodôros, professeur de tactique, est mentionné dans les *Souvenirs* de Xénophon (III.1) ; son enseignement est jugé moins qu'adéquat. – Si on tient compte de l'étymologie de son nom, Dionusodôros est un « don de Dionysos ». Par ailleurs, il est probable que son association à la gauche de Sôkratês est un clin d'œil pour le lecteur : Dionusodôros est gauche, ou moins adroit que son frère, car la gauche et la droite, un couple, n'étaient pas perçues comme équivalentes. De plus, la position de Dionusodôros explique comment il peut parler à Sôkratês et lui révéler les tromperies que pratiquent les deux sophistes, et ce sans que Kléinias ne l'entende. Ce détail permet de saisir sans l'ombre d'un doute que Sôkratês ne peut pas être dupe des deux professeurs dont il recommande l'enseignement.

18. Dès le début du dialogue dialogué qui encadre le dialogue rapporté et où Sôkratês et Kritôn discutent, Dionusodôros est présenté comme un personnage secondaire : Kritôn ne l'a pas vu ou n'a pas remarqué qu'il participait à la conversation avec Sôkratês ; Sôkratês parle de lui presque comme d'une quantité négligeable. La suite de l'œuvre, ou le dialogue rapporté, confirme cette impression première : Dionusodôros est moins habile que son frère plus jeune ; de plus, il arrive presque toujours en deuxième comme appui de l'autre ; pis encore, il n'est pas du tout discret puisqu'il vend le pot aux roses sophistique.

19. *Logos*, en grec. Pour les Grecs, l'homme est l'animal qui a la parole (*logos*) et fait des discours (*logoî*) parce qu'il sait faire des discours (*logoî*) et d'abord parce qu'il a la raison (*logos*). Le mot grec est rendu par le mot *discours*.

sophistes<sup>20</sup>. De quel pays sont-ils et quelle est leur sagesse<sup>21</sup>.

**Sôkratês** – Ils sont, comme moi, je crois, originaires de là-bas, de quelque endroit de Khios<sup>22</sup>, et ils avaient émigré à Thourioi<sup>23</sup>, mais ayant fui de là-bas ils

---

20. Kritôn ne les connaît pas, mais il les a vus un peu, et surtout il a vu la scène dans son ensemble : il devine qu'ils sont des sophistes à partir de ce peu d'information. On devine que dès ce moment, et cela est confirmé par la fin de l'Éuthudêmos, il a une opinion défavorable à leur sujet. L'association qu'il fait de la nouveauté (*kainoi*) et de la sophistique peut ne pas être un hasard : les sophistes proposaient une nouvelle sorte de sagesse, qui était souvent mal vue. Il faut se souvenir aussi que dans l'accusation qui fut portée contre Sôkratês, le philosophe apportait de nouveaux êtres démoniques qui devaient remplacer les dieux traditionnels de la cité : cette nouveauté était sans doute associée à la sophistique.

21. *Sophia*, en grec. La sagesse est une compétence ou un savoir, ou même une science. Il est donc possible de parler de la sagesse d'un cordonnier pour parler de son art ; mais d'ordinaire, on réserve ce mot pour des savoirs plus élevés ou plus rares. *Sophia* est donc une sorte de comparatif ou de superlatif. Par ailleurs, le fait que *sophia* est liée ici à des *sophistês* (que rendrait notre mot *intellectuels*) suggère que Kritôn prend ici le terme *sagesse* en mauvaise part : il n'est pas sûr pour lui que les *sophistês* sont vraiment *sophoi* et donc que leur *sophia* vaut grand-chose.

22. Île de la mer Égée, située entre Lesbos au nord et Samos au sud, Khios, où se trouvait une cité grecque importante et puissante du même nom, se trouvait en face de la cité de Klazoménês. Elle faisait partie de l'empire athénien.

23. Thourioi est une cité grecque située dans le sud de l'Italie. Elle fut fondée grâce à une initiative d'Athènes et son régime politique établi d'après une constitution due à Protagoras. (Ce sophiste est mentionné plus tard dans le dialogue lorsque Sôkratês cherche les ascendants intellectuels des deux sophistes avec lesquels il discute.) Alliée en principe et de fait d'Athènes, Thourioi se montra indépendante de la capitale de l'empire athénien. En 412, après le désastre de Sicile, bien après la date où a lieu le présent dialogue, les partisans d'Athènes furent chassés de la cité de Thourioi. Il semble que dès 426, il y avait eu assez de remous politiques pour causer l'exil de Dionusodôros et Éuthudêmos, eux qui semblent être des Athéniens de cœur. (Voir Thukudidês, Guerre du Péloponnèse VII.33.5.)

séjournent par ici depuis plusieurs années déjà. Quant à ce que toi, tu demandes au sujet de leur sagesse à tous les deux, elle est étonnante, Kritôn. Ils sont ensemble tout simplement totalement sages, et je ne savais pas<sup>24</sup> jusqu'ici que c'étaient des pancratistes<sup>25</sup>. Ces deux hommes sont ensemble absolument prêts ensemble à toute sorte de guerre ; mais ils ne sont pas tous les deux comme les pancratistes que sont ensemble les deux célèbres frères akharnaniens<sup>26</sup> : ces deux-là<sup>27</sup> sont aptes ensemble faire la guerre seulement avec leur corps ; ces deux-ci **[271d]** sont ensemble tout d'abord très redoutables<sup>28</sup> aux exercices physiques et font la guerre, de façon à dominer tous [les adversaires] ; car ils sont tous deux mêmes très sages ensemble à faire la guerre et **[272a]** sont aptes à rendre semblable à eux un autre

---

24. *Edê*, en grec. Le verbe voir au passé (avoir vu) signifie *savoir*. Il est comique d'entendre Sôkratês avouer tout de suite qu'il ne sait ce qu'est un pancratiste : l'aveu de son ignorance est la caractéristique du discours socratique. Ici, il est déjà probable que cet aveu est ironique au moins en ce sens que la sagesse des sophistes n'est pas quelque chose que Sôkratês admire. Pourtant, il ne cessera, en paroles du moins, à louer leur savoir, comme il le fait ici une première fois.

25. Comme le suggère l'étymologie du mot, le pancrace est un combat total : tous les coups sont bons ; on y mêle la lutte et la boxe ; il s'agit de réduire son adversaire à néant.

26. Il est sans doute significatif que Sôkratês compare le couple que constituent Éuthudêmos et Dionusodôros à un autre couple de frères. Mais en les comparant, ils les distinguent. C'est sans doute ce qu'il faudrait faire quand on compare un philosophe et un sophiste ; c'est ce que ne fait pas l'auditeur dont parle Kritôn à la fin de ce dialogue.

27. On ne sait pas de qui parle Sôkratês.

28. *Déinotatô*, en grec. Ce mot signifie tour à tour, et parfois à la fois, habile et dangereux. Voir le premier vers du premier chant de l'*Antigonê* de Sophoklês, qui décrit les humains comme des êtres *déinoi*, voire *déinotatoi*, et donc très redoutables. La traduction choisie, *redoutable*, tente de rendre la complexité et l'ambiguïté du terme grec.



qui leur donne un salaire<sup>29</sup> ; ensuite, ils sont ensemble très puissants tous deux pour soutenir la guerre dans les tribunaux et pour enseigner aux autres à parler et aussi<sup>30</sup> à composer des discours aptes aux tribunaux<sup>31</sup>. Assurément jusqu'ici, ils étaient tous deux redoutables ensemble seulement pour ça, mais maintenant ensemble ils ont mis le terme<sup>32</sup> à l'art<sup>33</sup> du pancrace<sup>34</sup>. Car la guerre finale n'était pas tentée par tous les deux : ils l'ont maintenant accompli ensemble, à tel point qu'il

---

29. Voir *Lakhês* 179d-180a.

30. *Té kai*, en grec. C'est la première apparition claire de cette expression qui est un *kai* renforcé, qui donnerait à peu près « et aussi » si on le traduisait. Étant donné les nombreux duels de ce dialogue et l'insistance sur le thème de deux choses qui vont de paire ou de deux choses qui semblent de paire, mais de façon à tromper celui qui les regarde, étant donné tout cela, il est peut-être utile de signaler les *té kai* chaque fois qu'ils apparaissent dans le texte.

31. Sur l'excellence de cette forme de discours, voir, entre autres, *Hippias majeur* 304a-b. À la fin du dialogue, le statut du *logos* philosophique et du *logos* juridique sera une question importante. Y a-t-il un usage plus noble du *logos* que l'usage politique ou juridique ? En un sens, toute la vie de Sôkratês, la vie de tout philosophe et l'histoire de la philosophie se jouent selon la réponse, affirmative ou négative, qu'on donne à cette question.

32. *Télos*, en grec. Le mot grec signifie à la fois le terme temporel et le sommet ou l'accomplissement. Ainsi la mort est un *télos*, mais devenir adulte aussi.

33. *Tékhnê*, en grec. Il y a différents mots pour dire le savoir : *tékhnê* est l'art, ou le savoir, qui, en principe, produit des comportements nouveaux ou permet de transformer les choses naturelles.

34. En somme, avec Éuthudêmos et Dionusodôros, l'art du pancrace a atteint sa pleine mesure, son *télos*, puisqu'il permet de lutter par soi-même et avec son corps, non seulement à la guerre avec ses concitoyens et en étant armé, non seulement à la cour devant des jurés et au moyen de discours, mais aussi dans les discussions philosophiques. C'est le principe même de cette affirmation que niera le pratiquant des *logoi* politique et juridique à la fin de ce dialogue : les discussions philosophiques, comme le prouverait la discussion qu'a entretenue Sôkratês avec Éuthudêmos et Dionusodorôs, ne portent que sur les mots et sont donc vaines.

n'y a pas un seul homme aptes à leur résister ; c'est ainsi qu'ensemble ils sont tous les deux redoutables pour faire la guerre dans les discours et aussi à réfuter<sup>35</sup> [272b] tout ce qu'on dit, semblablement, que ce soit le vrai [ou] que ce soit le faux<sup>36</sup>. Cependant, pour moi, Kritôn, j'ai l'intention de me livrer<sup>37</sup> à ces deux hommes ; car ils affirment<sup>38</sup> ensemble qu'ils rendent en peu de temps redoutable n'importe qui quant ces mêmes choses<sup>39</sup>.

**Kritôn** – Quoi donc, Sôkratês ? Ne crains-tu pas qu'à ton âge tu seras déjà trop vieux<sup>40</sup> ?

---

35. Sôkratês est un grand expert de la réfutation, comme le montrnt tant de dialogues de Platôn. Il dit même que sa première tâche comme philosophe, ou comme sage reconnu par un oracle, fut de réfuter le dieu, ou du moins son porte-parole, qui avait dit que nul n'était plus sage que l'étrange citoyen d'Athènes. Voir *Apologie* 21c.

36. Cette indifférence est cruciale : s'en tenir à la réfutation du faux paraît plus respectable que de réfuter le vrai aussi ; savoir réfuter l'un et l'autre, et les réfuter de fait, cela paraît repréhensible. En revanche, la distinction paraît oiseuse à la plupart de ceux qui sont réfutés : ils croient avoir raison et ils concluent donc qu'on réfute ce qui est vrai, soit leur opinion.

37. *Paradidounai*, en grec. Littéralement : se donner de côté.

38. Il y a plusieurs verbes grecs qui signifient que quelqu'un énonce une idée. Un d'eux, *phanai*, semble être un peu plus fort que les autres. Il sera traduit par le verbe *affirmer*. Les autres (*éipéin* et *légéin*) seront rendus par le verbe *raconter* et *dire*.

39. On est tenté de conclure avec cette dernière affirmation que Sôkratês ironise depuis le début de cette réplique. C'est aussi ce qui apparaît dans les dernières remarques qu'il adresse aux sophistes. Il n'en reste pas moins que le sérieux de Sôkratês quand il parle des deux sophistes et de leur art est problématique. D'une part, plusieurs de ses remarques sont, sans aucun doute, ironiques, voire méprisantes. D'autre part, il ne dit jamais que les deux experts sont dangereux et prétend jusqu'à la fin qu'il veut les fréquenter et même les présenter aux enfants de Kritôn, malgré la mauvaise réputation que cela lui vaut.

40. La question de l'âge et de son rapport à l'apprentissage est un thème de ce dialogue. Parce qu'ils sont jeunes, les jeunes ont besoin d'éducation ; Dionusodôros, qui est plus âgé qu'Éuthudêmos, a moins d'habileté que son frère, qui donne son nom au dialogue ; enfin, ici et ailleurs dans le dialogue, Sôkratês est le partisan, un

**Sôkratês** – Très peu quand même, Kritôn. J'ai une preuve et un encouragement pour ne pas le craindre : c'est que ces deux hommes eux-mêmes étaient ensemble pour ainsi dire tous les deux des vieillards quand ils ont commencé [à pratiquer] cette sagesse que moi, je désire, [soit] l'éristique ; il y a un an ou deux<sup>41</sup>, tous les deux ils n'étaient pas **[272c]** encore sages ensemble. Mais, moi, je crains seulement de faire honte à leur tour à ces étrangers ensemble, comme à Konnôs<sup>42</sup>, fils de Métribios, le cithariste, qui, encore à présent, m'enseigne à jouer de la cithare<sup>43</sup>. En me voyant alors, les enfants qui fréquentent son école avec moi me ridiculisent et aussi appellent Konnôs un « maître-pour-vieux ». Alors j'ai peur qu'on ne fasse ce même affront à aux deux étrangers ensemble : craignant peut-être la même chose<sup>44</sup>, ils pourraient ne pas vouloir me recevoir. Mais,

---

peu bête, de l'éducation à tout âge. La question de Kritôn en suppose d'autres plus fondamentales : à quel âge doit-on s'éduquer ? à quel âge convient-il de cesser de s'éduquer ? si l'éducation continue toute la vie, quel est le sujet de cette éducation ? Voir aussi le début du *Théagês* et la fin du *Lakhês*.

41. Est-ce un hasard que ce soit précisément ces chiffres qui apparaissent lorsqu'il s'agit de parler de Dionusodôros et Euthudêmos et de la longueur de leur apprentissage ? Par ailleurs, il est clair qu'ils ont appris cet art depuis qu'ils habitent à Athènes. Il y a quelque chose de comique de suggérer que Sôkratês pourrait être corrompu par l'éristique enseignée par des étrangers exilés qui l'ont apprise eux-mêmes pendant leur séjour à Athènes.

42. Sôkratês parle à nouveau de Konnôs, et de leurs relations difficiles, dans le *Ménexênos* (235e)

43. On se demande si Sôkratês fréquente l'école de Konnôs pour pratiquer la cithare ou pour rencontrer des jeunes.

44. D'après leur expérience avec Sôkratês, relatée dans ce dialogue, la crainte éventuelle d'Euthudêmos et de Dionusodôros aurait sans doute une autre teneur : qu'en se défendant avec une certaine habileté, Sôkratês les rende ridicules, qu'il rende leur enseignement difficile et peu rentable du fait d'offrir autre chose et de le faire gratis, voire de rendre leur enseignement impossible, et peut-être surtout qu'il ne paie pas les leçons qu'il aurait reçues. Ceci est sûr :

moi, Kritôn, j'ai décidé d'autres personnes, des vieillards, à venir là-bas apprendre [la musique] avec moi, [272d] et j'essaierai quand même d'en amener d'autres ici. Et toi, pourquoi ne viendrais-tu pas à leur école avec moi ? Pour les amorcer, nous aurons tes fils : pour les avoir, je sais qu'ils nous éduquerons<sup>45</sup>, nous aussi.

**Kritôn** – Rien ne l'empêche, Sôkratês, si quand même ça te semble [bon]. Mais explique-moi d'abord ce qu'est la sagesse de ces hommes ensemble<sup>46</sup>, afin que je sache aussi ce qu'ils nous enseigneront<sup>47</sup>.

**II. Sôkratês** – Tu ne tarderas pas à l'entendre ; car je ne pourrais pas dire que je n'ai pas tendu l'esprit<sup>48</sup> vers tous les deux ; au contraire, je l'ai tendu tout à fait, et je

---

Sôkratês continue de se présenter comme un innocent qui ne comprend rien à ce qui lui est arrivé.

45. La *paidéia* est l'éducation, qui en principe vise les jeunes, les enfants, les *paidés*. Ce qu'est une éducation saine, ce qu'est son but, comment elle se transmet, comment elle s'acquiert, ce qui la distingue de l'instruction ou du dressage, sont des thèmes constants des dialogues de Platôn. Ici, Sôkratês se présente comme une sorte de corrupteur de la jeunesse qui, par une passion de la connaissance déplacée, est prêt à *sacrifier* des enfants, les fils de Kritôn. Il paraît être une version inversée du Strépsiadês des *Nuées* d'Aristophanês. Or la pièce fut jouée en 423, soit à peu près l'année où aurait eu lieu la discussion rapportée dans ce dialogue.

46. La question de Kritôn n'est peut-être pas une reprise de la question socratique : il y a une différence entre décrire quelque chose et dire ce qu'il est. Il n'est pas sûr que Kritôn demande à Sôkratês de faire le second.

47. La demande de Kritôn est d'une prudence élémentaire. Dans le contexte du dialogue, il apparaît comme un homme de bon sens, pour ainsi dire écartelé entre l'enthousiasme naïf d'un ami, Sôkratês, qu'il respecte et admire, et les impressions, fondées, que ce que son ami suggère de faire est nocif.

48. Cette expression presque technique de Platôn signifie « porter attention à un problème pour y réfléchir philosophiquement ». Voir, par exemple, *Gorgias* 508a, *Ménôn* 82b et *Protagoras* 309b, sans parler de l'*Éuthuphrôn* et du *Lysis*.

me souviens [de ce que j'ai vu et entendu] <sup>49</sup>, et j'essaierai de te rapporter en détail depuis le commencement <sup>50</sup> tout [ce qui a été dit]. **[272e]** Car par [l'action d'un] dieu, il arrivait que j'étais assis où toi, tu m'as vu, seul dans le vestiaire, et déjà j'avais à l'esprit de me lever. M'étant levé, [m']advint le signe habituel <sup>51</sup>, l'être démonique <sup>52</sup>. Alors je m'assis encore une fois, et peu **[273a]** après entrèrent ensemble ces [hommes], Éuthudêmos et Dionusodôros, et à leur tour plusieurs autres, leurs apprentis, à ce qu'il me sembla. Lorsqu'ils furent entrés, ils se promenèrent ensemble dans le chemin couvert, et ils n'avaient pas tous les deux ainsi fait ensemble deux ou trois tours <sup>53</sup> et Kléinias <sup>54</sup> entra, celui que toi, tu

---

49. Chez Platôn, le souvenir joue un rôle essentiel dans la description de l'exercice intellectuel, à tel point que raisonner n'est rien de plus, semble-t-il, que se souvenir, selon certains, ou plutôt se ressouvenir, selon le Sôkratês de Platôn. Voir *Mênôs* 79d, 84e, 86b et 94c. Le mot *ressouvenir* apparaît plus tard dans le dialogue.  
 50. *Éx arkhês*, en grec. C'est une autre expression presque technique chez le Sôkratês de Platôn : elle est utilisée quand il s'agit de recommencer une discussion parce qu'on est arrivé à une impasse ; on recommence depuis le commencement en cherchant de nouveau la définition qui est le *principe* (*arkhês*) de la discussion. Il est clair qu'ici l'expression n'est pas employée en ce sens, mais il est possible qu'on veuille y faire allusion : le récit d'une discussion, pour ne rien dire d'un commentaire d'un tel récit, est l'équivalent d'une reprise de la dite discussion.

51. *Éiôthos*, en grec. Littéralement : coutumier.

52. Selon Platôn, Sôkratês entendait une voix qu'il jugeait venir d'un *daimôn* ou d'un être démonique et qui lui disait qu'il ne fallait pas faire certaines choses. Voir, entre autres, *Apologie* 31d et 40a et la fin du *Théagês* (128e-131a). Plus tard dans le dialogue (section XVIII), Sôkratês racontera une partie de la discussion, qui étonnera Kritôn, et qu'il attribuera en fin de compte à une sorte d'être divin, mais qui, selon la suggestion de Kritôn, est une production, ironique, de Sôkratês.

53. Ces deux chiffres, et l'ambiguïté ou l'incertitude de Sôkratês, ne sont peut-être pas un hasard.

54. Ce jeune connaît Sôkratês : il s'assoit spontanément aux côtés du philosophe ; de plus, Sôkratês semble avoir une bonne opinion de lui et se dit son ami, malgré le fait qu'il ne se montre pas très

affirmes s'être développé, et tu dis vrai. Après lui, il y avait vraiment un grand nombre<sup>55</sup> d'autres amants, et Ktésippos<sup>56</sup>, un jeune homme de Paianiéus<sup>57</sup>, d'un naturel bien admirable et bien bon<sup>58</sup>, à part une démesure<sup>59</sup>, à cause du fait qu'il **[273b]** est jeune. Alors en m'apercevant assis tout seul à l'entrée, venant directement, il<sup>60</sup> s'assit à ma droite, comme aussi toi, tu l'as affirmé. Dionusodôros et Éuthudêmos, l'ayant vu ensemble, s'arrêtèrent ensemble d'abord et discutèrent ensemble l'un avec l'autre, en regardant une fois et une

---

habile sur le plan dialectique. On parle de lui dans d'autres textes socratiques, toujours pour souligner la passion qu'il soulevait. Voir Xénophôn, *Souvenirs* I.3.8 et *Banquet* 4.12. ?.

55. Le terme *pollos* signifie un grand nombre ou beaucoup. Quand il dit des êtres humains, il sera traduit par « grand nombre ». Il est probable que le mot a une couleur politique ; le grand nombre, c'est pour bien des Grecs, la foule, ou encore ce sont les gens qui n'ont pas de jugement.

56. Ktésippos apparaît dans le *Lysis* : là, il est l'amoureux-éducateur de Ménéxénos, qui est dit être un argumentateur agressif, sans doute en raison de l'influence de son amant-maître. Les deux se retrouvent auprès de Sôkratês lorsqu'il meurt. Il faut donc croire que la passion de Ktésippos pour Kléinias se réoriente, sans doute à cause de l'expérience décrite dans ce dialogue, et d'abord qu'il s'intéressera à des hommes qui sont moins beaux peut-être que Kléinias, mais plus admirables sur le plan de l'âme.

57. Un dème d'Athènes.

58. Sôkratês emploie la même expression, au superlatif, que lorsque Kritôn parlait de Kléinias. On remarque que Sôkratês ne dit pas que Ktésippos est admirable et bon sur le plan physique, mais qu'il avait un naturel admirable et bon : il est plus que probable qu'il parle de son âme.

59. Pour les Athéniens, éduqués par les poètes dramaturges, la *hubris* (la démesure) est un des grands dangers de la vie. Qui souffre d'aveuglement (*hamartia*) tombe dans la démesure et dans le malheur. En revanche, la *hubris* est la grande qualité des comédies d'Aristophanês : en raison de la démesure qui est l'essence même du comique, il peut dire vrai alors que les autres se taisent : il pratique la *parrhêsia*. En tout cas, Ktésippos est un personnage comique qui souligne le ridicule du savoir des deux sophistes.

60. Il s'agit de Kléinias et non de Ktésippos.

autre<sup>61</sup> – car je tendais tout à fait l'esprit vers tous les deux<sup>62</sup>. Puis venant ensemble, il s'assit, Éuthudêmos, auprès du garçon, l'autre, auprès de moi, à gauche, les autres arrivèrent comme chacun [le pouvait].

**[273c] III.** Alors je les saluai tous les deux. comme des gens que je n'avais pas vus depuis longtemps<sup>63</sup>. Après cela, je racontai<sup>64</sup> à Kléinias. : « Cependant, Kléinias, ceux-ci, ensemble, Éuthudêmos et Dionusodôros, sont tous les deux sages, et non pas pour les petites choses, mais pour les grandes ; en effet, ils savent solidement<sup>65</sup> tout ce qui entoure la guerre, tout ce qui est nécessaire à qui veut devenir bon général<sup>66</sup>, les tactiques et les commandements des armées et ce qu'il faut enseigner

---

61. Cette façon de présenter leurs regards, qui suggère la dualité, peut ne pas être un hasard.

62. Les sophistes surveillent le philosophe, et vice versa. L'objet de leurs sollicitudes croisées se trouvera bientôt entre Sôkratês et Éuthudêmos ; par ailleurs, comme on l'a appris par une remarque de Kriton commenté par Sôkratês, le philosophe fera écran entre Kléinias et Dionusodôros.

63. Même salut de Sôkratês pour Hippias dans l'*Hippias majeur*.

64. *Épéin*, en grec. C'est un autre verbe, qui s'ajoute à *phanai* et à *légéin*, pour dire l'emploi de la parole. *Épéin* suggère plutôt la parole du poète qui dit des choses qui pourraient bien ne pas être. D'où le mot français *épopée*, par exemple. *Épéin* est traduit par *raconter*.

65. *Épistasthon*, en grec. C'est la première apparition des mots de la famille d'*épistêmê*. Pour le Sôkratês de Platôn, la recherche d'un savoir solide qui se tient (c'est ce que suggère l'étymologie du mot grec *épistêmê*) est l'œuvre principale de sa vie, et sans doute de la vie humaine. du moins quand il s'agit d'un savoir important. Il n'en reste pas moins que dans les dialogues de Platôn le terme *épistêmê*, avec ses dérivés, comporte souvent, comme ici peut-être, une connotation péjorative : l'*épistêmê*, en tant que savoir systématique qui se présente sous forme de propositions transmissibles, est problématique pour Sôkratês. De plus, malgré ce qu'il dit ici, il ne croit pas que les choses militaires constituent l'objet d'un savoir important, ou le plus important. Voir le milieu et la fin du dialogue. Cette traduction distingue donc entre savoir ou avoir vu (*oidéin*) et savoir solidement, ou par science (*épistêméin*).

66. *Stratêgon*, en grec. Littéralement : celui qui dirige l'armée. On retrouve le mot grec dans notre mot *stratégie*.

dans [le domaine des] armes. Ils sont aussi aptes ensemble à rendre quelqu'un capable de se défendre lui-même devant les tribunaux, si quelqu'un lui fait injustice <sup>67</sup>. »

**[273d]** Alors en racontant ces choses, je fus méprisé par tous les deux ; l'un et l'autre, ils rirent alors tous deux en se regardant tous deux l'un l'autre <sup>68</sup>, et Éuthudêmos raconta : « Ce n'est plus de ces choses, Sôkratês, dont nous nous occupons ; nous nous en servons comme hors-d'œuvre <sup>69</sup>.

Et moi, étonné, je racontai : « Il faut bien que vous ayez une œuvre <sup>70</sup> admirable <sup>71</sup>, s'il arrive que des affaires <sup>72</sup> de

---

67. Sôkratês semble donc ignorer ici ce qu'il sait au début du dialogue, soit qu'Éuthudêmos et Dionusodôros sont des experts en lutte philosophique. Pourtant, il est au moins possible que la présentation qu'il a faite des deux personnages était ironique et visait au contraire à les amener à se présenter selon leur nouvelle guise.

68. Le texte grec contient ces redondances, ou, si l'on veut, cette insistance.

69. *Parérgeois*, en grec. Littéralement : à côté de l'œuvre.

70. *Érgon*, en grec. Littéralement : l'action. On retrouve ce mot grec dans des mots français comme *ergothérapie* ou *ergonomie*. En tout cas, Sôkratês insiste sur le mot que viens d'utiliser Éuthudêmos : s'il y a hors d'œuvre, il faut qu'il y ait œuvre.

71. *Kalon*, en grec. Mot presque intraduisible. Le mot français *beau* le cantonne dans le domaine esthétique, alors que, comme on le voit ici par exemple, il porte sur bien plus que cela et inclut souvent pour ne pas dire toujours une dimension morale. D'où la traduction choisie.

72. *Pragmata*, en grec. Substantif formé à partir du verbe *prassô* (faire), on le traduit ordinairement ce mot par *chose*. En vérité le grec n'a pas de mot aussi abstrait. Pour un Grec, il y des *ktêmata*, des possessions, (du verbe *htaomai* [posséder]) et des *khrêmata*, des ustensiles (du verbe *khraomai* [utiliser]), mais pas de choses. Voir le début de la *Ménagerie* de Xénophon pour une subtile utilisation de ces trois termes. L'expression *ta onta*, les « ce-qui-est », pourrait être traduite par choses, comme on le fait dans cette traduction. De plus, le mot *choses* est utilisé pour rendre le neutre d'un adjectif, lorsqu'il est substantivé, comme dans la phrase suivante. Tous ces mots et verbes apparaissent dans l'*Éuthudêmos*.



cette importance ne sont pour vous que des hors-d'œuvre. Devant les dieux<sup>73</sup>, dites-moi ensemble quelle est cette chose admirable<sup>74</sup> ?

---

73. *Pros tôn théôn*, en grec. Sur le « devant les dieux » de Sôkratês, voir, entre autres, *Kratulos* 407d, 289c et 294b, *Gorgias* 514d, *Philêbos* 46a et 54b, *Mênôn* 71d, *République* 402b et 425c, *Hippias majeur* 285b, 291d, 295b et 296a, et Xénophôn, *Souvenirs* III.6.3, *Ménagerie* 7.2, 7,8 et 10.9, *Banquet* 6.4 et 8.6. Sur l'emploi de « devant Zéus », voir *Éuthuphrôn* 4e et 13e, *Phaidôn* 93a, *Théaitêtos* 209a, *Éuthudêmos* 279b, 281b, 287a et 290e, *Kratulos* 438a, *Gorgias* 514e, *Premier Alkibiadês* 129b, *Second Alkibiadês* 138b, 139c et 147e, *Lusis* 209d, 214e et 220e, *Minos* 321c, *République* 332c, 459a, 493c et 602c, *Hippias majeur* 218d, et. Pour « devant les Grâces », voir *Théaitêtos* 152c. On a souvent noté les jurons *hétérodoxes* de Sôkratês (par exemple « par le chien » [*Apologie* 21e, *Lusis* 21e, *Hippias majeur* 287e, *Kratulos* 411b, et *Gorgias* 461b, 466c et 482b] et « par Hêra » [*Apologie* 24e, *Théaitêtos* 154d, *Gorgias* 449d et Xénophôn, *Souvenirs* I.5.5 et III.10.9 et *Banquet* 4.54]), pour ne rien dire de « devant l'Amitié » [*Éuthuphrôn* 6b et *Gorgias* 500b et 519e], et de « par l'Amitié » [*Premier Alkibiadês* 109d]) et de « par... » [*Gorgias* 466e] ; on a moins souvent réfléchi sur le sens possible de cette originalité. Sur un autre disciple de Sôkrates qui imite le juron « devant les dieux », voir Glaukôn en *République* 506d, Ékhékratês en *Phaidôn* 88d, et Kritoboulos en *Ménagerie* 2.3, ou le juron « devant Zéus », voir Ktésippos en *Éuthudêmos* 294b et Alkibiadês en *Second Alkibiadês* 143d (les deux semblent l'avoir appris de leur maître). Voir aussi *Phaidôn* 103a, *Théaitêtos* 161a, et *Phaidros* 234e.

74. La manière dont Sôkratês formule la question permettrait une traduction littérale qui serait encore plus socratique. Ça donnerait : « Qu'est-ce que cela, l'admirable ? » Ce qui ramènerait la question de Sôkratês à celle de son interlocuteur imaginaire dans l'*Hippias majeur*.

— L'excellence<sup>75</sup>, Sôkratês, dit-il. Nous nous croyons capables tous les deux de le livrer<sup>76</sup> plus admirablement que tout autre être humain, et plus rapidement.

**[273e]** — Ô Zéus, interrogeai-je<sup>77</sup>, quelle chose dites-vous ensemble ? Où avez-vous découvert ensemble ce cadeau de Hérômês<sup>78</sup> ? Pour moi, l'idée que j'avais encore de vous, c'était, comme je le disais maintenant, que vous étiez tous les deux tout à fait redoutables ensemble à faire la guerre en armes, et c'est ce que je disais de vous deux. Car, lorsque vous êtes venus chez nous ensemble pour la première fois, c'était, je m'en souviens, cette sagesse que tous les deux vous annonciez ensemble<sup>79</sup>.

---

75. *Arêtê*, en grec, soit ce qu'on traduit d'ordinaire par le mot *vertu*. L'*arêtê* est ce qui appartient aux *aristoi*, les meilleurs. – Selon Ménôn dans le dialogue éponyme (*Ménôn* 95c), cette prétention, d'enseigner l'excellence, n'était pas le fait de tous les sophistes. Mais elle paraissait l'être de la plupart d'entre eux : Éuthudêmos et Dionusodôros sont typiques.

76. *Paradounai*, en grec. Il s'agit d'un enseignement sans doute, mais le mot grec comporte l'idée de donner et de transmettre et donc de posséder. Cette façon de penser l'enseignement est pour Sôkratês une erreur qu'il souligne constamment, et en particulier quand il discute avec des sophistes ou des élèves de sophistes. Sôkratês a déjà employé ce verbe pour parler de sa soumission à venir aux sophistes éducateurs.

77. Le grec dit, littéralement, « c'était moi ». La tournure suggère que Sôkratês présente l'intervention de quelqu'un qui répond à un autre. Chaque fois que cette tournure apparaît, elle est traduite par le verbe *reprendre*. Cependant comme ici, quand l'incise accompagne une question, on traduit alors par *interroger*.

78. Hérômês était un dieu qui faisait le lien entre les dieux et les hommes. Le cadeau de Hérômês le plus célèbre était sans doute d'avoir révélé à Odusséus la nature d'une plante, qui lui permettait de résister aux charmes de la déesse magicienne Kirkê. Voir Homêros, *Odyssée* X.303-304.

79. La remarque de Sôkratês signale que les deux sophistes ont changé le produit qu'ils vendent, peut-être en raison d'un changement de la mode : les marchands suivent les goûts de leurs clients. Or on devine que le dialogue se situe dans la première partie de la guerre du Péloponnèse, durant laquelle Athènes se tirait bien

Mais si aujourd’hui tous les deux vous possédez ensemble en vérité ce savoir solide, soyez-moi tous les deux propices – car je vous salue tous les deux tout simplement comme deux dieux et je vous demande d’avoir de la patience [274a] pour ce que j’ai dit auparavant. Mais voyez bien tous les deux, Éuthudêmos et aussi Dionusodôros, si tous les deux vous dites vrai. Car, en raison de la grandeur de l’annonce, il n’y a rien d’étonnant si on n’est pas croyant<sup>80</sup>.

— Sache bien, Sôkratês, affirmèrent-ils ensemble<sup>81</sup>, que c’est ainsi.

— En ce cas, moi, je vous [tiens pour] beaucoup plus bienheureux<sup>82</sup> de votre possession que le Grand roi de son domination<sup>83</sup>. Mais tous les deux, dites-moi ceci : avez-vous tous les deux à l’esprit de faire une prestation<sup>84</sup> de votre sagesse ? Ou comment avez-vous décidé ensemble ?

---

des conflits et affirmait son emprise sur les cités qui lui étaient soumises et exerçait encore plus de pression sur les cités *libres*.

80. Sôkratês souligne que son modeste doute n’est quand même pas étonnant : la prétention des sophistes, celle d’enseigner l’excellence humaine, est énorme.

81. Le grec est clair, mais la chose semble si peu imaginable qu’on suggère d’enlever le mot.

82. Il y a deux mots pour dire le bonheur : *éudaimonios* et *makarios*, le second étant utilisé plutôt pour dire le bonheur d’êtres qui dépassent le statut de l’être humain normal, soit celui des dieux.

83. Remarque typique de Sôkratês. Voir *Gorgias* 470e, *Apologie* 40d et *Théaitêtos* 175c. Voir aussi *Alkibiadês premier* 120e et ss.

84. Le mot, *épidéiksis*, est presque technique. Il désigne les spectacles, ou les démonstrations, que les sophistes offraient pour s’attirer une clientèle. Voir, par exemple, *Lakhês* 179e, 183b, 183d, *Iôn* 530d, *Hippias mineur* 363a-364b, *Protagoras* 320c, 329a et 347b, *Gorgias* 447a-b, et *République* 398a. Les dialogues platoniciens qui présentent des sophistes sont souvent des démonstrations, ou plutôt des *anti-démonstrations* sous la gouverne de Sôkratês, où les sophistes, et d’autres, offrent le spectacle, ou font la démonstration, de leur ignorance ou de la nocivité de leur enseignement. Lorsque le nom *épidéiksis* ou le verbe qui y

— C'est pour cela même que nous sommes ici, Sôkratês : pour en faire une prestation ensemble **[274b]** et pour l'enseigner ensemble si quelqu'un veut l'apprendre.

— Mais [ce sera] ce que veulent tous ceux qui ne le possèdent pas<sup>85</sup>, moi je vous le garantis, moi le tout premier, puis Kléinias ici, après nous, puis Ktésippos que voici et de tous ces autres », repris-je, en lui montrant les amoureux<sup>86</sup> de Kléinias.

Il arrivait qu'ils se tenaient autour de nous. Car il arriva que Ktésippos était assis loin de Kléinias. À ce qu'il me sembla, comme Éuthudêmos, en discutant avec moi, penchait la tête en avant, **[274c]** il masquait à Ktésippos la vue de Kléinias, qui était entre nous deux<sup>87</sup>. Voulant contempler son bien-aimé<sup>88</sup> et en même temps désirant nous entendre<sup>89</sup>, Ktésippos avait sauté sur ses pieds et

---

correspond ne concernent pas ce sens spécial, ils sont traduits par le nom *démonstration* ou le verbe *démontrer*.

85. Que la question de l'enseignement, ou du moins la question de savoir si ceux qui ne possèdent pas un savoir, ou qui ne possèdent pas une certaine qualité fondée dans un savoir, puissent l'apprendre, et donc acquérir la qualité, cela sera sous peu une des questions dont les deux sophistes débattront de façon éristique. Mais comme on le voit déjà, s'ils ont raison, lorsqu'ils établissent que celui qui ne possède pas un savoir ne l'apprend pas, leur enseignement devient vain. C'est ce que Sôkratês signalera fortement plus loin dans le dialogue.

86. *Érastas*, en grec. – Le *Lysis* et le *Kharmidês* de Platôn sont d'autres dialogues où il est question d'un jeune qui est entouré de ces amoureux, et de l'action philosophique de Sôkratês dans un tel contexte.

87. On devine que par ce détail anodin Éuthudêmos se trouve à avoir déjà irrité Ktésippos.

88. *Ta paidika*, en grec. Littéralement : les êtres enfantins. C'est le terme presque technique qu'on utilisait pour parler du jeune aimé dont s'entichait un homme jeune et moins jeune.

89. Ktésippos est attiré, inégalement, par deux choses : Kléinias et la discussion ; Éuthudêmos l'empêche de voir le premier, mais la discussion avec Éuthudêmos lui fera découvrir pour de vrai le second. L'histoire du dialogue est en grande partie le transfert par Ktésippos de l'énergie de sa passion pour son amant à sa passion

s'était approché le premier juste en face de nous. Ainsi alors les autres aussi, en le voyant, avaient fait cercle autour de nous, les amoureux de Kléinias et aussi les camarades<sup>90</sup> d'Éuthudêmos et aussi de Dionusodôros. Montrant ces choses, certes, moi, je dis à Éuthudêmos, en les lui montrant, qu'ils étaient tous prêts [274d] à apprendre<sup>91</sup>. Alors Ktésippos [l']affirma avec moi<sup>92</sup>, [et ce] avec bien de l'empressement, les autres aussi, et ils les prièrent tous les deux de faire une prestation du pouvoir de leur sagesse.

**IV.** Moi, je racontai alors : « Éuthudêmos et Dionusodôros, de toute manière, il faut tout à fait que vous fassiez ensemble cette grâce à ces [jeunes gens] et que, pour moi, vous fassiez ensemble une prestation<sup>93</sup>.

---

pour le savoir. Pour le dire autrement, tout indique qu'à la fin Kléinias aura perdu un de ses amants et que Sôkratês en aura gagné un de plus.

90. *Étairoi*, en grec. Les deux mots (*hétaïroi* et *érasias*) ne sont pas équivalents, et le second est plus conforme à une relation de maître et disciple, ou du moins à une relation moins passionnelle et presque professionnel. Mais chez Platôn, les deux domaines ne sont pas étanches. En tout cas, l'amitié, l'amour et la camaraderie sont des états difficiles à distinguer. Aussi, ils sont le sujet de bien des remarques qu'on trouve dans les dialogues. Des dialogues comme le *Lysis*, le *Banquet* et le *Kharmidês* portent sur ces relations, ainsi que sur le lien familial, qui les précède tous.

91. Sôkratês fait donc sentir qu'il y a quelque ironie à parler ainsi : voir Kléinias et le suivre partout n'est pas la même chose que vouloir apprendre quelque chose des deux sophistes.

92. C'est la première instance d'une imitation de Sôkratês par Ktésippos. Ce ne sera pas la dernière. Mais encore une fois, le jeune homme se montre partagé entre deux désirs : celui de voir Kléinias et celui d'apprendre quelque chose, celui d'être près de son amoureux et celui d'être près du philosophe.

93. Sôkratês offre aux deux sophistes une occasion en or de gagner de l'or en faisant une prestation de leur savoir devant un public qui contient des clients possibles. D'ailleurs, si l'on suppose qu'il ironise avec eux depuis le début, il a plutôt l'intention de montrer à certains, dont Ktésippos, par exemple, la vanité de leur savoir.

Assurément, pour le gros [de votre sagesse], il est évident que ce ne serait pas une petite œuvre que d'en faire la prestation. Mais dites-moi tous les deux ceci : est-ce seulement l'homme déjà persuadé qu'il faut apprendre de vous que vous puissiez rendre bon, **[274e]** ou est-ce aussi aussi celui qui n'est pas encore persuadé, parce ce qu'il ne croit pas en général que l'affaire, l'excellence, est enseignable<sup>94</sup>, ou que vous êtes bien tous les deux ensemble des enseignants d'excellence ? Allons, pour celui qui est ainsi<sup>95</sup>, est-ce l'œuvre du même art de le persuader que l'excellence est enseignable et que vous êtes ceux qui peuvent le plus admirablement le lui apprendre, ou est-ce [l'œuvre d']un autre art ?

— Assurément de ce même art, Sôkratès, affirma Dionusodôros<sup>96</sup>.

— Alors Dionusodôros, repris-je, parmi les humains vous êtes maintenant **[275a]** ceux qui le plus admirablement inciteriez<sup>97</sup> à la philosophie<sup>98</sup> et au soin de l'excellence.

---

94. Cette question, si l'excellence est enseignable, est le thème constant du *Ménôn*.

95. Sôkratès relie les deux questions ou exprime deux doutes : ne pas croire que l'excellence peut s'enseigner et ne pas croire qu'Éuthudêmos et Dionusodôros en sont capables.

96. La question s'adressait aux deux sophistes ; Dionusodôros prend l'initiative de répondre. Or la question est de savoir si deux choses sont en quelque façon une seule, et Dionusodôros parlant pour les deux, répond que les deux sont un seul. L'action mime donc l'argument.

97. *Protrépsaité*, en grec. Le mot sous sa forme adjectivale désigne aussi un des genres de dialogues platoniciens. De plus, le *Kléitophôn* aborde la question de l'incitation socratique à la philosophie et au soin de la vie excellente, et surtout de sa nature problématique.

98. *Philosphian*, en grec. Littéralement : l'amitié (ou l'amour ou le désir) de la sagesse. Les mots de la famille *philosophia* apparaissent ici pour la première fois. Toute la question du dialogue serait de savoir si on peut philosopher en utilisant la méthode des sophistes Éuthudêmos et Dionusodôros, ou en passant par celle de Sôkratès. La réponse n'est pas évidente pour au moins une raison qui semble

— Quand même, nous le croyons certes, Sôkratês.  
— Maintenant, pour les autres [points], remettez tous les deux la prestation à une autre fois, affirmai-je, et faites-nous la prestation de ceci même : persuadez ensemble ce jeune garçon qu'il faut philosopher et prendre soin de l'excellence pour lui ; ensemble vous nous ferez plaisir, à moi et à tous ceux-ci. Car tel est le cas de ce garçon : moi-même et aussi tous ceux-ci, il arrive que nous désirons qu'il devienne aussi le meilleur [possible]. Celui-ci est [le fils d'] Axiokhos, fils d'Alkibiadês l'Ancien, cousin germain **[275b]** d'Alkibiadês qui est aujourd'hui ; son nom est Kléinias. Il est jeune, et nous craignons pour lui, comme il est normal pour un jeune, de peur que quelqu'un ne nous prévienne en tournant sa pensée vers quelque autre occupation et qu'il ne le corrompe<sup>99</sup>. Alors vous arrivez ensemble au moment le plus admirable. Si ça ne fait rien pour vous<sup>100</sup>, mettez-vous ensemble pour éprouver ce garçon, et discutez tous les deux devant nous. »

---

double. Sôkratês emploie des arguments semblables à ceux des sophistes et lui aussi réfute ses interlocuteurs. En revanche, il est typique du Sôkratês de Platôn d'identifier la philosophie et la recherche ou le soin de l'excellence. Il est tout aussi typique de le voir *réduire* cette recherche à la recherche des idées claires sur tout ce qui, selon l'opinion commune, appartient à la vie excellente : le bien, le bonheur, les excellences particulières comme le courage, la réflexion, le bon sens et la justice. Cette double thèse est problématique.

99. *Diaphthêrêi*, en grec. Il s'agit du verbe (*diaphthêrêin*) qui fut employé dans l'accusation portée contre Sôkratês. Voir *Apologie* 23b. Sôkratês a la même crainte que Dêmodokos face à Théagês (*Théagês* 122a et 127c).

100. *Êi mê ti diaphthêrêi humin*, en grec. Littéralement : s'il n'y a pas de distinction pour vous. La tournure est peut-être ironique : par opposition à Sôkratês et les amoureux de Kléinias, les deux sophistes n'auraient aucun sentiment de bienveillance pour le jeune homme. De plus, le verbe *diaphthêrêin* est semblable au verbe *diaphthêrêin* que vient d'employer Sôkratês. Le jeu de mots qui s'ensuivrait donnerait : si ça ne vous corrompte en rien.

À moi qui avais raconté à peu près ces choses <sup>101</sup>, Éuthudêmos affirma courageusement <sup>102</sup> et hardiment : « Mais ça ne fait rien, **[275c]** Sôkratês, pourvu seulement que le jeune homme veuille répondre.

— Mais certes, affirmai-je, moi, cela [lui] est même habituel ; car ces jeunes gens viennent souvent lui poser des questions et discuter avec lui ; aussi ne manque-t-il pas de hardiesse pour répondre <sup>103</sup>. »

**V.** Et, Kritôn, comment rapporterais-je te admirablement ce qui [vint] après ça ? Car ce n'est pas une petite œuvre de pouvoir faire le reportage des détails de cette sagesse terrible [qui laisse] sans moyens <sup>104</sup>. De telle sorte que, comme **[275d]** les poètes, moi, j'ai besoin, en commençant mon reportage, de faire appel aux Muses et au Souvenir <sup>105</sup>.

Quoi qu'il en soit, voici à peu près, moi, je crois, par où commença Éuthudêmos : « Quels sont, Kléinias, les êtres

---

101. En un sens, la philosophie platonico-socratique porte d'abord et avant tout, pour ne pas toujours et seulement, sur les dispositions morales et suppose certaines dispositions morales qui éveillent aux expériences humaines fondamentales et qui préparent à la meilleure vie telle que les Grecs l'entendaient. C'est un thème constant de ce dialogue qu'il y a un lien entre le courage et la vie philosophique. Mais c'est là une idée centrale de la philosophie de Platon. Voir *Lakhês*, *passim*.

102. Sôkratês laisse entendre qu'il reproduit plus ou moins fidèlement la conversation. Cette question reviendra plus tard à la suggestion de Kritôn, qui ne croira pas que Sôkratês rapporte les choses telles qu'elles se sont passées.

103. On imagine que Sôkratês participe aussi à ces dialogues ou interrogations. C'est sans doute lors de ces discussions qu'il a remarqué la *nature* de Ktésippos.

104. *Amékhanon*, en grec. Le mot en grec est ambigu ; il peut signifier ce qui est mauvais, inefficace, sans moyen, mais aussi ce qui est au-delà de tout, irrésistible, extraordinaire. L'ambiguïté du mot reflète l'ambiguïté du propos de Sôkratês qui vante sans arrêt Éuthudêmos et Dionusodôros, mais paraît ironiser au point de les condamner tout à fait.

105. Voir, par exemple, *Illiade* I.1 et ss et II.484-486.



humains qui apprennent, les sages ou les ignorants <sup>106</sup> ? » Et le garçon, à cette grande question, rougit et, embarrassé <sup>107</sup>, tourna les yeux vers moi. Et moi, sachant qu'il était troublé je repris : « Hardi, Kléinias, **[275e]** et réponds courageusement ce qui t'apparaît ; car peut-être ce te sera d'une grande utilité <sup>108</sup>. »

Cependant Dionusodôros, se penchant un peu à mon oreille, souriant tout à fait par le visage <sup>109</sup> : « Et pourtant, Sôkratês, affirma-t-il, je te préviens quoi que réponde le garçon, il sera réfuté <sup>110</sup>. »

Pendant qu'il me disait ces choses, il arriva que Kléinias a répondu, de sorte qu'il ne m'advint pas d'engager

---

106. Après une introduction semblable, la banalité de la question étonne. La question se ramènerait à l'alternative suivante : faut-il savoir quelque chose pour apprendre autre chose ou faut-il d'abord être ignorant pour ensuite apprendre ? Comme l'expliquera plus tard Sôkratês, un oui ou un non est valide selon qu'on entend la question d'une façon ou d'une autre.

107. *Aporêsas*, en grec. Littéralement : manquant de moyens. L'*aporia*, ou le manque de moyens, est presque un terme technique pour Platon et Aristotélês : selon eux, la discussion philosophique commence par l'établissement d'une *aporia*, puis recommence pour chercher une réponse qui permet de sortir de l'ignorance reconnue. – Sur le plan du personnage, et contrairement à ce que Sôkratês a dit plus haut, Kléinias ne semble pas avoir une grande habitude à répondre à des questions. Ou peut-être n'est-il pas habitué à répondre à d'aussi *grandes* questions.

108. L'utilité de débattre avec des gens comme les sophistes est le thème constant de ce dialogue : Sôkratês l'affirme à temps et à contretemps, Kritôn en doute, l'interlocuteur dont Kritôn rapporte les paroles est sûr que non.

109. L'expression suggère qu'on peut sourire sans que cela paraisse au visage.

110. La remarque de Dionusodôros, si on conclut qu'il l'ait bel et bien faite malgré le fait qu'elle soit indiscreète, suggère soit le sophiste croyait que Sôkratês était prêt à devenir un sophiste soit qu'il prenait plaisir à éventer les tours logiques de son art à certains.

**[276a]** le garçon à prendre garde <sup>111</sup>. Il avait répondu que c'étaient les sages qui apprenaient.

Alors Éuthudêmos affirma : « Y a-t-il des gens que tu appelles maîtres, ou n'y en a-t-il pas ? »

Il tomba d'accord <sup>112</sup>.

« Les maîtres ne sont-ils pas maîtres de ceux qui apprennent, comme le cithariste et le grammaticien ont été, alors là, tes maîtres et ceux des autres enfants, tandis que vous étiez leurs apprentis ? »

Il l'affirma avec lui.

« Alors <sup>113</sup> lorsque vous appreniez, vous ne saviez pas solidement, pas encore, ce que vous appreniez ? »

— Non <sup>114</sup>, affirma-t-il.

— Étiez-vous donc **[276b]** sages, lorsque nous ne le saviez pas solidement ?

— Non certes, reprit-il.

— Donc si vous n'étiez pas sages, vous étiez sans apprentissages.

— Tout à fait, oui.

— Donc, en apprenant ce que vous ne saviez pas solidement, vous étiez sans apprentissage en apprenant. »

---

111. Sôkratês se présente comme un grand naïf, plus naïf encore que Kritôn, ou comme s'il rencontrait des sophistes pour la première fois. Que cela soit vrai ou non, par cette remarque, il est lavé de toute responsabilité en ce qui a trait à la déconfiture de Kléinias.

112. *Omologéi*, en grec. Littéralement : il dit de même. Ce verbe, qui revient souvent, et qui est toujours traduit « tomber d'accord », est un autre signe que la similitude et la différence, et la dualité et l'unité, sont des thèmes essentiels du dialogue, il a semblé plus sûr de traduire de façon serrée. Comme le contexte éristique de la discussion fait qu'il y a une tentative de présenter l'accord comme une prise de position publique, on aurait même pu traduire le mot grec par le verbe *homologuer*, qui calquerait l'original grec.

113. *Allo ti oun*, en grec. Littéralement : autrement.

114. C'est-à-dire : « Nous ne savions pas. » Ou encore : « Ce n'est pas autrement ». En tout cas, Kléinias accepte que ce qui vient d'être proposé est une suite de ce qu'il a déjà accepté.

Le garçon fit signe que oui <sup>115</sup>.

« Donc les gens sans apprentissage apprennent, Kléinias, et non les sages, comme toi, tu [le] crois. »

Lorsqu'il eut raconté ces choses, comme un chœur au signal du maître, ceux qui suivaient **[276c]** Dionusodôros et aussi Éuthudêmos applaudirent et aussi rirent <sup>116</sup>.

Et avant que le garçon ne respirât comme il fallait <sup>117</sup>, Dionusodôros, saisissant [la balle] à son tour <sup>118</sup>, lui posa cette question : « Quoi, Kléinias, affirma-t-il, quand le grammatiste vous récitait quelque chose, quels étaient les enfants qui apprenaient la récitation, les sages ou les ignorants ?

---

115. Le silence du jeune homme peut être significatif : il vient peut-être de comprendre qu'on se joue de lui. Le moins qu'on puisse comprendre, c'est qu'il est pour ainsi dire sans parole devant la conclusion à laquelle il est forcé d'arriver. Il fera de même à la fin d'une autre réfutation.

116. Ce détail sera répété à plusieurs reprises : d'un côté, il y a de nombreuses personnes qui approuvent des discours des deux sophistes et qui rient de Kléinias et, de l'autre, quelques personnes seulement, au moins Ktésippos et même Sôkratês malgré ses louanges sans doute ironiques, qui désapprouvent de leurs discours et se moquent de ceux qui rient et font rire. Il y a de toute façon l'idée que tout ceci est un jeu, du théâtre, voire une comédie.

117. *Kâlôs te kai éu*, en grec. Littéralement : admirablement et aussi bien. C'est une version de l'expression *kalos te kai agathos*, qu'on utilise pour dire l'homme honorable.

118. Cette image fait de l'éristique un jeu avec un discours devenu une balle ou un bâton – elle sera reprise une autre fois – ; l'image qui suit en fait une danse où l'un fait tourner l'autre sur lui-même ; une troisième, proposée plus haut et reprise dans ce contexte, en fera une forme de lutte avec un adversaire intellectuel. Ces images suggèrent discrètement ce que Sôkratês pense de cet art. Sans doute les dialogues entre Sôkratês et ses interlocuteurs [(voir par exemple *Éuthuphrôn* 11b-d)] ressemblent-ils à ceux d'Éuthudêmos et de Dionusodôros avec Kléinias, mais selon la représentation de Platôn, le philosophe cherche en principe un véritable interlocuteur alors que le sophiste cherche une victime : ceux qui semblent être semblables, les philosophes et les sophistes, sont différents.

— Les sages, dit Kléinias.

— Ce sont donc les sages qui apprennent, et non les ignorants, et tu n’as pas bien répondu tout à l’heure à Éuthudêmos <sup>119</sup>. »

**[276d] VI.** À ces mots, les amoureux <sup>120</sup> des deux hommes rirent encore plus et aussi applaudirent encore plus, admiratifs qu’ils étaient par de la sagesse de tous les deux; nous autres, abasourdis nous étions silencieux.

En nous sachant abasourdis, Éuthudêmos, afin que nous soyons encore plus étonnés, ne lâcha pas le garçon, mais le questionna et, comme les bons danseurs, il fit tourner ses questions deux fois sur le même [sujet]: «Car est-ce que, dit-il, ceux qui apprennent apprennent ce qu’ils savent solidement ou ce qu’ils ne savent pas solidement ? »

Et de nouveau Dionusodôros me chuchota légèrement :

**[276e]** « Ceci aussi est un autre [tour], Sôkratês, affirmait-il, pareil <sup>121</sup> au premier.

— Ô Zéus, affirmai-je, moi, et pourtant le premier nous avait déjà apparu bien admirable.

---

119. Ménôn, élève du sophiste Gorgias, présente un paradoxe semblable lorsque Sôkratês l’incite à réfléchir avec lui : d’un côté ou de l’autre, le savoir est impossible ou mystérieux au point d’être impossible. Voir *Ménôn* 80d-e. Il faut croire que la remise en question de tout apprentissage autre que l’apprentissage mené selon les règles de la sophistique était un lieu commun des sophistes.

120. Le mot ne paraît pas étonnant dans les dialogues platoniciens : la philosophie y est présentée comme une activité érotique où l’on est emporté par un désir qui vise non seulement le savoir mais aussi ceux qui l’ont, les maîtres, et ceux qui le cherchent, les disciples. Il n’en reste pas moins que Kléinias n’est pas le seul qui a des amoureux qui le suivent partout. Sans parler de Sôkratês... ou encore de Kharmidês (voir *Kharmidês* 153b-c).

121. *Toiouton oion*, en grec. Littéralement : tel [et] apte.

— Toujours, Sôkratês, affirma-t-il, nous nous questions de la même manière : [c'est] sans issue <sup>122</sup>.

— Aussi, repris-je, vous me semblez avoir bonne réputation auprès de vos apprentis <sup>123</sup>. »

Pendant ce temps <sup>124</sup>, Kléinias avait répondu à Êuthudêmos que ceux qui apprennent apprennent ce qu'ils ne savent pas solidement. Celui-ci lui demanda **[277a]** dans le même esprit qu'auparavant <sup>125</sup>.

« Quoi donc, interrogea-t-il, toi, ne sais-tu pas tes lettres ? »

— Oui, affirma-t-il.

— Ne les sais-tu pas toutes ? »

Il tombe d'accord.

« Alors quand on récite quoi que ce soit, n'est-ce pas des lettres qu'on récite ? »

Il tomba d'accord.

« On récite donc, affirma-t-il, quelque chose de ce que tu sais solidement, s'il est vrai que tu les saches toutes de solidement ? »

---

122. Il est possible que l'adjectif soit plus significatif que ne le croit Dionusodôros : une conversation avec les sophistes fait qu'on est plus capable de bouger. La prétention de Sôkratês est que les dialogues qu'il entretient et les réfutations qu'ils opèrent servent à faire avancer son interlocuteur et il incite à la réflexion plutôt que de faire figer son vis-à-vis. En tout cas, c'est ce qu'il s'efforcera de montrer sous peu.

123. En grec, le mot *mathêtês* (apprentis) a la même racine que celui qu'on vient de traduire par *apprendre*. On voit là déjà, du moins en grec, la contradiction au cœur de l'enseignement sophistique : on veut des apprentis qui soient prêts à payer des leçons, mais on met en doute la possibilité même de l'apprentissage, et on mêle les gens plutôt que de les éclairer. Sur ce second point, sans doute, Sôkratês ressemble aux sophistes aux yeux de bien des gens.

124. Encore une fois, Sôkratês suggère qu'il avait été empêché d'intervenir par la remarque de Dionusodôros, et par la rapidité d'Êuthudêmos, et qu'il n'est pas responsable du sort de Kléinias.

125. Pendant cette nouvelle réfutation, Êuthudêmos prend la position de Dionusodôros (on apprend parce qu'on sait) et Dionusodôros celle d'Êuthudêmos (on apprend ce qu'on ne sait pas). Encore une fois, il y a similitude et différence.

Il tomba d'accord aussi pour ça.

« Quoi alors ! interrogea-t-il, n'apprends-tu pas, toi, ce qu'on récite, et est-ce celui qui ne sait pas solidement ses lettres qui apprend ? »

— Non, reprit-il, mais [c'est moi] qui apprend<sup>126</sup>.

— Donc, dit-il, n'apprends-tu pas ce que tu sais solidement, **[277b]** si tu sais solidement toutes les lettres ? »

Il tomba d'accord.

« Donc, affirma-t-il, tu n'as pas répondu correctement. »

Et Éuthudêmos n'avait pas parlé ainsi que Dionusodôros, rattrapant le discours, comme une balle, visa de nouveau le garçon et raconta : « Éuthudêmos te trompe, Kléinias. Car dis-moi : apprendre, n'est-ce pas acquérir le savoir solide de ce qu'on apprend ? »

Kléinias tomba d'accord.

« Donc savoir, interrogea-t-il, est-ce autre chose que posséder déjà le savoir solide ? »

Il l'affirma avec lui.

Donc le fait de ne pas savoir solidement **[277c]**, c'est ne pas encore avoir le savoir solide.

Il tomba d'accord avec lui.

« Alors ceux qui acquièrent quoi que ce soit sont-ils ceux qui l'ont déjà ou ceux qui ne l'ont pas ? »

— Ceux qui ne l'ont pas.

— N'es-tu pas tombé d'accord que ceux qui ne savent pas sont au nombre de ces derniers, c'est-à-dire de ceux qui ne le possèdent pas ? »

Il fit un signe d'assentiment.

« Ceux qui apprennent sont donc du nombre de ceux qui acquièrent et non de ceux qui ont ? »

Il l'affirma avec lui.

« Donc, affirma-t-il, ce sont ceux qui ne savent pas solidement qui apprennent, Kléinias, et non ceux qui savent solidement. »

---

126. Sous entendu : et non quelqu'un d'illétre.

**[277d] VII.** Prenant le jeune homme pour encore une troisième fois <sup>127</sup>, comme au palestre, Éuthudêmos l'attaquait. Et moi, sachant que le garçon perdait pied, voulant lui donner une pause pour l'empêcher de perdre courage devant nous, le rassurant, je lui racontai : « Ne t'étonne pas, Kléinias, si ces discours t'apparaissent inhabituels. Car peut-être ne perçois-tu pas pas comment font avec toi l'un et l'autre de ces deux étrangers <sup>128</sup> ensemble. Ils font ensemble la même chose que ce qui se pratique dans l'initiation des corybantes <sup>129</sup>, lorsqu'ils intronisent celui qu'ils vont initier. Car il y a là aussi des rondes et des jeux, [comme tu dois le savoir], si jamais tu as été initié. Maintenant aussi **[277e]** ceux-ci ensemble ne font rien d'autre que tourner ensemble

---

127. La troisième chute est la chute finale, et il faut alors s'avouer vaincu, du moins à la lutte. En coupant court à la réfutation de Kléinias, Sôkratês lui permet d'éviter une défaite *officielle*. Sur ce point, Sôkratês ressemble à Dionusodôros, qui en fera autant pour aider Éuthudêmos. Il est peut-être significatif aussi que Sôkratês fait cesser les jeux sophistiques après deux coups de deux arguments chaque : en tout cas, par son intervention, Sôkratês souligne une paire ou plutôt deux paires et les oppose à un trio. Rappelons que dans la *République* il y a trois vagues d'argumentation qui risquent d'emporter le discours de Sôkratês sur la meilleure cité.

128. Sôkratês signale en passant que les deux sophistes ne sont pas des Athéniens. C'est un fait sans doute, mais il est possible qu'il est en train de créer une sorte d'alliance pour ainsi dire militaire ou politique avec le jeune homme. En tout cas, Ktésippos reviendra sur ce fait en l'accentuant.

129. Les corybantes sont des hommes et des femmes qui se consacrent au culte de Cybèle, déesse étrangère, mais introduite depuis peu dans le panthéon grec : il s'agit de rites semblables à ceux par lesquels les bacchantes fêtaient Dionysos. Ces rituels n'étaient pas tout à fait acceptés par la cité ; ils étaient, disons, tolérés, ou acceptés comme sacrés mais hors normes. En revanche, la cité d'Athènes avait en haute estime les mystères d'Éleusis, un culte autochtone ou ancien, qui s'apparentait au culte de corybantes.

autour de toi et comme de danser tous les deux en jouant ensemble, pour t'initier ensuite ensemble. Pense alors maintenant que tu écoutes les premiers des mystères sophistiques. En effet, premièrement, comme l'affirme Prodikos<sup>130</sup>, il faut apprendre la correction des noms. C'est aussi certes ce que les étrangers, tous les deux, te démontrent<sup>131</sup> ensemble : que tu ne savais pas que les humains disent *apprendre* en parlant de quiconque, lorsqu'au début il n'a aucun savoir solide d'une chose, **[278a]** et puis en acquiert ensuite le savoir solide, mais qu'ils appellent aussi de même [l'homme] qui, ayant déjà ce savoir solide, considère de près cette même chose de par ce savoir solide, soit pour faire, soit pour dire [quelque chose]. Ils appellent cela *comprendre*<sup>132</sup> plutôt qu'*apprendre*, mais parfois aussi *apprendre*<sup>133</sup>. Or cela t'a échappé, comme ceux-ci [le] démontrent, que le même [mot] est appliqué à des humains qui sont opposés, à celui qui sait et aussi à celui qui ne sait pas. C'est l'équivalent aussi dans la seconde question, **[278b]** dans laquelle on demandait si les humains apprennent ce qu'ils savent solidement ou ce qu'ils ne [savent] pas. Ces choses ne sont qu'une

---

130. Un sophiste connu de tous. Ordinairement, comme ici, Sôkratês le traite mieux que les autres : il reconnaît au moins qu'est juste le principe de Prodikos, qu'il faut bien cerner les sens des termes qu'on utilise quand on discute. Voir, par exemple, *Kharmidês* 163d.

131. À l'opposé de l'interprétation bénigne qu'offre Sôkratês, les deux remarques de Dionusodôros qu'il a chuchotées au philosophe et que celui-ci a racontées indiquent que l'action des deux sophistes n'est pas du tout celle qui est proposée ici. Or et l'intention bénigne et les remarques de Dionusodôros sont rapportées à Kritôn par le même Sôkratês. En faisant ainsi, est-il naïf (simple) ou ironique (double) ?

132. *Suniênai*, en gre.c Littéralement : venir ensemble, ou assembler.

133. On pourrait dire que la philosophie telle que la pratique Sôkratês repose sur cette distinction : il cherche à comprendre ce qu'on a appris, ou à savoir en vérité ce dont on a une opinion.



plaisanterie<sup>134</sup> dans les apprentissages<sup>135</sup>, et c'est pour ça que j'affirme qu'ils plaisantent avec toi. Je dis "une plaisanterie", parce que même si quelqu'un apprend beaucoup de choses de ce genre, ou même toutes, on n'en saurait rien de plus au sujet des choses, [ni] où on en est<sup>136</sup>. On serait apte à plaisanter avec les humains, en les faisant trébucher et les renversant<sup>137</sup> en raison des distinctions des noms, comme ceux qui s'amuse à retirer leur chaise **[278c]** à ceux qui vont s'asseoir et rient lorsqu'ils les voient renversés sur le dos<sup>138</sup>. Assurément, pense que ces choses te sont advenues comme une plaisanterie de leur part; il est évident qu'après ça tous les deux, l'un et l'autre, te montreront ensemble les choses sérieuses, et moi, j'irai devant eux deux afin qu'ils me tiennent leurs promesses. Ils ont en effet affirmé ensemble qu'ils feraient une prestation de leur sagesse pour inciter; maintenant, il me semble, ils

---

134. *Paidian*, en grec. Le mot grec pourrait être traduit par *enfantillage*. Plaisanter, badiner, c'est faire l'enfant.

135. Le mot qu'emploie Sôkratès est de la même racine que celui qui a été traduit par *apprendre*.

136. *Pêi êkhéi*, en grec. La critique de l'éristique des deux sophistes trouve ici son fond: pour celui qui veut comprendre les choses, et les choses les plus importantes, l'éristique ne fournit rien; elle joue avec les mots, comme on dit; elle se moque de l'opinion plutôt que de la sonder. En revanche, la dialectique socratique, qui souvent ressemble à l'éristique, utilise les mots quotidiens et s'exerce sur les opinions qui s'y trouvent pour saisir les expériences premières des choses qui s'y trouvent *cache*.

137. C'est le verbe *anatrépéin*. L'adjectif qui en est tiré est utilisé pour nommer le genre du dialogue.

138. Après la balle, la danse, la ronde initiatique, Sôkratès compare la méthode d'Éuthudémos et de Dionusodôros à un croc-en-jambe et à un tour de passe-passe. Cela fait deux ensembles d'images, le jeu et la lutte. Mais les deux ensembles se mêlent: il y a lutte et jeu en même temps, jeu pour ceux qui connaissent l'art éristique, et lutte (et défaite) pour ceux qui sont leurs victimes. De plus, les images violentes sont dites par Sôkratès à Kritôn, alors que les images aimables sont proposées à Kléinias. Ainsi le problème de l'ironie socratique réapparaît.

ont cru ensemble devoir d'abord plaisanter avec toi <sup>139</sup>. Assurément, Éuthudêmos et Dionusodôros, **[278d]** vous, vous plaisantez [avec] ça, et aussi c'est assez, sans doute. Après ça, faites la prestation, incitez le garçon [et montrez-lui] comment il faut prendre soin de la sagesse et aussi de l'excellence <sup>140</sup>. Mais auparavant je vous montrerai à vous deux comment je conçois la chose et comment je désire l'entendre [traiter]. Alors, s'il vous semble que je le fais en profane <sup>141</sup> et aussi d'une manière risible, ne me ridiculisez pas <sup>142</sup>; car par mon désir à entendre votre sagesse je m'enhardirai à improviser devant <sup>143</sup> **[278e]** vous. Alors, ayez la patience de m'écouter sans rire, vous et aussi vos apprentis, et toi, fils d'Axiokhos, réponds-moi.

**VIII.** Donc quand même ne voulons-nous pas tous, êtres humains, [ne voulons-nous pas] bien faire <sup>144</sup> ? N'est-ce

---

139. L'explication que propose Sôkratês ne tien pas la route, étant donné ce qu'il a révélé au sujet des aveux de Dionusodôros. En supposant que Sôkratês ironise ici, qu'il sache tout à fait ce qui se passe et qu'il en désapprouve, la question devient : « Pourquoi a-t-il laissé Kléinias subir les coups des sophistes ? » Ou : « Pourquoi continue-t-il par après avec Kléinias, avec Ktésippos et avec Kritôn à ménager la réputation d'Éuthudêmos et de Dionusodôros au point d'encourager les gens à discuter avec eux ? »

140. Dans cette juxtaposition *innocente*, se trouve une des idées socratiques essentielles, à savoir que l'excellence et la sagesse sont en quelque sorte identiques.

141. *Idiotês*, en grec. Littéralement : en homme privé. Par ce mot on oppose le public au privé, mais aussi l'expert à l'homme ordinaire, soit le profane.

142. En se présentant comme un être ridicule, du moins aux yeux des sophistes, ou *sageux*, Éuthudêmos et Dionusodôros, Sôkratês se rapproche de Kléinias de façon à réduire le sentiment qu'a le jeune d'être ridiculisé de façon à s'attirer la sympathie de certains de certains de ceux qui assistent à la discussion. Qu'on pense à l'effet de ce jeu sur Ktésippos, et qui le voit se faire humilier.

143. *Énantion humôn*, en grec. Littéralement : au contraire de vous.

144. *Êu prattêin*, en grec ; littéralement, bien faire. Il faut comprendre que l'expression est l'équivalent d'« atteindre le bien »,

pas une de ces questions ridicules que je craignais tout juste [de poser] ? Car, alors là, le fait même de poser de telles questions est insipide <sup>145</sup>. Qui, en effet, parmi les humains, ne veut pas bien faire ?

— Il n'y a personne qui soit tel, affirma **[279a]** Kléinias <sup>146</sup>.

— Soit, repris-je. Mais après ça, puisque nous voulons bien faire, comment le faire ? Est-ce si nous avons <sup>147</sup> beaucoup de bonnes choses ? Ou cette question n'est-elle pas encore plus naïve que la précédente ? Car il est manifeste ici aussi qu'il en est ainsi <sup>148</sup>. »

Il l'affirma avec moi.

« Allons certes ! Parmi les choses, auxquelles arrive-t-il d'être des bonnes choses pour nous ? Trouver ce qui semble être [un bien] n'est pas difficile ni n'appartient à un homme supérieur. Tout le monde peut nous raconter que le fait d'être riche est une bonne chose <sup>149</sup>, n'est-il pas vrai ?

---

de « réussir » et donc d'« être heureux », non, à strictement parler, de faire le bien moral.

145. *Anoëton*, en grec ; littéralement, sans esprit.

146. Le début du dialogue entre Sôkratès et Kléinias est marqué par le fait que Sôkratès répond à ses propres questions et ne fait que demander l'approbation après-coup de Kléinias. À la longue, du moins selon le récit de Sokratès, dont Kritôn doute alors, le jeune homme prend l'initiative.

147. *Hêmin... éiê*, en grec. Littéralement : il y a pour nous.

148. La nouvelle affirmation de Sôkratès repose sur l'étymologie de l'expression précédente : bien faire, c'est faire, ou atteindre, des biens. Sôkratès est prudent en suggérant cette idée au jeune homme : il pouvait craindre qu'en raison de sa jeunesse, il veuille nier que la possession de biens rende heureux et donc que l'acquisition de biens matériels est pour ainsi dire trop basse pour être considérée importante. L'argument de Sôkratès en faveur des biens supérieurs passe par une autre argumentation. Voir le *Hipparkhos*, *passim*.

149. Cette évidence sera bientôt remise en question par les sophistes. En revanche, la réponse de Sôkratès place la richesse *parmi* les biens et suppose donc qu'il y en a d'autres, sans doute de plus importants et surtout qu'il faut savoir les gérer.

— Tout à fait, oui, affirma-t-il.

— Et de même le fait d'être en santé et le fait **[279b]** d'être admirable<sup>150</sup> et les autres qualités du corps, quand on en est suffisamment pourvu ? »

Il le lui sembla avec moi.

« Mais les noblesses quand même, et les pouvoirs et les honneurs chez soi<sup>151</sup> sont des biens évidents. »

Il tomba d'accord.

« Quoi alors ! Quels sont, affirmai-je, les biens qui nous restent encore ? Qu'est-ce que le fait d'être sensé<sup>152</sup>, et aussi juste et le courageux<sup>153</sup> ? Devant Zéus, Kléinias, crois-tu, toi, que si nous les plaçons dans les bonnes choses, il est correct pour nous de les placer ainsi, ou de ne pas les y placer ? Car quelqu'un pourrait peut-être nous le contester<sup>r154</sup>. Mais toi, que t'en semble-t-il ?

— [Ce sont] de bonnes choses, affirma Kléinias.

— **[279c]** Soit, repris-je. Mais la sagesse, où la placerons-nous dans le chœur<sup>155</sup> ? Dans les bonnes ? Ou comment dis-tu ?

---

150. Comme l'indique la remarque qui suit immédiatement, il s'agit de l'*admirabilité* proprement physique.

151. *En tê héautou*, en grec ; littéralement : dans la [cité] à soi.

152. *Sôphrona*, en grec. Ce mot est presque intraduisible tellement il comporte de nuances. On le rend souvent par tempérance, ou sagesse, ou mesure. La présente traduction tient compte un peu plus de l'étymologie du mot, qui suggère qu'il est question d'un savoir qu'on conserve ; quand on sauve (*sôs*) sa tête (*phrên*), quand on a la tête solide, on est sensé.

153. Dans une liste des biens semblable proposée à Ménôn, Sôkratês n'ajouta pas les excellences morales et intellectuelles, et ce jeune-là ne les proposa pas. Voir *Ménôn* 78c.

154. On pourrait le contester en disant, comme le faisaient certains sophistes (voir le personnage de Thrasumakhos dans le premier livre de la *République*), que les excellences morales et intellectuelles n'étaient des biens que comme moyens pour atteindre les vrais biens, nommés en premier : la santé, la richesse, la bonne réputation, le pouvoir.

155. En parlant de chœur, Sôkratês prépare la question de la hiérarchie des biens. Car parmi les membres du chœur, il y avait le choryphée, qui était le premier des choreutes, qui parlait pour eux

— Dans les bonnes choses.

— Aie à l'esprit si nous ne laissons pas de côté pas quelque'une des bonnes choses qui est digne de mention <sup>156</sup>.

— Il me semble, affirma Kléinias, [que nous n'en oublions] aucun <sup>157</sup>. »

Et moi, me ressouvenant <sup>158</sup> [de quelque chose], je lui racontai : « Oui, par Zéus, nous avons risqué de laisser de côté la plus grande des bonnes choses.

— Qu'est-ce que c'est que ça ? interrogea-t-il.

— La réussite <sup>159</sup>, Kléinias, que tous, même les plus médiocres, affirment être la plus grande des bonnes choses.

— Tu dis vrai », affirma-t-il.

Et moi, changeant d'esprit encore une fois, je lui racontai : « Pour un peu, nous serions devenus ridicules **[279d]** pour ses étrangers, moi et aussi toi, fils d'Axiokhos.

— Qu'est qu'il y a ? interrogea-t-il.

— Ceci : après avoir placé la réussite parmi les choses précédentes, nous disions [deux fois] la même chose.

— Quand même, qu'est-ce que c'est que ça ? interrogea-t-il.

---

lorsque la pièce de théâtre quittait le mode lyrique, et qui dirigeait les membres du chœur lorsqu'ils évoluaient sur la scène durant les chants.

156. *Axion logou*, en grec. Littéralement : digne de discours.

157. C'est la première fois que Sôkratês laisse Kléinias sans une suggestion de réponse. Mais il se *corrige* tout de suite.

158. Ce verbe est le même que Sôkratês utilise quand il propose sa célèbre théorie du ressouvenir. Voir, par exemple, *Ménôn* 81c.

159. *Étukhia*, en grec. Littéralement : la bonne chance, et ainsi la réussite. Le mot français *bonheur*, soit *bon heurt* ou *bon accident*, donne une idée de ce qu'un Grec devait entendre en utilisant ce mot.

— Il est certes ridicule, quand on a déjà posé quelque chose, de le poser encore une fois et de dire encore une fois la même chose <sup>160</sup>.

— Comment dis-tu ça ? interrogea-t-il.

— Alors là, la sagesse, repris-je, est la réussite : c'est connu même d'un enfant. »

Et lui s'étonna : il est encore jeune et simple <sup>161</sup>. Et moi, [re]connaissant qu'il s'étonnait, j'interrogeai : « Ne sais-tu [279e] pas, Kléinias, qu'à la pratique de la flûte, ce sont les flûtistes qui réussissent le mieux ? »

Il l'affirma avec moi.

« N'est pas aussi que pour l'écriture et aussi la lecture des lettres, ce sont les grammatistes <sup>162</sup> ? »

— Tout à fait, oui.

— Quoi alors ! Devant les risques de la mer, penses-tu qu'il y ait des gens qui réussissent mieux que les pilotes sages, pour parler en général <sup>163</sup> ?

---

160. Par cette remarque, Kléinias est placé, encore une fois, devant le problème de distinguer deux choses qui sont différentes ou de ramener sous une seule nature ou un seul mot deux choses qui sont semblables : les sophistes jouaient avec ce problème pour amener le jeune à se contredire ; Sôkratès joue avec le même problème en suggérant que c'est lui qui se contredit (avec le jeune homme qui le suit), mais que cette contradiction, bien comprise, révèle quelque chose au sujet de la réalité, soit que la réussite (ou le bon emploi des biens) dépend d'un savoir qu'il appelle la sagesse.

161. L'étonnement de Kléinias est, au contraire, tout à fait normal, même pour un homme d'expérience. On pourrait même soutenir qu'il est encore plus normal pour un homme d'expérience : certes, le savoir augmente les chances de réussite, mais le réel est si complexe, et le savoir humain si limité, que la réussite est souvent, comme le suggère le mot grec, le résultat du hasard ou de l'imprévu. Ou encore le bonheur est une sorte de bon démon, soit quelque chose qui dépasse l'être humain. La remarque, sur la simplicité ou naïveté de Kléinias, vise Kritôn et non Kléinias, ni Éuthudêmos ou Dionusodôros ; elle n'appartient pas à la discussion rapportée.

162. Les grammatistes (*grammatistoi*), ce sont qui connaissent (et ce qui peuvent enseigner) les lettres (*grammata*)

163. Cette incise est cruciale : Kléinias, comme tout Grec, aurait eu beaucoup à redire au sujet de la toute-puissance du savoir, surtout

— Non, certes.

— Quoi alors ? Et à la guerre, avec qui aurais-tu plaisir<sup>164</sup> de rencontrer<sup>165</sup> le risque et aussi [280a] le hasard, avec un général sage ou avec un [général] sans apprentissage ?

— Avec un sage.

— Quoi alors ? Si tu étais malade, risquerais-tu avec plaisir, avec un médecin sage ou avec un [médecin] sans apprentissage ?

— Avec un sage.

N'est-ce pas alors, interrogeai-je, parce que tu crois que tu auras la réussite, en faisant [les choses] avec un sage plutôt qu'avec quelqu'un [qui est] sans apprentissage ? » Il fut d'accord [avec moi]<sup>166</sup>.

**IX.** « C'est donc la sagesse qui, en toute occasion<sup>167</sup>, fait réussir les humains. En effet, alors là, la sagesse ne s'aveugle<sup>168</sup> pas bien sur quelque chose, mais qu'il est

---

dans des matières aussi difficiles et aléatoires que la navigation. Mais, si on en restait à une analyse en gros, il pouvait accepter la thèse. La remarque vaut tout autant pour la guerre et l'art du général, la santé et l'art du médecin, qui sont les exemples qui suivent.

164. L'apparition du mot *plaisir* est incongru.

165. *Métékhois*, en grec. Littéralement : avoir avec.

166. *Sunékhorei*, en grec. Littéralement : était dans le chœur avec moi, ou même être en harmonie avec moi. — Au fond, ce verbe dit lui aussi l'accord comme *homoléguéin*, qui a été employé jusqu'à maintenant quand il s'agissait de la discussion menée par les sophistes. Il y a peut-être là une subtile distinction entre la conversation entre Sôkratès et Kléinias et les discussions menées par les sophistes, lesquelles semblent être plus règlementées. Il sera traduit par « être d'accord » plutôt que « tomber d'accord ».

167. Au contraire et pour répéter, le bon sens des Grecs et le bon sens de tous les temps affirment qu'il y a des réussites qui sont le fruit du hasard ou un don des dieux, tout comme il y a des échecs qui arrivent à ceux qui procèdent selon l'art, le savoir et la sagesse.

168. C'est la *hamartia*, deuxième membre du couple *aveuglement* et *démesure* qui était le thème des poètes dramaturges athéniens. En

nécessaire qu'on fait correctement et qu'on arrive [à son but]; car [autrement] ce ne serait plus la sagesse <sup>169</sup>. »

**[280b]** En allant au bout, je ne sais comment, nous tombâmes d'accord tous les deux qu'il en est ainsi en général <sup>170</sup> que, là où est la sagesse, celui en qui elle se trouve n'a nul besoin de la réussite. Quand nous sommes tombés d'accord sur cela l'un avec l'autre, je lui demandai de nouveau comment il en était pour nous de nos ententes précédentes.

« Nous sommes en effet, affirmai-je, tombé d'accord que si nous avons beaucoup de bonnes choses, nous serions heureux et ferions bien <sup>171</sup>. »

Il l'affirma avec moi.

« Serions-nous heureux à cause de ces bonnes choses qui seraient présentes, si elles ne nous avantageaient pas <sup>172</sup>, ou si elles nous avantageaient ?

— Si elles nous avantageaient, affirma-t-il.

---

tout cas, bien des textes de Platon et bien des arguments de son Sôkratês et de celui de Xénophôn reconnaissent ce fait.

169. Toute la question est là : la sagesse peut-elle encore être la sagesse – un art un art et un savoir un savoir –, alors qu'elle n'atteint pas à chaque fois et sans exception le résultat qu'on escompte ? Un médecin peut-il être un homme d'art et même un grand médecin alors que certains de ses patients ne se réchappent pas ? D'ailleurs, tout de suite après, Sôkratês dit son étonnement de voir qu'on ait accepté cette description rigoriste de la sagesse.

170. *Èn képhalaiôï*, en grec. Encore une fois, la remarque est importante, du simple fait qu'elle nuance la thèse, voire qu'elle l'abandonne dans toutes sa rigueur. Le jeu de sophistes dépend de l'oubli de ce genre de remarque.

171. *Èudaimonéin kai éu prattéin*, en grec. Sôkratês utilise deux expressions qui sont à peu près équivalentes. La première cependant, *èudaimonéin*, suggère que le bonheur est fonction d'un bon démon et non d'une bonne action, ce que suggère la deuxième. De cette façon, la question de la toute-puissance du savoir est soulevée encore une fois, après avoir été, on ne sait comment, mise de côté à partir du discours de Sôkratês.

172. *Ophéloi*, en grec. Ce verbe et l'adjectif de la même famille, qui apparaissent de nouveau en 280c et d, sont rendus par les mots *avantageur* et *avantageux*. Un bien est toujours avantageux ou utile.



— Seraient-elles alors **[280c]** avantageuses en quelque chose, s'ils étaient seulement à nous, mais que nous ne les utilisions pas <sup>173</sup> ? Par exemple, si nous avons une beaucoup de vivres, mais que nous n'en mangions pas, ou de boissons, mais que nous n'en buvions pas, cela nous serait-il avantageux ?

— Non certes, affirma-t-il.

— Quoi donc ! Tous les artisans, si tout ce qui est nécessaire à chacun pour son œuvre leur était pourvu, mais qu'ils ne les utilisaient pas, feraient-ils bien à cause de cette possession, parce qu'ils posséderaient tout ce qu'il faut qu'un artisan possède ? Par exemple, un charpentier qui se serait pourvu de tous les outils et d'assez de bois, mais sans rien fabriquer, pourrait-il avoir quelque avantage **[280d]** de sa possession ?

— Aucunement, affirma-t-il.

— Quoi donc ! Si quelqu'un possédait les richesses et aussi toutes les bonnes choses dont nous parlions tout à l'heure, mais ne les utiliserait pas, serait-il heureux à cause de la possession de ces bonnes choses ?

— Non certes, Sôkratès.

— Il faut donc, à ce qu'il paraît, affirmai-je, non seulement posséder les bonnes choses de ce genre pour être heureux, mais encore les utiliser, sans quoi leur possession n'est en rien avantageux.

— Tu dis vrai.

— Alors **[280e]** est-il suffisant, Kléinias, pour que quelqu'un se rende heureux, qu'il possède ces bonnes choses et qu'il les utilise ?

---

173. *Khrômétha*, en grec. Ce verbe donne le nom *khrêmata*, qui signifie l'argent, mais aussi les choses qu'on peut acheter avec lui. En soulevant la question de l'utilisation des biens, Sôkratès souligne une seconde fois l'importance du savoir : la pure et simple possession qui ne demande aucune clairvoyance ne fait pas d'un bien un bien qui « fait du bien » ; il faut utiliser un bien pour que sa bonté soit opérante. Or cette utilisation suppose un savoir. Voir plus bas où le substantif apparaît (282a).

— Il me semble.

— Quelqu'un sera-t-il [heureux], interrogeai-je, s'il l'utilise correctement, ou aussi s'il n'en fait pas [une utilisation correcte] ?

— S'il [l'utilise] correctement.

— Tu dis quand même [les choses] admirablement, repris-je. Car c'est pas mal autre chose<sup>174</sup>, je crois, que quelqu'un utilise mal une chose, quelle qu'elle soit, qu'à la laisser de côté ; car l'un est mauvais, tandis que l'autre **[281a]** n'est ni mauvais ni bon. N'affirmons-nous pas ainsi<sup>175</sup> ? »

Il était d'accord.

« Quoi alors ! Dans le travail et l'utilisation du bois, ce qui fait que celui qui y travaille l'utilise correctement, est-ce autre chose que le savoir solide, celui du charpentier ?

— Non certes, affirma-t-il.

— Sans doute aussi dans la fabrication des ustensiles, c'est un savoir solide<sup>176</sup> qui enseigne la manière correcte de les fabriquer. »

Il l'affirma avec moi.

« En est-il alors de même, interrogeai-je, de l'utilisation des bonnes choses dont nous avons parlé d'abord : de la richesse et aussi de la santé et de l'admirabilité<sup>177</sup> ?

---

174. *Pléon pou... thatéron*, en grec. Littéralement : pas mal beaucoup autre chose. On dirait que Sôkratês semble tenir à la distinction tout en laissant entendre qu'elle est fine.

175. On peut trouver une argumentation semblable dans la bouche du Sôkratês de Xénophon au premier chapitre de la *Ménagerie*. Chez Platôn, Kléitophôn, qui se dit fidèle disciple de Sôkratês, reprend aussi une partie de cet argument. Voir *Kléitophôn* 407e-408b.

176. Encore une fois, la sagesse est présentée comme une science ; elle a un caractère éminemment rationnel et solide. Il n'est pas sûr que la sagesse, telle que le bon sens grec ou les poètes dramaturges la concevaient était aussi rationnelle que la sagesse comprise par Sôkratês.

177. Néologisme nécessaire pour rappeler l'emploi du mot *admirable* plus haut.

Était-ce un savoir solide qui montrait à utiliser correctement toutes les choses de ce genre **[281b]** et qui en dirigeait et en redressait la pratique, ou était-ce autre chose ?

— Un savoir solide, reprit-il.

— Ce n'est donc pas seulement la réussite, c'est encore le bon usage, paraît-il, que le savoir solide offre aux êtres humains dans toute possession et toute action <sup>178</sup>. »

Il tomba d'accord.

« Alors, devant Zéus, interrogeai-je, quelque'une des autres <sup>179</sup> possessions est-elle avantageuse sans la réflexion <sup>180</sup> et la sagesse ? Un humain qui possède beaucoup et qui fait beaucoup en n'ayant pas d'esprit profiterait-il ou profiterait-il plus en ayant un peu d'esprit ? Considère [la question] de cette façon. En en faisant moins, **[281c]** ne commettrait-il pas moins d'erreurs <sup>181</sup> ; en commettant moins d'erreurs, ne ferait-il pas moins de mal, et, en faisant moins de mal, ne serait-il pas moins malheureux ?

— Tout à fait, oui, affirma-t-il.

— Alors qui des deux en fera le moins, le pauvre ou le riche ?

— Le pauvre, affirma-t-il.

— Le faible ou le fort ?

— Le faible.

— Celui qui a de l'honneur ou celui qui est sans honneur ?

— Celui qui est sans honneur.

---

178. La distinction est problématique si on comprend que la réussite est le « bien faire », soit l'utilisation correcte des avantages qu'on a.

179. Sôkratês veut sans doute dire les biens autres que strictement physiques, soit les excellences morales.

180. *Phronêsis*, en grec, ce qu'on traduit ordinairement par *prudence*.

181. C'est le mot *hamartia* qui est en jeu.

— Est-ce celui qui est courageux et sensé ou le lâche qui en fera le moins ?

— Le lâche.

— Et le paresseux n'agit-il pas moins que le laborieux ? »  
Il fut d'accord.

« Et le lent que **[281d]** celui qui est rapide, et celui qui a la vue faible et l'ouïe dure, que celui qui a les yeux perçants et l'oreille fine ? »

Sur tous les points semblables, nous nous fûmes d'accord l'un avec l'autre.

« En général, Kléinias, affirmai-je, pour toutes les choses que nous avons en premier affirmées être de bonnes choses, il risque que le discours à ce sujet ne [conduit] pas à ce qu'elles soient naturellement de bonnes choses par elles-mêmes. Mais voici ce qu'il en paraît. Si c'est l'absence d'apprentissage qui les dirige, elles sont des mauvaises choses pires que leurs contraires, d'autant qu'elles peuvent plus servir leur mauvais guide ; si, au contraire, c'est la réflexion et aussi la sagesse, elles sont des bien meilleures choses ; mais, par elles-mêmes, **[281e]** ni les unes ni les autres n'ont aucune [valeur] <sup>182</sup>.

— Comme il paraît, il apparaît, affirma-t-il, qu'il en est ainsi, comme toi, tu dis <sup>183</sup>.

— Alors qu'arrive-t-il à partir de ce dont il a été parlé ? Est-ce autre chose que ceci : que, des autres choses, aucune n'est ni bonne ni mauvaise, mais que de ces deux-ci qui sont ensemble, la sagesse est une bonne chose, l'ignorance une mauvaise chose ? »

Il tomba d'accord <sup>184</sup>.

---

182. En tenant compte de ce qui fut dit auparavant, ou bien la sagesse dont il était alors question doit être dirigée par une sagesse plus générale, dont il est question maintenant, ou bien, plus probablement, la sagesse de la liste initiale est mise cette fois en première position.

183. La façon de parler qu'emploie Kléinias, solennelle et compliquée, introduit la conclusion de Sôkratès.

184. Il faut voir comment l'argument en rendant manifeste l'importance de la sagesse, et donc de la philosophie, a renversé le

**[282a] X.** « Ensuite, affirmai-je, examinons maintenant de près le reste. Puisque nous désirons tous être heureux et que nous avons affirmé que pour le devenir il faut utiliser les choses et aussi les utiliser correctement, que, d'autre part, c'est le savoir solide qui offre leur utilisation correcte <sup>185</sup> et la réussite, il faut certes, comme il paraît, que tout homme travaille de toute manière à devenir le plus sage possible. Ou non ?

— Oui, affirma-t-il.

— Et si alors là l'on croit qu'il vaut beaucoup mieux recevoir le savoir solide que des richesses <sup>186</sup>, et de [la recevoir] d'un père, **[282b]** et de tuteurs, et d'amis, des autres et aussi de ceux qui se donnent pour des amants, et d'étrangers et de concitoyens, et si on les prie et les supplie de nous donner de leur sagesse, il n'y a rien de méprisable, Kléinias, rien d'indigne, pour cela, de servir et d'être l'esclave d'un amant ou de n'importe quel être humain et de vouloir les servir par des services admirables par désir de devenir sage <sup>187</sup>. N'est-ce pas ainsi, affirmai-je, moi, qu'il t'en semble ?

— Il me semble, Sôkratês, que **[282c]** tu dis tout à fait bien [les choses], reprit-il.

— Si quand même, Kléinias, repris-je, la sagesse est enseignable et n'advient pas aux humains par l'effet du

---

bon sens : aucun des biens qu'un homme sensé reconnaîtrait n'est un bien ; tous les biens ne sont des biens que quand ils sont dirigés ou dominés par la sagesse qui assure leur bon usage.

185. *Orthotêta*, en grec. Littéralement : correction.

186. *Khrêmata*, en grec. Littéralement : des ustensiles. Le mot grec signifie à la fois les choses en général et les choses pour autant qu'elles sont utiles, l'argent et la richesse en particulier.

187. La phrase de Sôkratês est longue et alambiquée, comme s'il était émi et qu'il insistait sur l'idée par tous les moyens possilbes. En somme, il énonce la thèse de Pausanias dans le *Banquet* : la servitude volontaire est saine quand il s'agit d'éducation. Mais ici, comme Kléinias est entouré d'amoureux et de deux sophistes, la thèse est pour ainsi dire illustrée de façon concrète.

hasard<sup>188</sup>. Car c'est un point que nous n'avons pas encore examiné et au sujet duquel nous ne sommes pas tombés d'accord, moi et aussi toi.

— Mais il me semble à moi, Sôkratês, affirma-t-il, qu'elle est enseignable. »

Et moi joyeux, je dis : « Vraiment, tu dis [les choses] admirablement, ô meilleur des hommes, et tu as bien fait de m'épargner un bien grand examen sur ce point même, [de savoir] si la sagesse est enseignable ou n'est pas enseignable. Alors maintenant, puisqu'il te semble qu'elle est enseignable et que c'est la seule chose qui rende l'être humain heureux et [sa vie] réussie, **[282d]** affirmerais-tu autre chose qu'il est nécessaire de philosopher et n'as-tu pas toi-même à l'esprit de le faire ? — Tout à fait, Sôkratês, affirma-t-il, pour autant qu'on en est apte. »

**XI.** Je fus charmé d'entendre ça.

« Telle est, Dionusodôros et aussi Éuthudêmos<sup>189</sup>, affirmai-je, le modèle des discours d'encouragement que je désire. Comme cela, il est sans doute [l'œuvre d'un] profane, et [il est] lourd [et] dit avec trop [de mots]. Que l'un de vous deux, celui qui voudra, faisant la même chose [mais] avec art, nous en fasse une prestation. Si

---

188. En un sens, la question est déjà réglée : si la sagesse est une science, ce qu'on a déjà concédé, elle est rationnelle et ne peut pas en tant que telle relever du hasard, ou des dieux. La question de l'enseignement n'en demeure pas moins problématique, et Kléinias en répondant ainsi permet à Sôkratês d'éviter une longue discussion. Voir *Ménôn* 92d-95a, où, tout au contraire, Sôkratês prouve par les faits les plus notables que l'excellence, et donc la sagesse, ne s'enseigne pas, ou du moins elle ne s'a pas été enseignée par les citoyens les plus connus de la cité athénienne. À la fin du dialogue, il conclut que l'excellence est un don des dieux, ce qui est à deux doigts de dire qu'elle dépend du hasard.

189. Est-il possible qu'il y ait encore ici un sens à cette interversion des noms ? Étant donné ce qui précède dans le dialogue, on se serait attendu à ce qu'Éuthudêmos soit nommé d'abord. En tout cas, comme on le verra, c'est de fait Dionusodôros qui commencera.

vous ne le voulez pas, **[282e]**, ce que moi, j'ai laissé, faites la prestation de la suite avec ce garçon : faut-il qu'il possède tous les savoirs solides, ou, s'il y en a une seule qu'il doit prendre pour être heureux et aussi être un homme bon, quelle est ce [savoir solide]<sup>190</sup>. Car comme je le disais en commençant, il arrive nous [attachons] beaucoup à ce que ce jeune homme devienne sage et aussi excellent<sup>191</sup>. »

**[283a]** Voilà ce que moi, je leur dis alors, Kritôn. Après ça, je portai mon esprit bien fort vers ce qui allait suivre, en considérant de près de quelle manière ils traiteraient le discours et comment ils commenceraient à prescrire au jeune homme de pratiquer la sagesse et aussi l'excellence. Alors le plus âgé d'eux, Dionusodôros<sup>192</sup>, commença le premier le discours, et tous nous avions les yeux fixés sur lui, comme des gens qui entendraient des discours étonnants. C'est **[283b]** alors aussi ce qui nous arriva ; étonnant, en effet, Kritôn, fut le discours que l'homme commença. Il vaut [la peine] que tu l'entendes et que tu saches comment il était fait pour prescrire à l'excellence<sup>193</sup>.

---

190. En un sens, l'exposition subséquente n'a pas à être faite : Sôkratês a déjà montré qu'il faut acquérir la sagesse, qu'il faut philosopher donc, et que la sagesse porte sur les savoirs qui permettent de prendre les bonnes décisions, soit sur le bien et le mal tels que les hommes peuvent le comprendre. En somme, il n'y a qu'une science à acquérir, celle du bien et du mal. C'est une conclusion semblable qui se profile dans le *Kharmidês*.

191. Sôkratês oublie de répéter qu'ils craignent aussi qu'au contraire on corrompe Kléinias.

192. C'est l'ordre inverse de la première ronde des réfutations. On verra comment la *machinerie* sophistique se dégingue peu à peu pour finir en rires, en cris, en accusations, en menaces et en arguments ratés. Mais Kléinias ne jouera plus quelque rôle que ce soit : il est trop malléable, ou trop peu intelligent, pour résister aux tours sophistiques.

193. La phrase qui, à première vue, fait l'éloge de l'éristique, peut, il va presque sans dire, s'entendre à rebours. Dans le premier cas, Sôkratês est d'une naïveté insondable ; dans le second, il est difficile

« Racontez-moi, Sôkratês et aussi vous autres, affirma-t-il, [vous] qui affirmez désirer que ce jeune homme devienne sage, plaisantez-vous en disant ça, ou le désirez-vous en vérité et parlez-vous sérieusement ? »

Il me vint alors à l'esprit qu'ils avaient donc cru ensemble que nous plaisantions au début, quand nous les encourageons à discuter ensemble avec le jeune homme et que c'était pour ça qu'ils avaient plaisanté ensemble et aussi n'avait pas été sérieux<sup>194</sup>. **[283c]** Ayant ça à l'esprit, je racontai plus [nettement] encore que nous étions étonnamment sérieux.

Et Dionusodôros affirma : « Considère pourtant, Sôkratês, que tu auras à nier ce que tu dis maintenant<sup>195</sup>.

— J'ai examiné, repris-je. Car il ne m'advient jamais de nier [cela]<sup>196</sup>.

---

de comprendre pourquoi il n'est pas plus clair avec son ami Kritôn : certes, il n'a pas à ménager la susceptibilité des deux sophistes qui ne sont pas là et, surtout peut-être, il est important d'être clair avec Kritôn qui a confiance en Sôkratês et qui cherche des éducateurs pour ses fils.

194. Sôkratês plaisante sans doute lorsqu'il dit qu'il craignait qu'Éuthudêmos et Dionusodôros se fussent mépris sur le sérieux des amis de Kléinias. Le problème est encore et toujours d'expliquer pourquoi il plaisante avec Kritôn au lieu de parler net avec son ami qui semble bien saisir ce que veut dire Sôkratês. Donc Sôkratês plaisante en suggérant à Kritôn que les sophistes avaient plaisanté parce qu'ils croyaient que les gens qui entouraient Kléinias de leur sollicitude pédagogique ne faisaient que plaisanter. Est-il possible que Kritôn ne parece pas à jour l'ironie de Sôkratês ? Et s'il la perce à jour, pourquoi Sôkratês continue-t-il sur le même ton<sup>194</sup> ?

195. C'est donc Sôkratês qui sera réfuté cette fois : Kléinias n'est plus la cible des sophistes. Mais ce sera seulement pendant un moment, car Ktésippos interrompra la discussion et deviendra la victime des sophistes. Il n'en reste pas moins qu'il faudrait comprendre pourquoi les sophistes abandonnent Kléinias pour viser Sôkratês.

196. Bien noter l'assertion de Sôkratês : il est sûr qu'il ne changera pas de discours. En tout cas, dans les dialogues de Platon, le philosophe prétend ne connaître que les ignorances simple et



— Quoi alors ! affirma-t-il. Affirmez-vous que vous voulez qu'il devienne sage ?

— Tout à fait.

— Maintenant, interrogea-t-il, Kléinias est-il sage ou non ?

— Il ne l'affirme quand même pas pour le moment, repris-je, [car] il n'est pas vantard.

— Mais vous, **[283d]** affirma-t-il, voulez-vous qu'il devienne sage [et] qu'il ne soit pas ignorant ? »

Nous sommes tombés d'accord <sup>197</sup>.

« Ne voulez-vous pas alors qu'il devienne ce qu'il n'est pas [et] qu'il ne soit plus ce qu'il est maintenant ? »

Et moi en entendant [ces mots], je me sentis troublé.

Alors que j'étais troublé, en reprenant <sup>198</sup>, il interrogea :

« Puisque vous voulez qu'il ne soit plus ce qu'il est à présent, que désirez-vous d'autre qu'il meurt, à ce qu'il paraît. Et ensuite, ils seraient de grande valeur des amis et aussi des amoureux tels qu'ils feraient par-dessus tout mourir leur bien-aimé <sup>199</sup>. »

---

double, le désir naturel qui naît de la première et le mal qu'est la seconde, et sans doute aussi l'élan qui le porte de l'une vers l'autre et de l'autre vers le savoir. Il faut croire que sa certitude présente quant à Kléinias est liée à ces trois points.

197. Il n'est pas clair qui répond ici ; il est probable que c'est Sôkratês qui parle et que plusieurs autres, dont certes Ktésippos, font signe qu'ils approuvent. En somme, quelques-uns sont d'accord avec le philosophe qui affirme être d'accord avec ce que vient de proposer Dionusodôros. Pour qu'il y ait réfutation, il faut qu'il y ait une thèse établie. C'est ce que Sôkratês reconnaît ici avec les autres.

198. En somme, Sôkratês n'a pas répondu ; Dionusodôros a supposé que Sôkratês a répondu affirmativement et, avant qu'il n'ait pu se dédire, a conclu qu'il s'était contredit. On voit par ce détail que l'objectif du sophiste est de gagner, de tirer profit de tout, même du silence pour réfuter son interlocuteur. Encore une fois, Sôkratês n'est pas incapable d'un comportement semblable. Voir, par exemple, Xénophôn, *Banquet* 4.59-60.

199. La dernière affirmation est à entendre ironiquement, cela va presque sans dire : Dionusodôros expose les conséquences, folles, du désir qu'auraient Sôkratês et les autres, que Kléinias soit autre

**[283e] XII.** En entendant [ces mots], Ktésippos s'indigna pour son bien-aimé et raconta : « Étranger de Thourioi, si ce n'était pas impoli de te le raconter<sup>200</sup>, je raconterais : " Que ça retombe sur ta tête ", parce que en pensant quelque chose de semblable contre moi et contre les autres, tu dis un mensonge<sup>201</sup> qu'on ne peut, je crois, le répéter sans impiété<sup>202</sup>, soit que je voudrais la mort de ce garçon.

— Quoi donc, Ktésippos ! affirma Éuthudêmos, te semble-t-il qu'il soit possible<sup>203</sup> de mentir<sup>204</sup> ?

— Oui, par Zéus, affirma-t-il, à moins que je ne sois fou.

---

qu'il n'est et donc qu'il cesse d'être. Pour parler techniquement, le raisonnement que propose Dionysodôros est un sophisme de l'accident : on conclut au sujet d'une substance (Sôkratês veut le non-être de Kléinias) à partir de l'accident (Sôkratês veut le non-être de l'ignorance de Kléinias).

200. *Agroikotêros*, en grec. Littéralement : très campagnard. Une personne civilisée et donc ayant de bonnes manières semblait, autrefois comme aujourd'hui, venir de la ville plutôt que de la campagne. Voir *Banquet* 194c, où on associe les impolis à la masse. Il y a donc deux trios de termes associés : impolis, populaires et campagnards, d'une part, et polis, hommes d'exception et citoyens, d'autre part.

201. Le mot grec est ambigu : il peut s'agir soit de dire faux malgré soi (une erreur) ou de dire faux en le sachant (un mensonge). Le contexte suggère que Ktésippos y voit un mensonge et non seulement une erreur.

202. C'est la première apparition du thème de la piété : les individus dont on parle (en tout cas Kléinias) et les thèmes qu'on aborde sont vus comme des êtres divins : jouer avec les mots, raisonner mal, quand il s'agit d'eux, c'est déjà être impie. On se souvient que Sôkratês fut reconnu coupable de corrompre la jeunesse et de mépriser les dieux : ici aussi les deux thèmes sont liés.

203. *Oios*, en grec. Jusqu'ici ce mot a été traduit par *apte*.

204. On aborde un troisième thème avec un troisième interlocuteur : la possibilité de dire faux. Mais les trois thèmes : la possibilité d'apprendre, la transformation de soi qu'implique l'apprentissage et la possibilité de se tromper, sont liés.

— Est-ce en disant la chose dont il y a un discours <sup>205</sup>, ou en ne **[284a]** la disant pas ?

— En la disant, affirma-t-il.

— Si on la dit, on ne dit, parmi les choses qui sont, que celle-là même qu'on dit ?

— En effet, comment ne pas [l'admettre] ? affirma Ktésippos.

— Mais cette chose qu'on dit est une de celles qui sont, [et] indépendante des autres.

— Tout à fait, oui.

— Alors, affirma-t-il, celui qui dit la chose qui est ne dit-il pas ce qui est ?

— Oui.

— Mais pourtant celui qui dit quand même ce qui est et les choses qui sont dit la vérité. De telle sorte que, si Dionusodôros dit des choses qui sont, il dit la vérité et ne ment en rien contre toi.

— **[284b]** Oui, affirma Ktésippos. Mais, affirma Ktésippos <sup>206</sup>, celui qui dit cela, Éuthudêmos, ne dit pas des choses qui sont <sup>207</sup>. »

Et Éuthudêmos interrogea : « Les choses qui ne sont pas ne sont pas, n'est-ce pas ?

— Elles ne sont pas.

— Alors est-ce [dire] autre chose que [ceci] : les choses qui ne sont pas ne sont nulle part ?

— Nulle part.

— Alors cela étant, quelqu'un peut-il agir sur ces choses, les choses qui ne sont pas, de manière à faire que les choses qui ne sont nulle part soient ?

---

205. En grec, *dire* et *discours* ont la même racine.

206. Cette répétition suggère que Ktésippos, après avoir suivi la logique du discours que proposait Éuthudêmos, reprend une autre logique, à laquelle il tient.

207. Ktésippos suit le discours, mais refuse d'abandonner l'évidence première qui a suscité son accusation. Il ressemble à Diogénès qui marchait pour prouver qu'avaient tort les sophistes qui prétendaient prouver qu'il n'y avait pas de mouvement. Voir Diogénès Laértios 6.39.

— Il ne me le semble pas, affirma Ktésippos.

— Quoi alors ! Quand les orateurs disent [quelque chose] devant le peuple, n'agissent-ils en rien ?

— Assurément, ils agissent [en quelque manière], reprit-il.

— Alors **[284c]** s'ils agissent, ils agissent [en quelque manière].

— Oui.

— Donc dire est-il à la fois agir et aussi faire <sup>208</sup> ? »

Il tomba d'accord.

« Donc, affirma-t-il, personne ne dit ce qui n'est pas ; car alors il ferait alors quelque chose. Or toi, tu tombes d'accord que ce qui n'est pas, personne n'est apte à le faire. De telle sorte que, selon ton discours, personne ne dit de mensonges, mais si Dionusodôros dit [quelque chose], il dit la vérité et aussi ce qui est.

— Oui, par Zéus, Éuthudêmos, affirma Ktésippos. Mais les choses qui sont, il les dit d'une certaine manière, cependant non comme elles sont <sup>209</sup>.

— Comment dis-tu, Ktésippos ? affirma Dionusodôros. Y a-t-il **[284d]** en effet des gens qui disent les affaires comme elles sont ?

— Il y en a, dit-il : ceux qui sont honorables <sup>210</sup> et ceux qui disent le vrai.

---

208. Il y a en grec, comme en français, une distinction entre faire (*poiéin*) et agir (*prattéin*), mais pour les fins de la démonstration d'Éuthudêmos, la distinction n'est pas essentielle. En principe, le sophisme se situe ailleurs, soit dans le fait que dire quelque chose signifie d'une part parler de quelque chose et d'autre part dire vrai, et tout au contraire, ne rien dire signifie ne pas parler, mais aussi ne pas dire vrai.

209. Même remarque que tantôt : Ktésippos tient à ce qu'on ne perde pas de vue que dire et dire mal ne sont pas la même chose, que la distinction ne disparaît pas suite aux tours éristiques des deux sophistes, ou, ce qui revient au même, aux faiblesses de la langue.

210. *Kaloi te kagathoi*, en grec. Littéralement : admirables et bon. Être admirable et bon, comme il a été dit plus haut, signifie la

— Quoi alors ! reprit-il. Les bonnes choses, affirma-t-il, ne sont-elles pas bonnes et les mauvaises mauvaises ? » Il fut d'accord.

« Tombes-tu d'accord que ceux qui sont honorables disent les affaires comme elles sont ? »

— Je tombes d'accord.

— Donc, Ktésippos, affirma-t-il, ceux qui sont bons disent-ils mal les choses qui sont mauvaises <sup>211</sup>, s'ils disent les choses comme elles sont ?

— Oui, par Zeus, reprit-il, et ils disent quand même beaucoup de mal des êtres humains mauvais ; toi, si tu es persuadé par moi, tu prendras garde **[284e]** d'en être, si tu veux que les bons ne disent pas du mal de toi. Car, sache-le bien <sup>212</sup>, les bons disent du mal des méchants.

— Et des grands, affirma Éuthudêmos <sup>213</sup>, parlent-ils avec grandeur et des échauffés avec échauffement <sup>214</sup>.

— C'est bien certain, affirma Ktésippos. Des parleurs ennuyeux <sup>215</sup>, ils parlent quand même alors avec ennuï

---

manière d'être de l'être humain à son meilleur, soit l'être humain tel qu'il devrait être.

211. La suggestion qui est faite est que celui qui parle du mal doit en parler mal et doit donc dire faux. Cette incongruité semble être la base d'un discours, laissé en suspens, qui aurait conclu que le *logos* est donc incapable de saisir les choses telles qu'elles sont : après deux arguments, proposés par Éuthudêmos, qui prouvent qu'on ne peut pas dire faux, il aurait été *normal* que Dionusodorôs en propose deux qui prouvent qu'on peut dire faux, à moins que l'argument qui *réfute* Sôkratês ne soit mis à son compte. Quoi qu'il en soit, c'est Éuthudêmos qui commence un troisième argument contre Ktésippos.

212. L'apparition de cet adverbe a un effet comique, qu'il soit voulu par Ktésippos ou non.

213. Éuthudêmos semble venir en aide à son frère qui ne réussit pas à prendre le dessus sur Ktésippos.

214. À le prendre littéralement, le mot grec se traduit par chaud. La remarque vise cependant Ktésippos qui est en colère et donc qui est échauffé.

215. À le prendre littéralement, le mot grec se traduit par *froid*, ce qui est le contraire de chaud, évidemment. Ktésippos répond au sophiste du tac au tac.

et aussi affirment que leurs discussions sont ennuyeuses.

— Toi, Ktésippos, tu insultes, affirma Dionusodôros, tu insultes<sup>216</sup>.

— Non, par Zéus, Dionusodôros, pas moi, reprit-il. Mais je t'avertis<sup>217</sup> en ami, et j'essaie de te persuader de ne jamais dire si impoliment devant moi que moi, je veux [285a] la mort de ceux que je prends le plus [au sérieux]. »

**XIII.** Alors moi, comme il me semblait qu'ils étaient très impolis l'un avec l'autre, je me mis à plaisanter Ktésippos et aussi je lui racontai : « Il me semble, Ktésippos, qu'il nous fait accepter des étrangers ce qu'ils disent, s'ils veulent bien nous faire [ce présent] et ne pas disputer sur le mot *corrompre*<sup>218</sup>. Car s'ils savent solidement faire périr les êtres humains de manière à les

---

216. On notera que Dionusodôros abandonne l'argumentation éristique, où se tenait encore Éuthudêmos, pour se plaindre de l'attitude morale de Ktésippos. C'est un autre signe de l'infériorité de Dionusodôros. Mais à mesure que la discussion avancera et que Ktésippos offre une résistance de plus en plus solide, même Euthudêmos sera réduit à des échanges d'insultes et d'accusations.

217. *Nouthêtô*, en grec. Littéralement : je te mets dans l'esprit.

218. *Mê onomati diaphéresthai*, en grec. Littéralement : ne pas distinguer quant au nom. Ce qui veut dire qu'il faut ne pas tenir compte du mot en distinguant entre la corruption dans le sens fort, soit la mise à mort, et la corruption dans le sens faible, soit la transformation. Pourtant l'enjeu est énorme : en grec, *diaphthéréin*, employé au tout début de l'argument, dit à la fois « corrompre » ou « transformer » et « mettre à mort ». Lorsque Sôkratês corrompt les jeunes, il les transforme au point où leurs parents et leurs concitoyens ne les reconnaissent plus : ils sont morts pour eux. Le procès de Sôkratês est le fond de scène, dramatique, voire tragique, de la comédie qui se déploie dans l'*Éuthudêmos*. On veut mettre à mort (*diaphthéréin*) Sôkratês parce qu'il transforme (*diaphthéréin*), c'est-à-dire corrompt (*diaphthéréin*) les jeunes qui l'entourent. Or tout ceci est introduit par la remarque qu'il ne faut pas se distinguer ou s'opposer (*diaphthéréin*). Il y a donc un jeu de mot à la base de ce qui est proposé.

rendre utiles et aussi réfléchis de méchants et aussi irréfléchis qu'ils étaient, soit qu'ils en aient trouvé le secret par eux-mêmes, soit **[285b]** qu'ils aient appris <sup>219</sup> de quelqu'un d'autre une manière de perdre et d'anéantir telle qu'après avoir fait périr un méchant, ils le font reparaître [mais devenu] utile, s'ils savent ça solidement – il est manifeste qu'ils le savent solidement : ils ont quand même affirmé tous les deux qu'ils possédaient l'art, nouvellement découvert, de rendre excellents les êtres humains méchants <sup>220</sup> – soyons d'accord là-dessus avec eux deux : qu'ils nous mettent à mort le garçon et le rendent réfléchi et quand même tous nous autres <sup>221</sup>. Mais si vous, **[285c]** les jeunes, vous avez peur, que le risque soit pour moi, comme pour un Karien <sup>222</sup> : aussi puisque que moi, je suis vieux, je suis prêt à risquer [ma peau], et je me donne à Dionusodôros que voici, comme à Médéia <sup>223</sup> de Kolkhidês. Qu'il me mette à mort et s'il le veut, qu'il me fasse cuire, s'il veut faire cela, comme il veut, pourvu qu'il me fasse réapparaître utile. »

Et Ktésippos affirma : « Moi aussi, Sôkratês, je suis prêt à me remettre aux étrangers <sup>224</sup>, et s'ils veulent m'écarter encore plus qu'ils ne le font en ce moment,

---

219. Sôkratês suppose toujours que l'apprentissage est possible, ce que les arguments des sophistes tendaient à nier.

220. Sôkratês rappelle l'affirmation initiale d'Éuthudêmos qui avait fait démarrer la discussion et qui avait attiré vers les sophistes l'attention de Sôkratês et des amants de Kléinias.

221. Encore une fois, la phrase de Sôkratês est longue et alambiquée.

222. Soit sur un être humain qui ne vaut rien. Voir *Lakhês* 187b.

223. Selon la mythologie grecque, la sorcière Médéia avait promis de rajeunir Pélias s'il se laissait dépecer et bouillir. Elle mentait. – L'exemple choisi par Sôkratês n'est pas innocent et suggère que les sophistes sont des menteurs.

224. Ktésippos imite Sôkratês et, comme lui, détourne sur lui les coups des deux sophistes. Il est probable aussi que son ironie imite celle de Sôkratês. Il souligne aussi le fait que les sophistes ne sont pas des Athéniens. Il le fera de nouveau sous peu (288d).

pourvu que ma peau ne finisse pas **[285d]** en outre, comme celle de Marsuas<sup>225</sup>, mais en excellence. Par ailleurs, Dionusodôros que voici croit que je suis fâché contre lui. Moi, je ne suis pas fâché du tout ; je le contredis<sup>226</sup> seulement là où il me paraît ne pas dire des choses admirables<sup>227</sup> à mon égard. Mais, n'appelle pas, ô noble Dionusodôros, contredire injurier. Car injurier, c'est autre chose<sup>228</sup>.

**XIV.** Et Dionusodôros interrogea : « Ktésippos, pose-t-il qu'il y a du contredire dans les discours ?

— **[285e]** Alors là, tout à fait, affirma-t-il, et assurément quand même. Et toi, Dionusodôros, ne crois-tu pas qu'il y a du contredire<sup>229</sup> ?

— Alors tu ne démontreras jamais, affirma-t-il, que tu as entendu quelqu'un en contredire un autre.

---

225. Selon la mythologie, le silène Marsyas se mesura au dieu Apollôn dans un concours de musique, gagna et fut puni pour sa peine en étant écorché. Il est possible que Ktésippos annonce qu'il entre en lice contre Dionusodôros.

226. *Antilégin*, en grec. Littéralement : dire le contraire. Dire (*légin*), c'est proposer un discours (*logos*) sur quelque chose, alors que la raison (*logos*), c'est la capacité humaine de proposer des discours sur quelque chose. Dialoguer (*dialégésthai*), c'est échanger des discours de l'un avec l'autre. Contredire (*antilégin*), c'est dire autre chose que son interlocuteur. On voit que l'enjeu de la possibilité de la contradiction et donc de la réfutation et donc de l'éducation, présent depuis le début, devient un enjeu clair de cette partie du dialogue.

227. *Kalôs légein*, en grec. Littéralement : dire admirablement.

228. Ktésippos joue le jeu de Dionusodôros en distinguant de fines nuances entre les choses et en suggérant que l'autre ne les a pas vues.

229. Cette question, apparemment innocente, cache peut-être un piège : si Dionusodôros répond que non, il contredit Ktésippos et prouve par le fait même qu'on peut contredire ; s'il dit que oui, il tombe d'accord d'emblée avec Ktésippos. Dionusodôros évite le piège, du moins à court terme.



— Tu dis vrai, affirma-t-il. Mais en t'entendant maintenant, je te démontre que Ktésippos contredit Dionusodôros <sup>230</sup>.

— Et soutiendrais-tu le discours de cette prétention ?

— Tout à fait, affirma-t-il.

— Quoi alors ! repris-t-il. Y a-t-il pour toutes les choses qui sont des discours [qui leur correspondent] ?

— Tout à fait quand même.

— Comme elles sont ou comme elles ne sont pas ?

— **[286a]** Comme elles sont.

— Si en effet tu t'en souviens, Ktésippos, affirma-t-il, nous avons fait le prestation tout à l'heure que personne ne dit quelque chose comme n'étant pas <sup>231</sup> ; car ce qui n'est pas, nous avons affirmé que personne ne le dit.

— Qu'est-ce alors que c'est que ça ? interrogea Ktésippos. Nous ne nous en contredisons pas moins, toi et aussi moi ?

— Est-ce alors que, interrogea-t-il, nous nous contredirons, en disant l'un et l'autre un discours sur la même affaire ? Alors là, ne dirons-nous pas les mêmes choses ? »

Il fut d'accord.

« Mais, affirma-t-il, lorsque nous ne disons ni l'un ni l'autre un discours sur cette affaire, **[286b]** pouvons-nous alors nous contredire ? N'est-il pas ainsi qu'en ce cas ni l'un ni l'autre de nous ne fera du tout mention de cette affaire ? »

Il tomba d'accord avec lui de ça aussi.

---

230. La remarque de Ktésippos est celle que Sôkratês reprendra sous peu : la thèse de Dionusodôros ne peut être que la contradictoire de celle de Ktésippos ; donc la contradiction est possible puisqu'elle a lieu. En tout cas, si Dionusodôros a évité le piège logique tendu par Ktésippos, ce dernier arrive au but qu'il visait, soit établir qu'on peut contredire.

231. Ce nouveau discours sur l'impossibilité de contredire est lié logiquement à celui qui établit que dire faux est impossible.

— « Mais quand je dis un discours, moi, sur l'affaire, et que tu tiens un discours différent sur une autre, est-ce alors que nous nous contredisons, ou plutôt ne dis-je pas, moi, [quelque chose au sujet] de l'affaire, tandis que toi, tu n'en dis rien du tout ? Or, comment celui qui ne dit rien d'une chose pourrait-il contredire celui qui en dit quelque chose ? »

**XV.** Aussi Ktésippos resta silencieux. Mais moi, étonné par le discours<sup>232</sup>, j'affirmai : « Comment dis-tu, Dionusodôros ? Car **[286c]** ce discours-là, je l'ai entendu certes dans la bouche de bien des gens et souvent, et en l'entendant j'en suis toujours étonné<sup>233</sup>. Il était fort utilisé par ceux qui entouraient Protagoras<sup>234</sup>, et chez de plus anciens encore<sup>235</sup>. Moi, il me semble toujours étonnant ; il me semble qu'il renverse les autres et [se renverse] lui-même. S'il est vrai, c'est toi, je crois, qui m'en persuaderas le plus admirablement. On ne peut pas dire de choses fausses. C'est ce dont est capable<sup>236</sup>

---

232. C'est précisément ici que Sôkratès intervient pour de bon dans le dialogue avec les sophistes : il est question de son sujet d'expertise, l'ignorance et la différence entre le savoir et l'opinion.

233. Ce n'est donc pas la première fois que Sôkratès rencontre et affronte des sophistes comme Éuthudêmos et Dionusodôros. On peut en conclure qu'il joue l'innocent depuis le début de la conversation qu'il rapporte à Kritôn et surtout que son enthousiasme affiché pour l'enseignement des deux sophistes est sujet à doute.

234. Un des sophistes les plus connus. Il est célèbre pour avoir enseigné que l'homme est la mesure de toutes choses. Cette thèse est analysée de façon systématique dans le *Théaitêtos* ; en revanche, Sôkratès affronte Protagoras lui-même dans le *Protagoras*.

235. Il est possible que Sôkratès vise les poètes mythologistes. Ce qui est sûr, dans le *Kratulos*, il dit que les théories présocratiques – tout est en mouvement et l'être n'est que physique –, qui appartiennent à Héracléitos et à Protagoras, étaient déjà présentes dans les textes d'Homéros (*Kratulos* 402b-c). Voir aussi les *Lois* 888d et ss.

236. On pourrait traduire : « c'est là la force ».

ton argument, n'est-ce pas ? Mais il faut nécessairement, quand on dit [quelque chose], dire la vérité, ou ne pas dire [quelque chose] ? »

Il fut d'accord.

**[286d]** « Alors s'il n'y a pas de [possibilité de] dire des choses fausses, y a-t-il cependant [possibilité] d'opiner [des choses fausses] ?

— D'en opiner non plus, affirma-t-il.

— Alors, repris-je, il n'y a pas non plus d'opinion fausse, absolument pas.

— Non, affirma-t-il.

— Il n'y a donc plus d'absence d'apprentissage ni d'humains sans apprentissage ; ou bien à supposer qu'il soit possible de se tromper sur les affaires, il n'y aurait pas d'absence d'apprentissage ?

— Tout à fait, oui, affirma-t-il.

— Mais ça n'est pas, repris-je.

— Non, affirma-t-il.

— Est-ce [seulement] pour faire un discours<sup>237</sup>, Dionusodôros, que tu dis ce discours afin de dire quelque chose de hors norme, ou te semble-t-il vraiment qu'il n'y a point d'humain sans apprentissage<sup>238</sup> ?

— **[286e]** Mais c'est à toi, affirma-t-il, de [me] réfuter.

— Est-il donc [possible], d'après ton discours, de réfuter une fausseté, si personne ne se trompe ?

— Ce ne l'est pas, affirma Éuthudêmos<sup>239</sup>.

— Alors, affirmai-je, moi, maintenant Dionusodôros ne m'invitait pas non plus à le réfuter.

---

237. C'est le mot *logos* qui est rendu ainsi.

238. Encore une fois peut-être, il y a un piège. Cette fois, Dionusodôros tombe dans le piège en exigeant que Sôkratês le réfute.

239. Voyant que Dionusodôros est tombé dans le piège que lui a dressé Sôkratês, Éuthudêmos intervient. Mais son intervention commence en avouant que Sôkratês a eu le dessus sur Dionusodôros.

— Comment en effet pourrait-on inviter à ce qui n'est pas <sup>240</sup> ? Toi, y invites-tu ?

— C'est que, repris-je, Éuthudêmos, ces sagesse-là et ces bonnes choses-là <sup>241</sup>, je ne les apprends pas, mais j'ai l'esprit un peu épais <sup>242</sup>. Assurément sans doute vais-je poser une question un peu niaise, mais pardonne-le-moi <sup>243</sup>. **[287a]** Mais vois : s'il n'est pas possible de dire faux, ni d'avoir des opinions fausses, ni d'être sans apprentissage, y a-t-il autre chose, soit qu'il n'est pas possible non plus de faire une erreur quand quelqu'un fait <sup>244</sup> quelque chose ? Car en la faisant, il n'y a pas d'erreur dans ce qu'on fait. N'est-ce pas ainsi que vous dites ?

— Tout à fait, oui, affirma-t-il.

— Voici maintenant, repris-je, cette question niaise. Si nous ne nous faisons pas d'erreur ni quand nous faisons [quelque chose] ni quand nous disons [quelque chose] ni quand nous pensons [quelque chose] <sup>245</sup>, s'il en est bien ainsi, devant Zéus, de quoi êtes-vous les enseignants ? N'affirmiez-vous pas tout à l'heure que vous étiez les êtres humains les plus admirables **[287b]** pour livrer l'excellence à qui veut l'apprendre ?

---

240. Éuthudêmos suggère donc que puisque l'erreur est impossible, la réfutation ne l'est pas non plus. Pour cette raison, Dionusodôros n'a pas dit ce qu'il a pourtant dit.

241. *Éu ékhonta*, soit les êtres qui se portent bien.

242. Sôkratês joue peut-être avec les deux sophistes. S'il n'apprend pas, c'est qu'il a une opinion fausse qu'il n'arrive pas à quitter pour apprendre la vérité que propose les sophistes.

243. *Suggignôské*, en grec. Littéralement : connais-le avec moi. Dans le contexte, soit une discussion sur la capacité humaine d'apprendre et d'ignorer, le choix de cette expression semble significatif : reconnaître une erreur (et donc la pardonner) suppose qu'il y a erreur et donc fausseté et opinion fausse.

244. *Prattêi*, en grec.

245. Selon Xénophon, ce sont les trois domaines de la vie humaine, ceux par rapport auxquelles il faut prier les dieux pour que nous soyons en règle. Voir *Souvenirs* I 1 19, *Anabase* V 6 28 et *Art de la chasse* 1 18.

**XVI.** — Alors, Sôkratês, affirma Dionusodôros en prenant la parole, tu remontes à Kronos<sup>246</sup> de façon à ressouvenir à présent de ce que nous avons dit au début ; vas-tu te ressouvenir de ce que j'ai pu dire l'an passé, et de ce que nous disons en ce moment tu ne sais quoi en faire<sup>247</sup> !

— Et en effet, affirmai-je, ce sont des choses tout à fait difficiles, comme il est normal, car elles sont dites par des sages, et il est en effet tout à fait difficile de faire [quelque chose de] ce que tu viens de dire en dernier lieu. Quand tu dis que “ je ne sais qu'en faire ”, que peux-tu bien dire par là, Dionusodôros ? N'est-il pas évident que **[287c]** je n'ai pas de quoi le réfuter ? Car dis-moi, quel autre sens<sup>248</sup> peux-tu donner à cette phrase que “ je ne sais pas utiliser des discours ” ?

---

246. Kronos est un des dieux ouraniens, nés avant les dieux olympiens. Pour un Grec, dire « remonter à Kronos », c'est comme dire « remonter au Déluge ».

247. *Khrè*, en grec. Littéralement : utiliser. Dionusodôros refuse de revenir sur ce qui a été dit au début pour examiner si ce qui est dit maintenant est conforme ou cohérent : il ne veut pas qu'on montre qu'il contredit ce qu'il a dit avant. En supposant qu'il fût valide, son argument ne porte absolument pas : ce que font Dionusodôros et Éuthudêmos suppose que le vrai et le faux existe maintenant, puisqu'ils prétendent enseigner maintenant. C'est ce que Sôkratês s'emploie à montrer. De plus, s'ils avaient annoncé au début que l'éducation était impossible (Éuthudêmos a dit le contraire) personne, et certes pas Sôkratês qui menait la bande des amoureux de Kléinias, ne leur aurait prêté oreille.

248. *Noiétai*, en grec. Littéralement : est pensé. Sauf exception, ce verbe et les mots de même famille ont été traduits par *esprit* et des expressions de cette famille. Ici il semble nécessaire de le rendre par *sens*. La question de l'esprit ou du sens des discours est crucial. Comme les phrases et les mots sont produits par des humains qui ont une âme et un esprit, les discours humains ont un sens, un esprit, et s'efforcent de dire ce que sont les choses.

— N'est-ce pas plutôt ce que tu dis toi-même qui est tout à fait difficile à utiliser <sup>249</sup> ? Réponds donc.

— Avant que tu répondes toi-même, Dionusodôros ?, interrogeai-je.

— Ne réponds-tu pas ? interrogea-t-il.

— Et est-ce juste <sup>250</sup> ?

— Cependant c'est juste, affirma-t-il.

— Selon quel discours ? interrogeai-je. N'est-il pas évident selon ce discours que tu t'es présenté à nous comme étant tout à fait sage en discours et que tu sais **[287d]** quand il faut répondre et quand il ne le faut pas. Et en ce moment, tu ne réponds pas quoi que ce soit, parce que tu [re]connais qu'il ne le faut pas.

— Tu bavardes, affirma-t-il, sans prendre soin de répondre. Mais sois persuadé, [mon] bon, et réponds, puisque aussi bien tu tombes d'accord que je suis sage.

— Il faut donc me laisser persuader, repris-je, et c'est nécessaire, à ce qu'il paraît. Car tu diriges <sup>251</sup>. Alors questionne.

---

249. L'expression telle qu'employée ici signifie « tu es lent, grossier, épais ». Dionusodôros insulte Sôkratês pour changer le sujet, et éviter la contradiction. Et donc il fait ce qu'il accusait Ktésippôs d'avoir fait (284e-285d).

250. Comme le voit bien Dionusodôros, cette question est au fond une affirmation : Sôkratês proteste que les procédés du sophiste ne sont pas justes dans le sens premier du terme : il est juste que des choses semblables (et des personnes semblables) soient traitées semblablement ; or Dionusodôros refuse d'être astreint à la loi qu'il veut imposer à Sôkratês. En fin de compte, l'éristique se ramène à une injustice et quant aux mots, et quant aux individus qui s'y rencontrent. En fin de compte, c'est une pure et simple lutte de pouvoir : le plus fort, le plus bruyant, le plus impudent gagne... À moins qu'on ait un autre critère pour évaluer les arguments.

251. *Arkhéis*, en grec. Le plus souvent, ce verbe signifie commencer (c'est le cas jusqu'à maintenant). Mais il signifie aussi commander ou diriger : le commandement suppose quelqu'un qui est premier, qui initie pour ainsi dire l'action, mais qui la dirige vers son but. Le mot n'est pas dû au hasard : pour les deux sophistes, il s'agit d'une lutte verbale et donc d'une maîtrise ou d'une domination.

— Est-ce parce qu'ils ont une âme que les êtres doués d'esprit ont un esprit, ou les êtres sans âme en ont-ils aussi.

— [C'est parce qu'ils ont une âme.

— As-tu donc vu <sup>252</sup>, affirma-t-il, quelque mot qui ait une âme ?

— Non, par Zeus, moi [je n'en connais pas].

— **[287e]** Alors pourquoi demandais-tu tout à l'heure quel sens avait ma phrase ?

— Pour quelle autre raison, interrogeai-je, que je me suis trompé, à cause de ma lourdeur ? Peut-être ne me suis-je pas trompé et, au contraire, ai-je eu raison de dire que les phrases ont un sens. Suis-je dans l'erreur en l'affirmant ou non ? Si je ne suis pas dans l'erreur, tu ne pourras pas, toi non plus, me réfuter, même si tu es sage, et tu ne sais que faire de mon discours <sup>253</sup> ; si au contraire, je suis tombé dans l'erreur, en ce cas tu n'as pas non plus dit [les choses] correctement **[288a]** en soutenant qu'il est impossible de tomber dans l'erreur. Et ce que je dis là ne dit pas que tu le disais l'an passé. Mais il paraît, Dionusodôros et aussi Euthudêmos, affirmai-je, moi, que ce discours demeure <sup>254</sup> au même [point] et encore comme autrefois, il tombe après avoir abattu l'adversaire. Et ainsi votre art n'a pas découvert comment ne pas souffrir ce [mal], votre art si étonnant qu'il soit pour la rigueur des discours. »

Alors Ktésippos affirma : « Vous dites des choses étonnantes, hommes **[288b]** de Thourioi ou de Khios ou de tel lieu ou de tel nom qu'il vous plaise d'être appelés <sup>255</sup> ! Ça ne vous fait rien de divaguer. »

---

252. On aurait pu traduire : sais-tu.

253. Sôkratês reprend les termes qu'employaient Dionusodôros lorsqu'il le narguait pour souligner son ignorance.

254. Comme un discours semblable est énoncé par Ménôn dans le *Ménôn*, l'apparition de ce verbe (*ménéin*) peut ne pas être un hasard.

255. Ktésippos remet sur le nez des deux sophistes qu'ils n'ont pas de terre qui soit la leur. C'est là un trait qui appartient à tout

Et moi, craignant qu'on n'en vînt aux insultes<sup>256</sup>, je calmai encore une fois Ktésippos, et je racontai : « Ktésippos, ce que j'ai dit tout à l'heure à Kléinias, je te le dis à toi aussi ces mêmes choses : tu ne [re]connais pas que la sagesse de ces étrangers est étonnante. Mais ils ne veulent pas ensemble nous en faire une prestation sérieusement tous les deux. Mais ils imitent ensemble Protée, le sophiste égyptien<sup>257</sup>, en faisant ensemble de la magie pour nous. **[288c]** Alors imitons Ménélaos, et ne lâchons pas ces hommes, l'un et l'autre, avant qu'ils aient ensemble fait apparaître pour nous ce pour quoi ils ont du sérieux l'un et l'autre. Je crois que, pour nous, il apparaîtra par eux ensemble quelque chose de tout à fait admirable, quand ils commenceront à être sérieux. Mais prions-les et encourageons-les et supplions-les d'apparaître ensemble pour nous. Alors à moi, il me semble bon de leur montrer le chemin encore

---

sophiste, et peut-être à tout philosophe, malgré la grande fidélité de Sôkratês à Athènes. Mais la phrase de Ktésippos a probablement aussi et d'abord un sens politique : encore une fois, Ktésippos, citoyen athénien, rappelle aux deux sophistes qu'ils sont des étrangers et donc qu'ils sont vulnérables.

256. Il est possible que la crainte de Sôkratês soit plutôt que Ktésippos s'en tienne à un niveau politique de résistance aux sophistes ; pour le philosophe, il y a une opposition plus profonde, plus grave, plus importante que l'opposition politique à l'action des sophistes. C'est cette résistance qu'il voudrait que Ktésippos entreprenne. Il lui en donnera l'exemple après avoir questionné une seconde fois Kléinias : sans doute, lui faut-il montrer sa bienveillance envers le bien-aimé de Ktésippos avant de se livrer encore une fois aux sophistes.

257. Selon la mythologie grecque, Protée n'était pas un sophiste égyptien, mais un dieu, ou un demi-dieu, de la mer, très sage, qui se transformait à volonté pour échapper à ceux qui voulaient lui soutirer la vérité. Aussi rendu en Égypte, Ménélaos, qui voulait connaître certains secrets, le captura, ne le lâcha pas malgré ses transformations et obtint ainsi de lui les réponses qu'il cherchait. Voir Homéros, *Odyssée* IV.365-570 et *Éuthuphrôn* 15d.



d'apparaître ensemble pour moi <sup>258</sup>. Car **[288d]** à partir du point où je me suis arrêté plus tôt, j'essaierai de compléter ce qui suit, afin que je les appelle et que me prenant en pitié ensemble et compatissant à mes efforts et à mon sérieux, tous les deux soient sérieux ensemble aussi.

**XVII.** Toi, Kléinias, affirmai-je, ressouviens-toi pour moi où nous avons quitté alors. Voici, comme moi, je crois, à quel endroit. Nous tombâmes d'accord à la fin qu'il faut philosopher, n'est-ce pas ?

— Oui, reprit-il.

— Mais la philosophie est la possession d'un savoir solide, affirmai-je. N'est-ce pas ainsi ?

— Oui <sup>259</sup>, affirma-t-il.

— Mais quel peut être le savoir solide qu'il est correct de que nous possédions ? **[288e]** N'est-ce pas tout simplement celle qui nous sera avantageuse ?

---

258. Phanênai, en grec. Littéralement : paraître à la lumière. Les interlocuteurs de Sôkratês se révèlent aux auditeurs, et aux lecteurs, au moment même où ils discutent pour faire apparaître les choses grâce aux mots et aux arguments. Voir *Éuthuphrôn* 14b-c et *Lakhês* 187e-188a. Semblablement, Ménôn peut se découvrir en regardant son esclave répondre aux questions de Sôkratês, même lorsque les questions et les réponses ne conduisent pas à la vérité. En conséquence, même une discussion aussi frustrante que celle que Sôkratês entretient avec Dionusodôros et Éuthudêmos peut être utile et donc bonne. En revanche, il est possible que suite à la discussion entre Sôkratês, Ktésippos et les sophistes, ce qui apparaîtra sera un vide, un non-être, et donc la perte de temps qu'implique la méthode sophistique.

259. À parler strictement, cette réponse ne tient pas compte de la discussion précédente qui a établi ce qui suit : la philosophie est l'activité par laquelle on arrive à la sagesse ; la sagesse est la science dont la philosophie est le but. En conséquence, c'est la sagesse, et non la philosophie, qui est une science. Cela dit, la suite de l'argument n'est pas affectée par l'affirmation que la philosophie est plutôt une science que la recherche d'une science. Il n'en reste pas moins que la position *classique* de Sôkratês est plus en harmonie avec ce qui fut établi alors qu'avec ce qui est soutenu ici.

— Tout à fait, oui, affirma-t-il.

— Alors, nous sera-t-il avantageux à quelque chose de savoir solidement [re]connaître en parcourant la terre à quel endroit est enfoui le plus d'or ?

— Peut-être <sup>260</sup>, affirma-t-il.

— Mais précédemment, repris-je, nous avons réfuté [ça et démontré] que nous n'avions rien à gagner, même si, sans affaires de notre part et sans fouler la terre, tout l'or [du monde] nous advenait, de sorte que nous aurions beau savoir solidement transformer les pierres **[289a]** en or <sup>261</sup>, [notre] science n'aurait aucune valeur. Car si nous ne savons pas solidement aussi nous utiliser l'or, il est apparu que ce n'est d'aucune utilité. Ne t'en souviens-tu pas, affirmai-je, moi.

— Tout à fait, oui, affirma-t-il, je m'en souviens.

— Des autres savoirs solides non plus, semble-t-il, il n'advient aucune utilité, ni du savoir solide de la finance, ni de la médecine, ni d'aucune autre, qui sait solidement faire quelque chose, mais ne sait pas utiliser ce qu'elle a fait. N'est-ce pas ainsi ? »

Il l'affirma avec moi.

« Existât-il quand même un savoir solide **[289b]** tel qu'il fait [qu'on est] immortel, si l'on ne sait pas solidement utiliser l'immortalité <sup>262</sup>, celle-là non plus ne paraît avoir

---

260. On snet que le jeune homme est tiraillé par la position du bon sens (l'or est un bien évident et donc aussi le savoir qui permet d'en acquérir et en accumuler) et la position établie plus tôt que sans le savoir de son utilisation, l'or est un bien contestable.

261. Sôkratês fait allusion à l'histoire de Midas, qui avait reçu des dieux la capacité de tout transformer en or : il en fut très malheureux parce que sa vie devint invivable.

262. La position de Sôkratês est donc radicale : la promesse de la seule immortalité n'est pas une promesse du bonheur, car il faut savoir bien utiliser l'immortalité une fois qu'on l'a reçue. Il y aurait une, ou même deux, solution à l'objection de Sôkratês : une immortalité qui apporte avec elle la sagesse ou une immortalité sans la possibilité de pécher. C'est la *solution* du christianisme. On peut rêver de ce que ferait Sôkratês d'une solution semblable.

aucune utilité, s'il faut en juger d'après ce que nous sommes tombés d'accord précédemment. »

Il nous sembla que toutes ces choses étaient [vraies].

« Il nous faut donc, admirable enfant <sup>263</sup>, repris-je, un savoir solide tel qu'en lui se rencontre tout ensemble le [fait de] faire [quelque chose] et le [fait de] savoir solidement user de ce qu'elle fait <sup>264</sup>.

— Il apparaît, affirma-t-il.

— Il nous faut donc beaucoup plus, paraît-il, que d'être des fabricants de lyres **[289c]** et d'acquérir un tel savoir solide. Car ici l'art qui fait est séparé de celui qui utilise, [et] ils sont distincts quant à la même chose. Car l'art de faire des lyres est très distinct de l'art d'en jouer. N'est-ce pas ainsi ? »

Il l'affirma avec moi.

« Pourtant il est évident que l'art de faire des flûtes quand même ne nous est pas nécessaire ; car il est aussi un autre art du même genre. »

Il le lui sembla avec moi.

« Mais devant les dieux, affirmai-je, moi, si nous apprenions l'art de faire des discours, serait-ce là celui-là qu'il nous faudrait acquérir pour être heureux <sup>265</sup> ?

— Moi je ne le crois pas, affirma Kléinias en reprenant.

— **[289d]** Quelle preuve, interrogeai-je, utilises-tu ?

— Je vois, affirma-t-il, des faiseurs de discours qui ne savent pas solidement utiliser leurs propres discours <sup>266</sup>, bien qu'ils les fassent eux-mêmes, comme les fabricants

---

263. Sôkratês est-il en train de dire que Kléinias a assez fait ses preuves pour qu'il mérite d'être son enfant ? Voir *Lysis* 209 a et 210d.

264. Ici affleure le problème discuté dans le *Kharmidês*, soit celui d'un savoir qui domine tous les savoirs et même lui-même.

265. À la fin du dialogue le statut de l'art de faire des discours referra surface. Il faut sans doute garder en tête cette remarque-ci.

266. Encore une fois, un tel faiseur de discours apparaît ra à la toute fin du dialogue pour juger de ce que fait Sôkratês. Il est remarquable que Kléinias s'exprime aussi fortement ici : son avis est clair.

de lyres pour leurs lyres. Mais ici aussi, ce sont d'autres qui ont le pouvoir d'utiliser ce qu'ont fabriqué ceux-ci : ce sont ceux qui n'ont pas le pouvoir de produire eux-mêmes des discours. Il est donc évident qu'à l'égard des discours aussi, l'art de faire est séparé de l'art d'utiliser. — Tu me sembles, affirmai-je, moi, dire une preuve suffisante que l'art des faiseurs de discours n'est pas celui dont la possession rend heureux. Et pourtant je croyais, moi, que le savoir solide que nous cherchons depuis longtemps apparaîtrait là **[289e]** pour nous <sup>267</sup>. Car aussi quand je me trouve avec ces hommes-là, les auteurs de discours, ils me semblent, Kléinias, hypersages, et leur art même merveilleux et aussi sublime <sup>268</sup>. Et cependant, il n'y a là rien d'étonnant, car il est une partie de l'art des enchantements et ne lui est inférieur que de peu. **[290a]** Celui des enchantements consiste à charmer les serpents et aussi les tarentules et les scorpions et autres bêtes, et aussi les maladies ; à l'autre, il arrive d'être l'art de charmer et aussi d'apaiser les juges et aussi les membres de l'assemblée et les autres foules <sup>269</sup>. Toi, affirmai-je, moi, te semble-t-il qu'il en soit ainsi ?

---

267. À la fin du dialogue, Sôkratès dira qu'il a toujours pensé que les faiseurs de discours n'ont pas l'art de bien vivre qui vient avec la philosophie ou la politique. Il faut donc qu'il mente ici en suggérant qu'il vient de changer d'idée en raison de l'argument de Kléinias. À moins qu'il ne mente alors... De toute façon, l'enjeu le plus profond est le suivant : ce qui est vrai des discours politiques est vrai de tous les discours ; même le discours philosophique, celui qui saisit ce qui en est du bien et du mal, doit se dominer lui-même et éclairer celui qui le produit de façon à lui permettre de se diriger lui-même avec les autres, de façon à assurer son bonheur, et le leur. Sur ce problème, voir Xénophôn, *Souvenirs* IV.2.

268. Les adjectifs utilisés ont des connotations divines.

269. Il ne faut pas oublier que ces deux sophistes, et bien d'autres, étaient, d'abord et avant tout, des professeurs de rhétorique. En revanche, les similitudes que propose Sôkratès sont saisissantes : les juges sont comme des scorpions ou des maladies.

- Non, affirma-t-il, il m'apparaît qu'il en est comme toi, tu dis <sup>270</sup>.
- Alors, affirmai-je, moi, où nous tourner encore ? Vers quel art ?
- Moi, je ne le trouve pas, affirma-t-il.
- Mais, repris-je, je crois que je l'ai trouvé.
- Lequel ? interrogea Kléinias.
- **[290b]** L'art du général, affirmai-je, moi, me semble être par excellence celui dont l'acquisition rendrait quelqu'un heureux.
- Il ne me le semble pas.
- Comment ? interrogeai-je.
- Un tel art est un art pour chasser les êtres humains.
- Quoi alors ! affirmai-je, moi <sup>271</sup>.
- Aucune partie de la chasse elle-même ne va plus loin, affirma-t-il, que de chasser et de prendre. Quand ils ont pris ce qu'ils chassent, ils sont incapables de l'utiliser : les uns, chasseurs ou pêcheurs, le livrent aux cuisiniers ; les **[290c]** autres, géomètres, astronomes, calculateurs <sup>272</sup>, font de même – car ils sont chasseurs, eux aussi ; car aucun d'eux ne fait les figures, mais ils découvrent celles qui sont. Comme ils ne savent pas solidement les utiliser, mais seulement les chasser, tous

---

270. La formulation de la réponse de Kléinias est bizarre, mais le sens de sa réponse est clair : malgré le fait que l'art des discours enchanteur est puissant, sans l'art de bien en utiliser les productions, il est inutile.

271. Les dernières phrases signalent la différence entre celui qui questionne et celui qui répond. Or Sôkratês et Kritôn discuteront justement de l'appartenance de l'ensemble au discours. Est-il de Sôkratês, de Kléinias ou d'un autre ?

272. L'apparition des hommes de science et des mathématiciens est incongrue. Au minimum, elle suggère que Kléinias a déjà rencontré Sôkratês ou un autre philosophe. En tout cas, ce genre de rapprochement, et ce genre de critique du savoir non-philosophique, se trouve dans d'autres dialogues à partir des interrogations de Sôkratês. Voir, par exemple, les dialogues *Kharmidês* et *Théaitêtos*. C'est peut-être à partir d'ici que Kritôn a de la difficulté à croire que Kléinias a bel et bien dit ces choses.

ceux qui ne sont pas totalement sans esprit ne manquent pas de les livrer sous le gouvernement des dialecticiens <sup>273</sup>.

— Soit, repris-je, très admirable et très sage Kléinias. En est-il ainsi ?

— Tout à fait. Et il en est de même des généraux, affirmait-il. **[290d]** Quand ils ont chassé une cité ou une armée, ils la livrent aux hommes politiques. Car eux-mêmes ne savent pas solidement utiliser ce qu'ils ont chassé pas plus que les chasseurs de cailles qui livrent leur gibier aux éleveurs. Alors, reprit-il, s'il nous faut un art qui sache solidement utiliser lui-même ce qu'il possède, ou fait, ou chasse, et si un tel art doit nous rendre heureux, affirmait-il, il faut chercher un autre art que l'art du général <sup>274</sup>.»

**[290e] XVIII. Kritôn** –Que dis-tu, toi, Sôkratês ? C'est ce garçon qui a tenu ce langage ?

**Sôkratês** – Ne le crois-tu pas, Kritôn ?

**Kritôn** – Non, par Zéus. Car je crois, moi, que s'il a raconté ça, il ne lui faut ni d'Ëuthudêmos ni d'aucun autre pour l'éduquer <sup>275</sup>.

---

273. C'est le substantif du verbe *dialégéin*. Il est étonnant que Kléinias sorte soudain ce mot. En supposant que le mot *dialecticiens* signifie philosophes, la suggestion est que le savoir philosophique est meilleur que le savoir scientifique : le savoir essentiel est celui qui permet de diriger toutes les parties d'une vie humaine, même cette partie qui consiste connaître la nature des choses, que cette connaissance soit utile dans le sens ordinaire du terme ou non.

274. Encore une fois, on peut être surpris, comme Kritôn d'ailleurs, par la loquacité, l'assurance et le vocabulaire du jeune homme. Il y a de quoi imaginer que Sôkratês lui met des mots dans la bouche, comme Platôn peut en avoir mis dans celle de son Sôkratês.

275. Kritôn trouve presque impossible que Kléinias ait dit quelque chose de semblable. Cela tient à au moins une raison : être général était à Athènes la position politique suprême ; elle avait été celle de Périklês par exemple. Que Kléinias ait dépassé l'opinion commune quand au statut de la stratégie comme poste politique et donc de la stratégie comme savoir, cela lui semble bien étonnant.

**Sôkratês** – Mais alors, devant Zéus, serait-ce Ktésippos qui aurait raconté ça et ne m'en serais-je pas souvenu ?

**[291a] Kritôn** – De quel Ktésippos [parles-tu] <sup>276</sup> !

**Sôkratês** – Mais pourtant je sais bien que ce n'est ni Éuthudêmos ni Dionusodôros qui a raconté ça <sup>277</sup>. Mais ne serait-ce pas, démonique Kritôn <sup>278</sup>, un des êtres supérieurs <sup>279</sup> présent à l'entretien qui a proféré ces choses <sup>280</sup> ? Car je les ai entendues, je le sais bien <sup>281</sup>.

**Kritôn** – Oui, par Zéus, Sôkratês ; il me semble que c'est un être supérieur, très supérieur quand même <sup>282</sup>. Mais après ça, avez-vous cherché encore un autre art ? Et avez-vous trouvé, ou non, celui que vous cherchiez <sup>283</sup> ?

---

276. Manière de dire : « Ktésippos n'aurait pas pu tenir ce langage lui non plus. »

277. Comment Sôkratês peut-il être sûr que ni l'un ni l'autre des sophistes n'ont parlé ainsi ? Cela doit venir de ce qu'il le connaît bien ou que leur art éristique les rend incapables de penser ainsi. Mais alors le philosophe laisse entendre qu'il en sait plus, et surtout qu'il les juge plus durement, qu'il ne laisse entendre.

278. Il est comique que Sôkratês appelle Kritôn démonique au moment où il fait allusion à son démon ou à un être divin.

279. *Krêittonôn*, en grec. Littéralement : des êtres les plus puissants.

280. Platôn offre ici une image de ce qu'il a pu faire lui-même : reprendre les dialogues réels de Sôkratês, mais en les transformant en partie, soit pour aller plus vite, soit pour les embellir, soit pour une autre raison.

281. En supposant, comme il est suggéré, que ce soit bel et bien Sôkratês qui ait dit ces mots, voir Sôkratês les attribuer à un être supérieur dont il entend la voix renseigne sur sa voix démonique, dont il fait état un peu partout et en particulier au début de ce dialogue.

282. Voici une des nombreuses suggestions dans l'œuvre de Platôn que Sôkratês est un être démonique ou un demi-dieu. Voir *Alkibiadês premier* à la fin, et le *Banquet*, *passim*, entre autres. En tout cas, ici Kritôn fait la preuve qu'il est capable de percer à jour l'ironie de Sôkratês. Pourtant Sôkratês continue de parler de façon ironique.

283. Est-il possible que Kritôn ironise à son tour ? En tout cas, si on en croit d'autres dialogues de Platôn, il a dû souvent entendre Sôkratês suggérer que la sagesse, ou la connaissance de soi, ou la

**[291b] Sôkratês** – Comment *trouvé*, bienheureux<sup>284</sup> Kritôn ? Mais nous étions tout à fait risibles. Comme les enfants qui courent après les alouettes, nous croyions toujours mettre immédiatement la main sur tel ou tel savoir solide, et chaque fois ils s'échappaient. À quoi bon te dire ces nombreuses enquêtes ? Mais étant arrivés à l'art royal et examinant si c'était celui-là qui offre et produit le bonheur, nous tombâmes alors dans une espèce de labyrinthe, [parce que] croyant être arrivés au terme, nous étions de retour pour ainsi dire au commencement<sup>285</sup> de **[291c]** notre recherche, apparaissant dans le même besoin qu'au début de notre recherche<sup>286</sup>.

**Kritôn** – Comment cela vous arriva-t-il, Sôkratês ?

**Sôkratês** – Moi, je te le formulerai. Car la politique et l'art royal nous semblèrent être la même chose.

**Kritôn** – Quoi alors ?

**Sôkratês** – C'est à cet art que celui du général et les autres livrent des œuvres pour commander, [œuvres] dont ils sont eux-mêmes les artisans, comme au seul qui sache solidement les utiliser. Alors nous sembla-t-il clairement que c'était celui que nous cherchions, et [qui est] la cause de ce qui se fait correctement dans la **[291d]** cité et qui tout simplement, suivant Aiskhulos<sup>287</sup>, est le

---

connaissance du bien et du mal humains, est le savoir nécessaire pour guider la vie. Voir la fin du *Kharmidês*.

284. L'expression employée est plus appropriée aux dieux qu'aux hommes : Sôkratês insiste sur son étonnement.

285. Un terme presque technique qu'utilise le Sôkratês de Platôn quand, après quelques réfutations, il engage son interlocuteur à recommencer depuis le début ou à partir d'un nouveau principe. Voir, par exemple, *Lakhês* 198a.

286. L'image d'une recherche qui tourne en rond est constante dans l'œuvre de Platôn. Voir par exemple *Éuthuphrôn* 15b. Mais un cercle a un centre invisible et pourtant pensable. Voir Xénophon, *Économique* 8 20.

287. Un des trois grands poètes dramaturges d'Athènes. Sôkratês ferait allusion aux premiers vers des *Sept contre Thèbes*.



seul assis au gouvernement de la cité, gouvernant tout, dirigeant<sup>288</sup> tout et rendant tout utile.

**Kritôn** – Cela ne vous semblait-il pas alors admirable, Sôkratês ?

**XIX. Sôkratês** – Juges[-en], toi-même, Kritôn, si tu veux entendre ce qui nous arriva ensuite. Nous examinâmes alors la [question] à peu près ainsi : « Allons, l'art royal qui dirige tout, produit-il pour nous **[291e]** une œuvre, ou [ne produit-il] rien ? — Il est bien certain qu'il produit [quelque chose] », nous nous affirmâmes l'un à l'autre. N'affirmerais-tu pas ça, toi aussi, Kritôn.

**Kritôn** – Moi, [je l'affirmerais].

**Sôkratês** – Alors quelle est son œuvre<sup>289</sup> ? affirmerais-tu. Par exemple, si moi, je te demandais : « La médecine, qui dirige tout ce qui est sous sa direction, quelle œuvre offre-t-elle ? » N'affirmerais-tu pas que c'est la santé ?

**Kritôn** – Moi, [je l'affirmerais].

**Sôkratês** – Mais quoi ? Votre art<sup>290</sup>, l'agriculture, qui dirige tout **[292a]** ce qui est sous sa direction, quelle œuvre produit-elle ? N'affirmerais-tu pas qu'il nous livre la nourriture qu'elle tire du sol ?

**Kritôn** – Moi, [je l'affirmerais].

**Sôkratês** – Mais quoi ? L'art royal qui dirige tout ce qui est sous sa direction, que produit-il ? Peut-être es-tu quand même un peu embarrassé [pour répondre].

---

288. *Arkhéô*, en grec.

289. Sôkratês glisse d'un récit portant sur une réflexion à deux, qui est écouté par Kritôn, à une réflexion à deux pour ainsi dire en direct, où Kritôn dialogue avec Sôkratês, en reprenant la conversation préalable avec Kléinias. Sôkratês amène donc Kritôn à refaire avec lui le raisonnement qu'il fit avec Kléinias. C'est là sans doute un clin d'œil de Platon à son propre lecteur et à la tâche qui lui incombe.

290. Étant propriétaire terrien, Kritôn a un art qui lui appartient en propre, ou plutôt avec d'autres, d'où l'adjectif possessif votre. Cet adjectif ne vaudrait pas pour Kléinias.

**Kritôn** – Oui, par Zeus, Sôkratês.

**Sôkratês** – Nous aussi en effet, Kritôn. Mais tu sais quand même du moins que, si c'est [l'art] que nous cherchons, il faut qu'il soit avantageux.

**Kritôn** – Tout à fait, oui.

**Sôkratês** – Il faut donc qu'il nous livre quelque bien.

**Kritôn** – C'est nécessaire, Sôkratês.

**[292b] Sôkratês** – Or nous tombâmes d'accord, moi et aussi Kléinias, que le bien n'était quand même pas autre chose qu'un savoir solide <sup>291</sup>.

**Kritôn** – Oui, tu disais ainsi <sup>292</sup>.

**Sôkratês** – Mais toutes les œuvres qu'on peut affirmer être à la politique – et elles sont sans doute nombreuses – comme d'offrir aux citoyens d'être riches et libres et stables, toutes ces choses nous affirmâmes n'être ni de mauvaises choses ni de bonnes choses, alors que cet art devait nous rendre sages et nous donner le savoir solide, s'il est cet [art] **[292c]** qui nous sera avantageux et aussi nous rendra heureux.

**Kritôn** – C'est ça. C'est quand même alors à cette entente que vous étiez arrivés, d'après ce que toi, tu m'as rapporté des discours.

**Sôkratês** – L'art royal rend-il donc les humains sages et bons <sup>293</sup> ?

**Kritôn** – Qu'est-ce qui l'en empêche, Sôkratês ?

**Sôkratês** – Mais les rend-ils tous bons et en tout ? Et tous les savoirs solides, celle du cordonnier et aussi celle du charpentier et toutes les autres, est-ce lui qui nous les livre ?

---

291. Sôkratês revient au récit de son dialogue avec Kléinias.

292. De fait, comme le signale Kritôn, c'est la conclusion du premier dialogue entre Sôkratês et Kléinias : rien ne peut être un bien que s'il est accompagné de la science de son utilisation. Donc cette science est le bien le plus grand puisqu'elle fait que tous les autres biens peuvent l'être pleinement.

293. De nouveau, Sôkratês s'adresse à Kritôn pour ainsi dire en direct.

**Kritôn** – Moi, je ne le crois pas, Sôkratês.

**[292d] Sôkratês** – Mais quel savoir solide [nous le livre-t-il] À quoi l'utilisons-nous ? Il doit être l'artisan d'aucune des œuvres qui ne sont ni mauvaises ni bonnes ; il ne doit nous livrer aucun autre savoir solide que la sienne propre. Disons-nous alors quelle est bien ce savoir solide et pour quoi nous l'utilisons ? Veux-tu que nous affirmions, Kritôn, que c'est le savoir solide par lequel nous rendrons bons d'autres [hommes] ?

**Kritôn** – Tout à fait, oui.

**Sôkratês** – Mais à quoi seront-ils bons et à quoi [seront-ils] utiles ? Disons-nous encore qu'ils rendront tels d'autres [hommes] et ceux-ci d'autres à leur tour <sup>294</sup> ?

**[292e]** Mais à quoi sont-ils bons ? C'est ce qui n'apparaît nulle part, puisque nous comptons pour rien les œuvres attribuées à la politique. C'est tout bonnement comme dit le proverbe : « Korinthos, fils de Zéus <sup>295</sup> », et comme je le disais, nous sommes aussi loin, peut-être plus loin même que jamais de savoir ce qu'est bien ce [savoir solide] qui nous rendra heureux.

**Kritôn** – Par Zéus, Sôkratês, vous étiez tombés, comme il paraît, dans un grand embarras <sup>296</sup>.

---

294. Un des signes du savoir c'est qu'il est transmissible d'une façon ou d'une autre : un médecin peut conduire un autre humain à devenir médecin. Mais la question de fond n'est pas atteinte : en quoi ce savoir est-il utile, comme en principe la médecine est utile ? quelle est la bonne chose que produit ou procure la science suprême que cherchent Sôkratês et Kléinias et maintenant Kritôn. Cette question de fond est souvent examinée dans les dialogues de Platon. Voir, par exemple, *Les Amoureux rivaux* et *Kharmidês*, entre autres.

295. Ce proverbe grec signifiait qu'on arrivait à peu de choses après un début bruyant. C'est le *much ado about nothing* des Anglais ou notre « montagne qui accouche d'une souris ».

296. *Aporia*, en grec. Littéralement : sans ressources. C'est un terme technique chez Aristote et déjà chez Platon, qui désigne un discours qui conduit à une impossibilité et qui laisse, semble-t-il, sans moyen. Plus haut, Kléinias était dans l'embarras, mais c'était avant même de raisonner. En tout cas, Kritôn renvoie Sôkratês à la

**Sôkratês** – Alors et moi-même, Kritôn, lorsque je me vis tombé dans cet **[293a]** embarras, je me mis à prier sur tous les tons les étrangers tous les deux, les appelant ensemble comme les Dioskouroi<sup>297</sup> à nous sauver, moi et aussi le garçon, de cette troisième vague [soulevée] par le discours et à être sérieux de toute façon et à nous faire une prestation sérieuse [qui montra] quelle est bien ce savoir solide par lequel nous, en arrivant dessus, nous passerions admirablement le reste de la vie.

**Kritôn** – Quoi alors ! Éuthudêmos voulut-il vous faire la prestation<sup>298</sup> ?

**Sôkratês** – Comment ne pas [le faire] ? Et il commença, camarade<sup>299</sup>, à nous tenir ce discours sur un ton tout à fait superbe<sup>300</sup> :

**[293b] XX.** « Sôkratês, interrogea-t-il, t’enseignerai-je ce savoir solide qui vous embarrasse depuis si longtemps, ou te ferai-je la prestation que tu l’as [déjà] ?

— Bienheureux [homme], interrogeai-je, cela est-il en ton pouvoir<sup>301</sup> ?

— Tout à fait, affirma-t-il.

---

discussion précédente et semble oublier qu’il est lui-même avec Sôkratês dans cet embarras.

297. Deux dieux ou demi-dieux du monde lacédémonien.

298. La réaction de Kritôn indique qu’il est étonné que les deux sophistes aient pu ou voulu traiter cette question. On comprend son étonnement, et on comprend d’autant moins que Sôkratês se soit tourné ainsi vers Éuthudêmos et surtout pourquoi il affecte devant Kritôn d’avoir eu une telle naïveté.

299. *Hétairé*, en grec. Un camarade est une sorte d’ami, mais c’est un ami qui accomplit une tâche, soit un camarade ou un collègue. Le Sôkratês de Platôn associe l’un et l’autre moi (ami [*philos*] et camarade [*hétairos*]) à l’activité philosophie.

300. *Mégalphronôs*, en grec. Littéralement : avec un esprit grand.

301. En somme, Éuthudêmos apparaît ici comme une version sophistiqué du Sôkratês de Platôn, lequel soutient que l’apprentissage est un ressouvenir et donc que tout homme possède d’avance le savoir.

— Fais-m'en alors, par Zéus, affirmai-je, la prestation que je l'ai [déjà]. Car ça sera beaucoup plus facile que de l'apprendre alors que je suis un homme aussi âgé.

— Vas-y, réponds-moi, affirma-t-il. Y a-t-il quelque chose dont tu sais solement ?

— Tout à fait, oui, repris-je, il y en a même beaucoup, mais de petites choses <sup>302</sup>.

— Il suffit, affirma-t-il. Te semble-t-il alors qu'il soit possible que, parmi les choses qui sont, il arrive qu'il y en ait quelqu'une qui ne soit pas cela même qu'elle est ?

— **[293c]** Mais non, par Zéus, il ne me le semble pas.

— Alors toi, interrogea-t-il, tu sais solement de quelque chose ?

— Moi, [je le sais].

— Tu es donc quelqu'un qui sais solement, s'il est vrai que tu sais solement.

— Tout à fait, oui, du moins pour cette chose même.

— Pas de distinction <sup>303</sup>. Mais n'est-il pas nécessaire que tu sais tout solement, du moment que tu es quelqu'un qui sait solement ?

---

302. L'aveu est étonnant : le Sôkratês de Platôn dit d'ordinaire qu'il ne sait rien si ce n'est qu'il ne sait pas. ON peut en tirer une idée, soit qu'il sait ce que c'est que savoir et donc qu'il peut en identifier, voire qu'il en a quelques expériences. Mais alors son ignorance consciente porte non pas sur de petites choses (dont il eut avoir un savoir solide) et que son exercice philosophique, pour lequel il est si bien connu, porte sur de *grandes* choses. La conscience de son ignorance socratique ne porte pas sur les questions secondaires, mais bien sur les grands thèmes philosophiques. Par ailleurs, à partir d'ici Sôkratês multiplie les additions qui précisent les réponses qu'il donne et rendent plus difficiles les sophismes dits de l'accident qu'essaient de réaliser Éuthudêmos et Dionusodôros.

303. On comprend qu'Éuthudêmos ne veut pas que Sôkratês fasse cette distinction. Il y a une différence énorme entre les deux affirmations, la première sans distinction et la seconde qui comporte la précision que Sôkratês maintient : Éuthudêmos veut faire un sophisme en passant de l'affirmation prise particulièrement (Sôkratês sait quelque chose) à l'affirmation prise universellement (Sôkratês sait et donc sait tout). La précision de Sôkratês rend ce

— [Non] par Zéus, affirmai-je, moi, puisqu'il y a beaucoup d'autres choses que je ne sais pas solidement.

— Or si tu ne sais pas quelque chose solidement, tu n'es pas quelqu'un qui sait solidement <sup>304</sup>.

— Non, cher [homme], pour cette chose quand même, repris-je.

— En es-tu moins quelqu'un qui ne sait pas solidement ? interrogea-t-il. Or tout à l'heure tu as affirmé que tu étais quelqu'un qui sais solidement. Il arrive ainsi que tu es **[293d]** cela même que tu es, et en même temps, par contre, que tu ne l'es pas, relativement aux mêmes choses <sup>305</sup>.

— Soit, repris-je, Éuthudémos ; car, selon l'expression connue, tout ce que tu dis est bien dit <sup>306</sup>. Alors comment est-ce que je sais solidement par ce savoir solide que nous cherchons ? Puisque vraiment il est impossible que la même chose soit à la fois et ne soit pas, si je sais solidement une chose, je sais tout solidement ; car je ne peux pas savoir solidement et ne pas savoir solidement

---

passage impossible. Le paradoxe de cette dernière affirmation d'Éuthudémos est qu'il est obligé de dire qu'il n'y a pas de distinction à faire justement parce qu'il faut faire une distinction.

304. Éuthudémos veut donc aller dans le sens inverse : puisque Sôkratès ne sait pas ceci, il ne sait pas ; puisqu'il ne sait pas, il ne sait rien ; puisqu'il ne sait rien, il s'est trompé tantôt lorsqu'il a affirmé qu'il savait certaines choses, peu importantes.

305. Cette discussion tourne autour de la négation de ce qu'on appellera plus tard le principe de contradiction. Voir Aristote, *Métaphysique* 1005b15-23. Mais cette négation, comme le rendent claires les précisions qu'ajoute Sôkratès, n'est possible que si on prend absolument les propositions particulières qu'avoue Sôkratès : l'affirmation qu'il connaît certaines choses devient l'affirmation qu'il connaît et l'affirmation qu'il ne connaît pas d'autres choses devient l'affirmation qu'il ne connaît pas. Lorsqu'Éuthudémos prétend que Sôkratès connaît et ne connaît pas et ce relativement aux mêmes choses, il est patent qu'il dépasse largement ce que Sôkratès a reconnu vrai. De plus, la discussion qui jusqu'ici verbale mais quand même liée un peu à la réalité devient en plus abstraite.

306. Voir *Politique* 273b et 284b, *Philèbos* 26b et *Lois* 783e.

en même temps ; mais puisque je sais tout solidement, j'ai aussi ce savoir solide-là<sup>307</sup>. N'est-ce pas ainsi que tu raisones et est-ce là ta sagesse ?

— **[293e]** Tu te réfutes quand même toi-même, Sôkratês, affirma-t-il.

— Mais quoi ! Éuthudêmos, repris-je. Ne t'arrive-t-il pas le même accident ? Car pour moi, quoi qu'il arrive, si je le partage avec toi et avec Dionusodôros, aimable tête que voici, je ne me plaindrai aucunement<sup>308</sup>. Raconte-moi : n'y a-t-il pas des choses que vous deux savez ensemble solidement, et d'autres que vous deux ne savez pas ensemble solidement ?

— Pas du tout, Sôkratês, affirma Dionusodôros<sup>309</sup>.

— Comment dites-vous ensemble ? affirmai-je, moi. Est-ce donc qu'ensemble vous ne savez rien solidement ?

— C'est bien ça, reprit-il.

— **[294a]** Donc savez-vous tout solidement, affirmai-je, moi, puisque [vous savez solidement] au moins une chose<sup>310</sup> ?

— [Nous savons] tout, dit-il. Et toi aussi, si tu sais solidement une chose, tu sais tout solidement.

— Ô Zéus, affirmai-je, moi, comme ce que tu dis est étonnant et que c'est un grand bien ce que tu fais apparaître. Est-ce que tous les autres humains aussi savent tout solidement, ou [ne savent-ils] rien ?

— Alors là non, affirma-t-il. Car [il n'est pas possible] qu'ils sachent certaines choses solidement et qu'ils ne

---

307. Sôkratês va contre la conclusion d'Éuthudêmos : puisque le principe de contradiction ne saurait pas être mis en doute, il faut, en raisonnant à la façon d'Éuthudêmos, que Sôkratês sache toute chose du simple fait qu'il sait une seule chose.

308. Sôkratês annonce ce qu'on prétend avoir établi à son sujet doit être vrai d'Éuthudêmos et de Dionusodôros aussi.

309. On note que, comme depuis le début, Dionusodôros et Éuthudêmos se mettent à deux pour attaquer et réfuter leur vis-à-vis.

310. En somme, puisque vous savez que vous ne savez rien, vous savez quelque chose, et, en conséquence, vous savez tout.

sachent pas les autres solidement et qu'à la fois ils soient savants et non-savants <sup>311</sup>.

— Mais quoi ? repris-je.

— Tous savent tout solidement, dit-il, s'ils [savent] une [seule chose].

— **[294b]** Devant les dieux, repris-je, – car il est évident pour moi, Dionusodôros, que vous êtes tous les deux sérieux à présent et je vous ai, quoiqu'avec peine, amenés à parler sérieusement – se peut-il qu'en réalité vous-mêmes tous les deux vous savez tout solidement, par exemple l'art <sup>312</sup> du charpentier et du cordonnier ?

— Tout à fait, oui, affirma-t-il.

— Avez-vous aussi tous deux le pouvoir de coudre des souliers ?

— Et même, par Zéus, de les ressemeler, affirma-t-il.

— Et [vous avez aussi le savoir solide] des choses comme le nombre des astres et des grains de sable <sup>313</sup> ?

— Tout à fait, oui, reprit-il : crois-tu donc que nous n'oserions pas tomber d'accord ? »

**XXI.** Alors Ktésippos prenant la parole affirma : « Devant Zéus <sup>314</sup>, Dionusodôros, **[294c]** faites-moi tous les deux

---

311. La position que proposent les deux sophistes est double : si on sait quelque chose, on sait et donc on sait tout ; mais alors chacun sait tout, mais aussi il ne sait rien, parce qu'il y a des choses qu'il ne sait pas.

312. Étant donné le contexte et l'incertitude engendrée par l'emploi de l'article au féminin sans substantif, on aurait pu mettre ici « la science » : *téknè* et *épistêmè* sont tous les deux au féminin, et l'un ou l'autre sont supposés.

313. C'est là comme ici une manière de suggérer un chiffre immense, voire infini. C'est ainsi que dans l'Ancien Testament, Yahvé utilise ces deux images pour suggérer la grandeur de ce qu'il promet aux Israélites.

314. Comme il a été dit, c'est une forme de juron qu'on trouve surtout chez les poètes et qui, dans les dialogues platoniciens est réservée à Sôkratès, sauf exception. Sôkratès l'a déjà employé quelques fois dans ce dialogue (par exemple 294b). Kléinias, dans les *Lois*, Alkibiadès, dans l'*Alkibiadès second*, et Ktésippos, ici,



la prestation d'une preuve de ces choses telle que je serai [convaincu] que vous dites vrai.

— Par quoi [t'en] ferai-je la prestation ?

— Sais-tu combien Éuthudêmos a de dents, et Éuthudêmos sait-il combien tu en as ?

— Ne te suffit-il pas, dit-il, d'avoir entendu que nous avons le savoir solide de tout <sup>315</sup> ?

— Aucunement, reprit-il, mais racontez-nous ensemble seulement encore une chose et faites ensemble la prestation que vous dites vrai. Et si vous dites combien chacun de vous a de dents et qu'il apparaît que vous le connaissez, en en faisant le décompte, nous serons dès lors persuadés par vous aussi pour les autres choses. »

**[294d]** Pensant alors qu'on se moquait d'eux <sup>316</sup>, ensemble ils ne voulaient pas répondre, mais tombaient d'accord ensemble qu'ils avaient le savoir solide de tout <sup>317</sup>, à chaque question posée par Ktésippos <sup>318</sup>. Car

---

jurent de cette façon, mais une seule fois chacun. Rappelons-le « *par Zeus* » est un juron ordinaire et n'est pas tout à fait aussi dramatique que « *devant Zeus* ». On notera surtout en ce qui a trait à ce dialogue que Ktésippos imite souvent Sôkratês, mais en plus violent, avec plus de fougue et d'ardeur, sans doute en partie en raison de sa jeunesse, comme l'a signalé Sôkratês au début.

315. En somme, les preuves des deux sophistes sont seulement verbales : l'expérience n'a rien à faire avec ce qu'ils disent, ni pour s'y appuyer, ni pour l'éclairer. La conséquence finale qu'il semble viser est que les opinions ne portent pas sur le monde et donc que l'art de la parole est celui de persuader les autres, et ce sans souci des choses au sujet desquelles on les persuade. En somme, l'art de persuader est l'art suprême. Voir *Protagoras* ou *Gorgias* où Sôkratês argumente avec et contre ces grands sophistes et leurs disciples au sujet du statut de l'art de persuader.

316. Il est possible que la moquerie tienne en partie au nom même de Ktésippos (qui possède des chevaux) : une des façons, vieilles comme le monde, de jauger la valeur d'un cheval est d'examiner ses dents.

317. *Panta khrêmata*, en grec. Littéralement : tous les ustensiles.

318. Il faut rappeler qu'ils auraient tout aussi bien soutenu le contraire, soit qu'ils ne savaient rien. On comprend que la première

Ktésippos n'était pas du tout caché et il n'y avait rien qu'il ne leur demandait à la fin, même parmi les choses les méprisables, s'ils le savaient solidement<sup>319</sup>. Tous deux affrontaient courageusement les questions, en tombant d'accord qu'ils savaient, comme les sangliers qui se jettent au-devant des coups, de sorte que moi aussi, Kritôn, je fus forcé par l'incrédulité<sup>320</sup>, de demander [à Euthudêmos] **[294e]** si Dionusodôros savait aussi la danse solidement.

« Tout à fait, affirma-t-il.

— Mais non pas certes, repris-je, aussi de faire le saut périlleux sur des sabres et de tourner sur une roue, à l'âge que tu as<sup>321</sup>. Ta sagesse ne va pas jusque-là.

— Il n'y a rien dont je ne [sais] pas, affirma-t-il.

— Est-ce aujourd'hui seulement, interrogeai-je, que vous savez tout solidement ou l'avez-vous toujours [su] ?

— Toujours aussi, affirma-t-il.

— Et quand vous étiez enfants et veniez [de naître], saviez-vous tout solidement<sup>322</sup> ? »

Ils l'affirmèrent l'un et l'autre ensemble et en même temps<sup>323</sup>. **[295a]** Et il nous semblait que la chose était indigne de confiance.

Alors Euthudêmos : « N'as-tu pas confiance [en nous], Sôkratês ? interrogea-t-il.

---

position est plus intéressante pour eux puisqu'ils veulent enseigner un art et se faire payer pour leur enseignement.

319. On s'imagine les grossièretés que Ktésippos a dû se permettre, mais que Sôkratês tait.

320. Sôkratês se montre encore et toujours plus naïf qu'il ne l'est : ce serait seulement, suggère-t-il, à force d'entendre les questions de Ktésippos qu'il aurait commencé à douter des sophistes et de leur sagesse.

321. Ces trois savoirs appartiennent à des esclaves jongleurs dans le *Banquet* de Xénophon (2.11-15 et 7.3). La suggestion de Sôkratês semble être que les deux sophistes sont comme des acrobates, des esclaves, qui s'offrent en spectacle.

322. Encore une fois, on peut entendre ici des échos parodiques de la théorie du ressouvenir.

323. Le grec a bel et bien cette formule redondante.

— En rien que ceci, repris-je, qu'il est probable<sup>324</sup> que vous êtes sages.

— Mais, affirma-t-il, si tu veux me répondre, moi je te ferai la prestation que toi aussi tu tombes d'accord au sujet de ces choses étonnantes.

— Mais pourtant, repris-je, j'aurai du plaisir à me voir réfuté sur ces choses<sup>325</sup>. Car s'il m'est caché que je suis sage et si tu me fais la prestation que je sais tout et depuis toujours, trouverais-je de toute ma vie un plus grand cadeau de Hérémès<sup>326</sup> ?

— Réponds donc, affirma-t-il.

— **[295b]** Interroge pour que je réponde<sup>327</sup>.

— Sôkratès, interrogeat-il, es-tu quelqu'un qui sait quelque chose solidement ou non ?

— Moi, [je sais solidement].

— Est-ce alors par cela par quoi tu es quelqu'un qui sait solidement que tu sais solidement par un savoir solide, ou par quelque autre chose ?

— C'est par ce par quoi je suis quelqu'un qui sais solidement ; car je crois que tu veux dire l'âme<sup>328</sup>. N'est-ce pas ça que tu veux dire ?

---

324. *Éikos*, en grec. Littéralement : imaginable. C'est le mot qu'Aristote emploie pour parler du probable, le domaine de l'opinion.

325. Sôkratès veut bien être réfuté, parce que si son seul savoir est qu'il ne sait pas, il cherche d'abord et avant tout à en savoir le plus possible. En revanche, Sôkratès rappelle que selon les deux sophistes la réfutation est impossible.

326. Voir 273a.

327. Ses répétitions donnent de l'importance à cette nouvelle partie de la discussion.

328. Il ne faut pas comprendre par cela l'âme spirituelle : rien de tel n'est proposé. Sôkratès tient seulement à préciser soit ce qui est connu, soit ce par quoi ce qui est connu est connu, soit comment ce qui est connu est connu : il s'agit d'empêcher du mieux possible que la proposition acceptée pour une raison particulière soit généralisée et ainsi que le piège éristique soit efficace.

— N’as-tu pas honte, Sôkratês, interrogea-t-il ; ayant été questionné, questionnes-tu en retour <sup>329</sup> ?

— Soit, repris-je. Mais comment ferai-je ? Voilà : je ferai ce que tu m’inviteras [de faire] <sup>330</sup>. Quand je ne saurai pas ce sur quoi tu questionnes, m’invites-tu de répondre malgré tout, mais de ne pas questionner en retour ?

— **[295c]** Alors là, comprends-tu, interrogea-t-il, quelque chose à ce que je dis ?

— Moi, [je comprends quelque chose], repris-je.

— Réponds maintenant à ce que tu comprends.

— Quoi alors ! affirmai-je. Si en me questionnant tu as quelque chose à l’esprit, que, moi, j’en comprends une autre, que je réponde ensuite à cela [que j’entends], sera-ce assez pour toi si je ne dis rien qui réponde à ce qui est raconté <sup>331</sup> ?

---

329. Éuthudêmos fait ce qu’il reproche à Sôkratês. En même temps, il laisse entendre que le *jeu* qu’il joue a des règles, et que Sôkratês ne joue pas selon les règles. Ce qui est pour le Sôkratês de Platôn une façon de faire comprendre encore une fois que les sophistes ne sont pas préoccupés par la recherche de la vérité, mais par des ententes artificielles qui encadrent un exercice qui n’a aucun sens hors de lui-même.

330. Sôkratês demande à Éuthudêmos de préciser comment il veut que son interlocuteur se comporte. Ce faisant, il montre que les sophistes sont indifférents aux choses dont on parle et ne se tiennent qu’au niveau des mots qui sont dits ou du jeu éristique.

331. C’est là l’essentiel du mécanisme d’un sophisme : dans une des propositions les mots ou opinions qui y correspondent portent sur une chose, mais dans une autre sur autre chose ; or on conclut en liant ensemble par un moyen terme qui n’est pas unique, ce qui, à proprement parler n’est pas lier et donc ne pas syllogiser. Mais il semble qu’il y a ici un enjeu supplémentaire, signalé par la référence à l’âme, proposée par Sôkratês : l’âme, ou la communauté des âmes, est ce qui rend possible et intéressante la discussion ; s’il n’y a pas d’âme, ou de communauté des âmes, la discussion entre les humains n’est rien de plus qu’une lutte verbale ou une manière de s’influencer les uns les autres, en faisant dir ceci ou cela et par la suite penser ceci ou cela, pour conduire à faire faire ceci ou cela. Comme il a déjà été signalé, c’est d’ailleurs la thèse que défend

— À moi, [oui], reprit-il, cependant, pas à toi, je crois.

— Non maintenant, par Zéus, je ne répondrai pas, repris-je, avant d'être renseigné.

— Tu ne répondras pas à ce que tu comprends toujours, affirma-t-il, parce qu'en te retenant tu ne dis que des sornettes et que tu es plus vieux qu'il n'est permis<sup>332</sup>. »

**[295d]** Et moi, je [re]connus qu'il était fâché contre moi qui faisais des distinctions dans ce qui était dit, parce qu'il voulait me chasser en m'enlaçant dans ses mots<sup>333</sup>. Cela me fit alors ressouvenir de Konnôs, que celui aussi s'impatiente contre moi quand je ne m'abandonne pas à lui, parce que je suis sans apprentissage. Alors puisque j'avais aussi à l'esprit de me remettre à lui pour cela, j'ai pensé devoir céder, de peur que, pensant que je suis maladroit, il ne voulût pas me recevoir pour élève.

Alors je lui racontai : « Mais, Éuthudêmos, s'il te semble **[295e]** il faut le faire, faisons ainsi. Car toi, tu sais solidement discuter plus admirablement que moi, qui ai l'art d'un humain [qui n'est qu'un] profane<sup>334</sup>. Alors interroge de nouveau depuis le commencement.

---

Kalliklès dans le *Gorgias*, thèse qu'il prétend être la pensée *secrète* du sophiste.

332. Éuthudêmos en est réduit à insulter Sôkratès parce qu'en exigeant que le moyen terme soit bel et bien unique, il rend impossible les tours sophistiques. On est donc rendu, même pour Éuthudêmos, à l'enjeu de fond.

333. Sôkratès dit clairement, peut-être pour la première fois, ce qui se passe. Mais tout de suite, il reprend le masque de son ironie. Comment peut-il vouloir étudier auprès d'Éuthudêmos si celui-ci ne fait que le faire tomber dans des pièges verbaux ? C'est pourtant ce qu'il dit.

334. *Idiotou*, en grec. Littéralement : privé. La remarque, innocente, de Sôkratès rappelle ce qu'il dit dans l'*Apologie* : le philosophe n'a pas le savoir *divin* des sophistes, mais un savoir seulement humain, particulier, banal (*idiotês*). Ici il ajoute qu'il procède humainement : il tient à ce que les mots qu'il emploie ait le même sens à mesure qu'il avance dans un discours. En somme, il vise la vérité. Pourtant, comme le montre entre autres ce dialogue, il dit souvent le contraire de ce qu'il pense et ne dit donc pas la vérité telle qu'il la comprend.

**XXII.** — Réponds-moi de nouveau, affirma-t-il. Ce que tu sais solidement, le sais-tu solidement par quelque chose, ou non ?

— Oui, affirmai-je, par l'âme quand même <sup>335</sup>.

— **[296a]** Le voilà encore, affirma-t-il, qui répond plus que ce sur quoi on le questionne. Ce que je veux savoir, moi, ce n'est pas par quoi tu as le savoir solide, mais si tu l'as par quelque chose.

— Si j'ai encore une fois, affirmai-je, répondu plus qu'il ne fallait, c'est par manque d'éducation, mais pardonne-moi <sup>336</sup> ; dès à présent je répondrai tout simplement : ce que je sais solidement, je le sais solidement par quelque chose.

— Est-ce toujours quand même, interrogea-t-il, par ce même moyen, ou bien est parfois par ce moyen, parfois par un autre ?

— C'est toujours, quand je sais solidement, repris-je, par celui-là.

— Encore une fois, affirma-t-il, ne cesseras-tu pas de parler à côté ?

— Mais c'est de peur que ce *toujours* ne nous induise en erreur.

— **[296b]** Pas nous quand même, affirma-t-il, mais toi peut-être <sup>337</sup>. Mais réponds. Est-ce toujours par ce moyen que tu sais solidement ?

— Toujours, repris-je, puisqu'il faut retrancher *quand* <sup>338</sup>.

---

335. En somme, Éuthudémos ne veut rien savoir de l'âme, auquel principe Sôkratès tient *mordicus*.

336. *Suggignôské me*, en grec. Voir plus haut 386e.

337. Éuthudémos répète, en incluant cette fois Dionusodôros, qu'il est différent de Sôkratès, précisément sur ce point qu'il ne lui chaut de faire des discours qui se tiennent vraiment.

338. Cet ajout n'est pas innocent : Sôkratès ajoute la précision qu'il ne peut pas ajouter une précision. La prétériorité rappelle à qui écoute que Sôkratès voudrait ajouter une précision, mais les règles du jeu que lui impose Éuthudémos ne le lui permettent pas.

— C'est alors toujours par ce moyen que tu sais solidement. Or puisque tu es toujours quelqu'un qui sait solidement, sais-tu solidement certaines choses par ce moyen par lequel tu le sais et les autres par un autre moyen, ou est-ce par ce moyen que tu sais tout solidement ?

— C'est par ce moyen, affirmai-je, moi, [que je sais solidement] tout ce que je sais solidement.

— L'y revoilà, affirma-t-il, c'est la même addition qui revient.

— Mais, affirmai-je, moi, je retire *ce que je sais solidement*.

— Mais ne retire rien du tout, affirma-t-il ; il ne me faut rien de toi<sup>339</sup>. **[296c]** Mais réponds-moi : pourrais-tu savoir solidement tout indistinctement si tu ne savais pas tout solidement ?

— [Non], car ce serait monstrueux », repris-je.

Et il me raconta : « Ajoute maintenant ce que tu veux ; car tu tombes d'accord que tu sais solidement toute chose.

— Il me paraît, affirmai-je, moi, que puisque les mots *ce que je sais solidement* n'ont aucun pouvoir, je sais donc toute chose solidement<sup>340</sup>.

— Et, tu tombes d'accord aussi que tu sais toujours solidement par le moyen par lequel tu sais solidement, soit quand tu sais solidement, soit comme on veut ; car tu tombes d'accord que tu sais solidement toujours et toute chose à la fois. Il est alors évident que, même étant enfant, **[296d]** tu savais solidement, et quand tu es né et

---

339. Éuthudêmos veut vaincre Sôkratês sans que celui fasse de concession explicite : il sait qu'on en tirerait la conclusion, qu'on ne manquera pas de tirer malgré tout, que c'est seulement parce que Sôkratês le veut bien qu'il est capable de l'amener à ce contredire.

340. La remarque de Sôkratês rappelle, si c'était nécessaire de le faire, qu'il aurait voulu gardé cette précision et que les règles du jeu tel qu'Éuthudêmos le joue ne lui permettait pas.

quand tu as été conçu<sup>341</sup> ; même avant ta naissance et avant la naissance du ciel et de la terre, tu savais toute chose solidement, puisque tu as toujours su solidement. Et par Zéus, affirma-t-il, tu sauras toi-même toujours solidement toutes choses si, moi, je le veux<sup>342</sup>.

— Mais que tu le veuilles, repris-je, multihonorable Éuthudêmos, si tu dis réellement vrai<sup>343</sup> ! Mais je n'ai pas tout à fait confiance que tu y suffises, à moins que ton frère ici présent, Dionusodôros, ne joigne sa volonté [à la tienne] ; en ce cas, tu le pourrais peut-être. Mais racontez-moi tous deux, repris-je, **[296e]** car je n'ai pas [de quoi] contester à des hommes comme vous, si monstrueusement sages, que je ne sais pas toute chose solidement, puisque vous l'affirmez ; mais dans le cas que voici, comment affirmerai-je, Éuthudêmos, que je sais solidement que les hommes bons sont injustes ? Allons, raconte-moi : le sais-je solidement ou ne le sais-je pas ?

— Tu le sais solidement, affirma-t-il<sup>344</sup>.

— Quoi ? interrogeai-je.

— Que les bons ne sont pas injustes<sup>345</sup>.

---

341. *Kai hot' égignou kai hot' éphuou*. Littéralement : et quand tu es advenu et quand tu es né.

342. Voilà, comme on dit, l'oreille du loup : les discours d'Éuthudêmos prétendent avoir de la force et surtout rendre Éuthudêmos fort. Sa force consiste à faire dire à quelqu'un tout ce qu'il veut, mais aussi son contraire. C'est cette prétention, c'est ce pouvoir prétendu qui lui permet de vendre son savoir érisitique.

343. La proposition conditionnelle est significative : Sôkratês exprime ainsi qu'il y a une différence entre gagner le jeu érisitique et dire la réalité.

344. Malgré les apparences, c'est Dionusodôros qui répond, semble-t-il. Éuthudêmos est plus prudent. Ou encore : Éuthudêmos répond ici et plus tard Dionusodôros répond spontanément ce que le bon sens et la raison supposent.

345. En reprenant ce qu'a proposé Sôkratês (que les bons sont injustes), on corrige pour la proposition opposée (que les bons ne sont pas injustes). Sôkratês est prêt à le défendre. Mais il veut qu'on lui prouve qu'il sait le contraire, ce qu'il veut tenter de réfuter.



— **[297a]** Tout à fait, oui, repris-je, depuis longtemps. Mais ce n'est pas là la question que je pose, mais où j'ai appris que les bons sont injustes.

— Nulle part, affirma Dionusodôros.

— Donc, affirmai-je, moi, je ne sais pas ça solidement<sup>346</sup>.

— Tu corromps<sup>347</sup> le discours, dit Éuthudêmos à Dionusodôros, et il apparaîtra ainsi qu'il ne sait pas solidement et qu'il est à la fois [quelqu'un] qui sait solidement et qui ne sait pas solidement. »

Et Dionusodôros a rougi.

« Mais toi, Éuthudêmos, interrogeai-je, comment dis-tu ? Te semble-t-il **[297b]** que ton frère qui sait<sup>348</sup> tout dit les choses correctement<sup>349</sup> ?

— Mais moi, suis-je donc frère d'Éuthudêmos ? affirma Dionusodôros en prenant rapidement parole<sup>350</sup>.

---

346. La remarque de Sôkratês n'est pas un pur et simple jeu verbal, ou plutôt c'est un jeu verbal qui a une pointe sérieuse. Car il fait réaffirmer la primauté du réel. L'être humain n'a pas la science de n'importe quelle proposition, mais seulement des propositions vraies, c'est-à-dire de celles qui sont conformes au réel. Une fois cette concession faite, il y a nécessairement certaines choses dont l'humain ne peut pas avoir la science : toutes les propositions qui ne sont pas vraies. De ce fait, l'exercice philosophique retrouve son socle, et sa méthode.

347. *Diaphthêréis*, en grec. C'est encore et toujours le mot qui sera employé par les accusateurs de Sôkratês lors de son procès, soit qu'il corrompe la jeunesse. Il semble probable que le mot est placé ici alors que Sôkratês fait tout le contraire et qu'il le fait contre des sophistes que les Athéniens ont tolérés.

348. Sôkratês abandonne les termes techniques *savoir solide* (*épistêmê*) et *savoir solidement* pour prendre un terme qui est plus conforme à son propre vocabulaire.

349. Sôkratês entame donc la suite de son argument, à savoir que si la science est science des propositions correctes et donc conformes au réel, il faut savoir distinguer entre les unes et les autres pour rejeter les fausses et ne conserver que les vraies : on n'a donc pas la science de tout, c'est-à-dire toute proposition imaginable n'est pas vraie.

350. Dionusodôros cherche à se racheter devant son frère et devant son public, en piégeant Sôkratês qui vient de montrer qu'il ne

— Laissons ça, mon bon, racontai-je, jusqu'à ce qu'Éuthudêmos enseigne que je sais solidement que les hommes bons sont injustes, et ne m'envie pas cet apprentissage.

— Tu prends la fuite Sôkratês, affirma Dionusodôros, et tu ne veux pas répondre.

— C'est vraisemblable, racontai-je; car moi, je suis inférieur à chacun de vous, de telle sorte que il ne me faut quand même pas beaucoup pour fuir devant vous ensemble. Car je suis bien loin **[297c]** d'être aussi fort qu'Héraklês<sup>351</sup>, qui n'était pas apte à batailler contre l'hydre, une sophiste qui, si l'on coupait une tête à son discours, usait de sa sagesse pour en pousser plusieurs au lieu d'une, et contre un certain crabe, autre sophiste venu de la mer et débarqué, me semble-t-il, tout récemment<sup>352</sup>. Comme celui-ci, placé ainsi à sa gauche<sup>353</sup>, parlait et le mordait, il appela à son secours son neveu Ioléôs, qui lui **[297d]** procura une aide

---

contrôle pas tout ce qu'il prétend contrôler. Il est comique de voir que pour se rehausser aux yeux de son frère, Dionusodôros choisit de nier qu'ils sont parents. Tantôt il tentera d'établir que tous les êtres sont parents les uns des autres, et donc que le lien entre Éuthudêmos et Dionusodôros n'a rien de spécial.

351. Sôkratês se compare souvent à Héraklês. Voir *Apologie* 22a, *Lois* 919b, et *Phaidôn* 89c. Ici, il utilise la mythologie – l'épisode de la lutte entre Héraklês et l'hydre – pour en faire l'application aux sophistes.

352. Encore une fois, Sôkratês fait allusion au fait que les frères sophistes ne sont pas d'Athènes.

353. Dionusodôros est à la gauche de Sôkratês.

suffisante. Mais mon Ioléôs, Patroklês<sup>354</sup>, ne ferait que plus de mal, s'il venait<sup>355</sup>.

**XXIV.** — Réponds donc, affirma Dionusodôros, puisque tu as chanté cette chanson<sup>356</sup>. Ioléôs était-il le neveu d'Héraklês plutôt que le tien ?

— Ce que j'ai maintenant de mieux [à faire], Dionusodôros, repris-je, c'est de te répondre ; car il n'y a pas [à espérer] que tu cesses de questionner ; moi, je le sais bien à peu près : tu es jaloux et tu veux empêcher qu'Éuthudêmos m'enseigne la sagesse<sup>357</sup>.

— Réponds donc, affirma-t-il.

— Je réponds donc, racontai-je, qu'Ioléôs était le neveu d'Héraklês ; **[297e]** quant à être le mien, il ne l'était, il me semble, à aucun degré ; car il n'avait pas pour père Patroklês, mon frère, mais Iphiklês, dont le nom s'en rapproche, le frère d'Héraklês<sup>358</sup>.

— Patroklês, interrogea-t-il, est-il ton frère ?

---

354. Comme on l'apprend tout de suite après, le demi-frère de Sôkratês s'appelle Patroklês. Sôkratês affirme donc que les membres de sa parenté selon le sang ne sauraient l'aider. Sôkratês est donc en train de demander à un de ceux qui écoutent la discussion de venir l'aider ; c'est ce que fera Ktésippos. Il fait donc appel à un camarade, ou un ami, qui peut remplacer son frère, lequel n'est pas de taille à affronter les sophistes.

355. Il faut comprendre l'arrivée de Ktésippos dans la mêlée érisitique à partir de cette remarque.

356. Dionusodôros fait allusion au fait que Sôkratês rappelait quelque légende ou mythe chanté par les aèdes.

357. Sôkratês souligne que la réfutation sophistique en série vise à faire oublier le problème réel qu'Éuthudêmos avait avec la thèse qu'il avait proposée.

358. Les trois noms sont liés, du moins par l'étymologie : renommée du père, renommée de force et renommée de Héra. De plus, cette référence à un demi-frère de Héraklês, née d'une même mère, mais moins moins fort que le héros peut être significative. Iphiklês, né d'un père humain, Amphitruôn, renforce l'idée que Sôkratês, qui se compare ici à Héraklês, n'est pas tout à fait humain, puisqu'il est fils d'un père divin, Zéus.

— Tout à fait, oui, affirmai-je, frère de mère, quand même, mais non de père <sup>359</sup>.

— Il est donc ton frère et ne l'est pas.

— Il ne l'est quand même pas du côté paternel, le meilleur [des hommes], affirmai-je. Car son père était Khairédêmos et le mien Sôphroniskos.

— Et Sôphroniskos était père, affirma-t-il, et Khairédêmos aussi ?

— Tout à fait, **[298a]** oui, affirmai-je ; l'un était quand même le mien, l'autre le sien.

— Alors, interrogea-t-il, Khairédêmos était-il autre que père ?

— Du moins autre que le mien, affirmai-je, moi <sup>360</sup>.

— Était-il alors père, s'il était autre que père ? Toi-même es-tu le même que la pierre ?

— Moi, j'ai peur, affirmai-je, que par toi, je n'apparaître le même [que la pierre] ; cependant il ne me le semble pas [l'être].

— Tu es alors, affirma-t-il, autre que la pierre ?

— Autre cependant.

— Alors, interrogea-t-il, si tu es autre qu'une pierre, tu n'es pas une pierre ? Et si tu es autre que l'or, tu n'es pas or ?

— C'est ça.

— Alors de même Khairédêmos, affirma-t-il, étant autre qu'un père, ne saurait être un père ?

— Il paraît bien, repris-je, ne pas être père.

— **[298b]** Si en effet, affirma Éuthudêmos prenant la parole, alors là Khairédêmos est un père, à son tour,

---

359. La précision de Sôkratês est significative sur le plan politique.

360. Sôkratês répond aux questions de Dionusodôros en faisant des distinctions et évite ainsi d'être réfuté : il montre qu'il a compris, et peut-être depuis le début, malgré ce qu'il a suggéré, l'essentiel des tactiques des deux sophistes.

Sôphroniskos, étant autre qu'un père, n'est pas un père, en sorte que c'est toi, Sôkratês, qui est sans père <sup>361</sup>. »  
Ktêsippos <sup>362</sup> intervenant aussi affirma : « À votre tour, votre père ne souffre-t-il pas des mêmes choses ? N'est-il pas autre que mon père <sup>363</sup> ?  
— Il s'en faut de beaucoup, affirma Êuthudêmos <sup>364</sup>.  
— Mais [alors] il est le même ? interrogea-t-il.  
— Le même assurément.  
— C'est ce que je ne saurais vouloir avec vous <sup>365</sup>. Mais, **[298c]** Êuthudêmos, n'est-il père que pour moi, ou l'est-il aussi pour les autres humains ?  
— Pour les autres aussi, affirma-t-il. Ou crois-tu que le même homme, étant un père, ne soit pas un père ?  
— Je le croyais vraiment, affirma Ktêsippos.  
— Quoi ! reprit-il. [Est-il possible] qu'étant de l'or, on ne soit pas de l'or ? Qu'étant un humain, on ne soit pas un humain ?  
— Non, en effet, Êuthudêmos, dit Ktêsippos. Il y a le proverbe : « Tu n'attaches pas le lin au lin <sup>366</sup> ». Car tu dis quelque chose de terrible si ton père est le père de tout.

---

361. Sans doute la conclusion de ce raisonnement farfelu est-elle méchante : Sôkratês est un bâtard, s'il n'a pas de père ; il n'est donc pas un citoyen en règle ; il est un étranger au cœur même d'Athènes. On pourrait voir cette conclusion comme une réplique aux suggestions répétées de Sôkratês au sujet du statut politique des deux sophistes. Rappelons que Nietzsche reprendra cette accusation dans *Crépuscule des idoles*, « Le problème de Socrate » § 3.

362. Il faut croire que Ktêsippos veut se faire l'Ioléôs de Sôkratês-Hêraklês : la vraie parenté de Sôkratês est intellectuelle.

363. Ktêsippos veut donc amener Êuthudêmos à avouer qu'il est lui aussi un bâtard.

364. Êuthudêmos semble éviter le piège de Ktêsippos en prétendant que son père est toujours père, ce qui implique qu'il est père de tout ce qui naît. C'est pour le moins une façon farfelue d'éviter d'être réfuté.

365. Car alors Ktêsippos serait le frère des deux sophistes.

366. Proverbe grec qui signifiait, semble-t-il, qu'il faut mettre les choses semblables ensemble et séparer les unes des autres les

- Mais il l'est, affirma-t-il.  
— L'est-il des humains [seulement] ? interrogea Ktésippos. Ou l'est-il aussi des chevaux et de tous les autres animaux ?  
— **[298d]** De tous, affirma-t-il.  
— Et ta mère aussi est leur mère ?  
— Ma mère aussi.  
— Alors ta mère, affirma-t-il, est mère aussi des hérissons de mer ?  
— Et la tienne aussi<sup>367</sup>, affirma-t-il.  
— Et toi, dès lors, tu es frère des veaux et des petits chiens et des cochons de lait ?  
— En effet, toi aussi, affirma-t-il.  
— Ton père est un porc et un chien.  
— En effet, toi aussi, affirma-t-il.  
— Tu tomberas d'accord sur ces choses à l'instant, Ktésippos, reprit Dionusodôros, si tu veux bien me répondre. Raconte-moi en effet : as-tu un chien ?  
— [Oui,] et bien méchant<sup>368</sup>, dit Ktésippos.  
— Alors **[298e]** a-t-il des chiots ?  
— [Oui,] dit-il, et les autres sont comme [lui]<sup>369</sup>.

---

choses différentes. En tout cas, comme en passant, ce proverbe énonce la tâche de la philosophie, du moins sa méthode de fond. Mais ici il s'applique au problème précis qui est examiné : si un père est un père d'une façon universelle, il s'ensuivra qu'il est père de tout ce qui a un père.

367. Éuthudémos a mal pris la conclusion à laquelle Ktésippos l'a acculé : on ne parle pas en mal d'une mère sans soulever la colère de son fils. Aussi il réplique comme un enfant d'école : « Et ta mère aussi. » Voir la colère de Strépisadês, qui a pourtant reçu les coups de son fils et accepter qu'un fils peut battre son père (*Les Nuées* 1437-1451). Quand son fils vise sa mère et donc l'épouse de Strépsiadês par les raisonnements appris auprès de Sôkratês, le père refuse de suivre son fils et brise l'emprise des raisonnements socratiques, ou sophistiques.

368. Cet ajout laisse entendre aux deux sophistes, s'il ne le savait pas déjà, que Ktésippos est en colère et qu'il leur veut du mal, ne serait-ce qu'en imaginant que son chien les morde.

369. Soit les chiots sont méchants comme leur père.

— Alors le chien n'est-il pas leur père ?  
— Moi, je l'ai vu <sup>370</sup>, affirma-t-il, couvrir la chienne.  
— Quoi alors ! Le chien n'est-il pas à toi ?  
— Tout à fait, oui, affirma-t-il.  
— Alors il est père [et] à toi, en sorte que ce chien devient ton père, et toi, frère des petits chiens. »  
Et là-dessus, Dionusodôros prit tout de suite la parole <sup>371</sup>, afin que Ktésippos ne raconte pas quelque chose : « Et répond-moi encore une petite chose. Frappes-tu ton chien ? »

**XXV.** Ktésippos, riant, affirma : « Oui, par les dieux, car je ne peux pas te battre, toi.

— C'est alors ton père, affirma-t-il, que tu frappes <sup>372</sup> ?  
— **[299a]** Je frapperais certes plus [justement], affirma Ktésippos, votre père, pour avoir conçu <sup>373</sup> des fils aussi sages, alors qu'il savait mieux <sup>374</sup>. Mais sans doute, Éuthudêmos <sup>375</sup>, celui qui est votre père et celui des

---

370. Comme il a été dit, *savoir* se dit en grec *avoir vu*. Ici il semble que Ktésippos parle de voir plutôt que de savoir. Mais la remarque rappelle que pour Ktésippos les mots doivent parler des choses telles que perçues par l'expérience ou telles qu'interprétées par l'opinion.

371. Comme c'est Dionysodôros qui dirigeait l'interrogatoire précédent, Sôkratês signale que le sophiste tient à tenir son interlocuteur en haleine : on dirait qu'il s'interrompt lui-même ou qu'il se précipite pour continuer ce qu'il vient à peine de terminer.

372. Le thème de la violence faite au père et à la mère est la preuve du danger des sophistes et même de Sôkratês, selon les *Nuées*, 1321-1325 et 1443-1444.

373. Ce verbe a la même racine que le mot *phusis*, nature.

374. *Mathôn*, en grec. Littéralement : il avait appris. En somme, le père des deux sophistes aurait dû ne pas les engendrer puisqu'il était un homme sensé et éduqué.

375. Il est étrange que Ktésippos s'adresse à Éuthudêmos alors que c'est Dionusodôros qui le questionne. En tout cas, il semble que cela incite Éuthudêmos à entrer de nouveau dans la discussion. L'effet final de tout ceci est qu'il est presque impossible de savoir lequel des deux sophistes parlent : ils se fondent pour ainsi dire l'un dans l'autre.

petits chiens a joui de beaucoup de biens de votre sagesse.

— Mais il n'a pas besoin de beaucoup de biens, Ktésippos, ni lui, ni toi.

— Et toi, Éuthudêmos, interrogea-t-il, tu es de même?

— Ni aucun autre humain. Raconte-moi en effet, **[299b]** Ktésippos : consens-tu qu'il soit une bonne chose pour un malade de boire une potion, ou que ce ne soit pas une bonne chose, quand il en a besoin ou quand il part en guerre, d'y aller avec des armes plutôt que sans armes ?

— Il me le semble <sup>376</sup>, dit-il. Et pourtant je crois que tu prononceras des choses admirables.

— Toi, tu le sauras le mieux possible, affirma-t-il. Mais réponds. En effet, puisque tu tombes d'accord que c'était un bien pour un être humain de boire une potion, quand il en a besoin, est-ce autrement que ce bien-là, il faut en boire la plus grande quantité possible et qu'il sera admirable en ce cas de broyer, pour l'y verser, une charretée d'hellébore ? »

Et Ktésippos raconta : « Tout à fait bien, Éuthudêmos, si quand même **[299c]** le buveur ait la taille de la statue de Delphes <sup>377</sup>.

— Alors à la guerre, affirma-t-il, puisqu'il est bon d'avoir des armes, ne faut-il pas avoir le plus possible de lances et aussi de boucliers, s'il est vrai que ce soit une bonne chose ?

---

376. La réponse de Ktésippos n'est pas claire, tout comme la question d'Éuthudêmos. Mais on peut comprendre qu'il reconnaît qu'il est bon de prendre un médicament quand on est malade et d'avoir des armes quand on va à la guerre. C'est de ces aveux supposés qu'Éuthudêmos partira pour continuer son assaut érisitique.

377. Statue énorme (plus de cinq mètres) d'Apollôn que les Grecs ont consacrée au dieu en souvenir de la victoire de Salamine contre les Perses. En somme, Ktésippos admet la conclusion qu'Éuthudêmos voulait présenter comme folle en supposant une autre folie, soit que le médicament devait servir à un géant.



— Oui, sans doute, dit Ktésippos. Et toi, Éuthudêmos, ne le crois-tu pas, mais te suffit-il d'un seul bouclier et d'une seule lance ?

— Moi, [je le crois].

— Et Géruonês, affirma-t-il, et Briarêos, est-ce ainsi que toi, tu les armerais <sup>378</sup> ? Moi, je te croyais plus redoutable, toi qui es un expert d'armes <sup>379</sup>, et ton camarade aussi. » Et Éuthudêmos se tut <sup>380</sup> ; Dionusodôros, [299d] revenant sur les réponses antérieures de Ktésippos, lui demanda : « Et alors l'or, ne trouves-tu pas que c'est une bonne chose ?

— Tout à fait, affirma Ktésippos, et même beaucoup <sup>381</sup>.

— Quoi alors ! Ne te semble-t-il pas qu'il faut avoir de bonnes choses toujours et aussi partout.

— Beaucoup même, affirma-t-il.

— Alors ne tombes-tu pas d'accord que l'or aussi est une bonne chose ?

— Je suis tombé d'accord, reprit-il.

— Ne faut-il pas alors en avoir toujours et partout et le plus possible sur soi ? Et le plus heureux serait-il [299e]

---

378. Les deux sont des géants de la mythologie grecque, qui avaient plusieurs bras : ils auraient donc eu besoin de plusieurs boucliers et de plusieurs lances. Les remarques de Ktésippos visent à montrer que, contrairement à ce que veulent les sophistes, les conclusions auxquelles ils l'acculent ne sont pas étonnantes si on suppose que certaines circonstances opèrent. Il réaffirme donc que la réalité, ici prise à même les mythes, est le fondement des propositions et de leur vérité.

379. *Hoplomakhês*, en grec. Littéralement : de guerre lourdement armée.

380. En montrant que la position que défend Éuthudêmos est contraire aux évidences en matière militaire, Ktésippos semble contraindre le sophiste à se taire : ce dernier enseigne encore et toujours l'art militaire et ne veut pas paraître ignorant ou, pis encore, ridicule.

381. Il faudrait pourtant que Ktésippos dise non : Sôkratês et Kléinias ont prouvé que sans le savoir fondamental, celui du bien et du mal, rien, et surtout pas l'or, n'est un bien.

d'avoir trois talents d'or dans le ventre, un talent dans le crâne et un statère d'or dans chaque œil <sup>382</sup> ?

— Ils affirment, affirma Ktésippos, que chez les Scythes les hommes les plus heureux et les meilleurs sont ceux qui ont de l'or en quantité dans leurs crânes, si l'on dit comme tu le faisais tout à l'heure, quand tu démontrais que le chien est mon père, et que, chose plus étonnante encore, ils boivent dans leurs crânes revêtus d'or, qu'ils en regardent l'intérieur en tenant dans leurs mains le sommet de leurs têtes <sup>383</sup>.

— **[300a]** Est-ce que les Scythes et aussi les autres êtres humains voient les choses capables de vue ou celles qui n'en sont pas capables <sup>384</sup> ?

— Celles qui sont capables, certes.

— Les vois-tu alors, toi aussi ? affirma-t-il.

— Moi aussi.

— Alors tu vois nos manteaux ?

— Oui.

— Ils sont alors capables de vue ?

— Extrêmement, affirma Ktésippos.

— De voir quoi alors ? interrogea-t-il.

— Rien. Toi, peut-être ne crois-tu pas qu'ils voient, tellement tu es bonasse. Mais il me semble,

---

382. Dionusodôros reprend peut-être l'histoire de Midas, introduite plus haut.

383. Ktésippos pousse la logique sophistique aux conséquences les plus absurdes : comme les Scythes couvraient d'or l'intérieur des crânes de leurs ennemis et s'en servaient comme coupes (voir Hérodote IV 65-66), Ktésippos conclut qu'ils avaient des crânes, les leurs, en or et que chacun d'eux tenait son crâne, le sien propre, dans la main lorsqu'il en buvait. Pour un raisonnement semblable, voir Rousseau, *Lettre à Christophe de Beaumont* IV page 999.

384. Le sophisme consiste à passer de l'actif (capables de voir) au passif (capables d'être vu), en raison de l'ambiguïté du verbe *voir*, lorsqu'il est pris dans un sens et dans l'autre.

Éuthudêmos, que tu es endormi tout éveillé<sup>385</sup> et, s'on est apte à parler sans rien dire, c'est ce que toi, tu fais<sup>386</sup>.

**[300b] XXVI.** — N'est-on donc pas apte, affirma Dionusodôros, à parler en se taisant ?

— Pas le moins du monde, reprit Ktésippos.

— Ni de se taire en parlant ?

— Encore moins, affirma-t-il.

— Si alors tu dis une pierre et du bois et un morceau de fer, ne dis-tu pas des choses qui se taisent ?

— Alors non, dit-il, si je passe devant une forge, mais on dit que là le fer parle et crie très fort, si on le touche. De telle sorte que par ta sagesse, tu n'as pas vu que tu ne racontais rien. Mais faites-moi encore la prestation que celui qui parle se tait<sup>387</sup>. »

**[300c]** Et il me sembla que Ktésippos était hyperagressif<sup>388</sup> à cause de son bien-aimé<sup>389</sup>. « Quand tu fais silence, dit Éuthudêmos<sup>390</sup>, ne fais-tu pas silence sur toutes choses ?

---

385. C'est l'accusation d'Héracléitos envers les Grecs ordinaires. Voir Diels-Kranz B1, 17, 26, 34, 73, 75 et 89.

386. Encore une fois, Ktésippos parle à Éuthudêmos, alors que c'est Dionusodôros qui le questionne : Dionusodôros continue le débat alors qu'il est devenu depuis longtemps contre-productif pour les sophistes ; Éuthudêmos, en se taisant, prouverait encore ici qu'il est plus sage que son frère. Il est possible que la remarque de Ktésippos, qui parle de silence et de parole soit une parodie de la tactique d'Éuthudêmos. En tout cas, Dionusodôros prend ce nouveau thème, le silence et la parole, et en fait un nouveau sujet de dispute éristique.

387. Il est possible que Ktésippos se moque de Dionusodôros, en signalant que ce dernier doit parler (et donc se taire) quand il veut montrer que celui qui parle se tait.

388. *Hupéragonian*, en grec. Le mot est une invention de Platôn.

389. La remarque est vraie sans doute au sujet de Ktésippos. Mais elle a une portée plus qu'anecdotique : c'est une idée forte de Platôn et de son Sôkratês que la philosophie est érotique et d'abord qu'elle a une affinité avec l'érotisme humain.

390. L'attitude de Ktésippos semble avoir fait réagir Éuthudêmos, qui se taisait depuis un certain temps. Il semble donc que l'action

— Moi, [je fais silence sur toutes choses], reprit-il.

— Fais-tu alors silence aussi sur celles qui parlent, puisqu'elles font partie de toutes choses ?

— Quoi ! affirma Ktésippos. Ne sont-elles pas toutes silencieuses ?

— Non, certes, dit Éuthudêmos.

— Mais, meilleur [des hommes], disent-elles toutes [quelque chose] ?

— Du moins celles qui disent [quelque chose].

— Mais, reprit-il, ce n'est pas là ce que je te demande, mais si toutes font silence ou si elles disent [quelque chose].

— **[300d]** Ni l'un ni l'autre et tous deux ensemble, affirma Dionusodôros, saisissant brusquement la parole<sup>391</sup>. Car je sais bien que tu n'as rien de ce qu'il faut pour cette réponse. »

Et Ktésippos, suivant son habitude, poussa un grand éclat de rire. « Éuthudêmos, dit-il, ton frère, avec son discours ambigu, s'est perdu et aussi il est battu. » Et Kléinias, tout à fait joyeux, se mit à rire, si bien que Ktésippos en devint dix fois plus grand. Il me sembla que le malin Ktésippos avait, à les entendre eux-mêmes, surpris leurs secrets ; car aucun autre être humain ne possède aujourd'hui une telle sagesse<sup>392</sup>.

**[300e] XXVII.** Et je racontai : « Pourquoi ris-tu, Kléinias, d'affaires aussi sérieuses et admirables<sup>393</sup> ?

---

des personnages qui se taisent ou qui parlent miment le thème de la discussion.

391. Dionusodôros intervient parce que Ktésippos est sur le point de piéger Éuthudêmos.

392. À moins qu'il n'ironise avec Kritôn, Sôkratês se contredit : personne n'a le savoir des sophistes et pourtant Ktésippos en acquiert les secrets. D'ailleurs, il a montré qu'il a lui aussi éventé leurs pièges à plusieurs reprises dans le récit qu'il offre à Kritôn.

393. Les réponses prudentes que proposaient Sôkratês et qui empêchaient les sophistes de le réduire à la contradiction sont la preuve, s'il en fallait, qu'il ironise ici encore.

— En effet toi, Sôkratês, affirma Dionusodôros, as-tu jamais vu <sup>394</sup> une affaire admirable ?

— Oui, affirmai-je, et quand même beaucoup, Dionusodôros.

— **[301a]** Étaient-elles différentes de l'admirable, affirma-t-il, ou identiques <sup>395</sup> à l'admirable ? »

Et moi je devins tout à fait embarrassé <sup>396</sup>, et je pensai être justement puni d'avoir ouvert la bouche. Néanmoins, j'affirmai qu'elles étaient quand même autres que l'admirable, cependant qu'avec chacune d'elles se trouve une certaine *admirabilité* <sup>397</sup>.

« Alors, affirma-t-il, si un bœuf se trouve avec toi, tu es bœuf et, parce qu'en ce moment je suis à tes côtés, tu es Dionusodôros.

— Chut <sup>398</sup>, repris-je.

— Mais de quelle manière, affirma-t-il, une chose qui se trouve avec une autre pourrait-elle être autre ?

— **[301b]** Est-ce là ce qui t'embarrasse ? » affirmai-je, moi, entreprenant dès lors d'imiter pour mon compte la sagesse de ces deux hommes, que je désirais <sup>399</sup>.

---

394. Puisque *savoir* et *avoir vu* sont le même mot en grec, il y a un jeu de mots possible encore ici.

395. Le mot grec est le terrible *autos* qu'il faudrait traduire par le mot *même*.

396. On comprend pourquoi Sôkratês régait ainsi : à travers la question *innocente* du sophiste, c'est tout le problème de la théorie des Idées fait surface ici. Voir *Parménidês* 130a, entre autres, et la critique platonicienne (et la préfiguration de la critique aristotélicienne) de ladite théorie.

397. La présentation et la solution du Sôkratês de Xénophon se trouve dans l'analyse de la distinction, par exemple, entre l'ami et le bon ami. Voir *Souvenirs* II.4.4-5.

398. *Éuphêmi*, en grec. Littéralement : parle bien, ou parle mieux. L'expression avait un caractère religieux ; il suggérait que l'autre avait mal parlé, en employant un terme qui portait malheur en attirant la colère des dieux. Sôkratês suggère donc que quelque chose de sacré est en jeu.

399. Sôkratês suggère qu'il est prêt à employer l'éristique pour défendre son idée.

« En effet, comment ne pas être embarrassé, affirma-t-il, moi et aussi tous les autres êtres humains, devant ce qui n'est pas ?

— Que dis-tu, Dionusodôros ? interrogeai-je. L'admirable n'est-il pas admirable et le méprisable méprisable ?

— Si ça me le semble <sup>400</sup>, affirma-t-il.

— Ne te le semble-t-il pas ?

— Tout à fait, oui, affirma-t-il.

— Et le même n'est-il pas aussi même et l'autre n'est-il pas autre ? Car l'autre n'est certes pas le même. Mais, **[301c]** pour moi, je croyais qu'un enfant même ne serait pas embarrassé [de penser] que l'autre fût l'autre. Mais tu as, Dionusodôros, consciemment passé sur ce point, quoique, en général, il me semble que comme des artisans exécutant les travaux appropriés <sup>401</sup> à leur métier, vous aussi vous exécuter tout à fait admirablement, vous aussi, [votre métier de] discuter.

— Alors sais-tu, interrogea-t-il, ce qui est approprié à chacun des artisans ? Et d'abord sais-tu à qui il est approprié de forger <sup>402</sup> ? »

Moi : « Au forgeron.

— Mais quoi ! De façonner l'argile.

— Au potier.

— Mais quoi ! Et d'égorger, d'écorcher et de faire bouillir et rôtir la viande coupée en menus morceaux ?

— **[301d]** Au cuisinier, repris-je.

— Alors, si quelqu'un fait ce qui est approprié, affirma-t-il, fera-t-il correctement ?

— Assurément.

---

400. Cette réponse est énigmatique : le sophiste semble vouloir éviter de dire qu'il en est bel et bien ainsi. Voilà pourquoi Sôkratès répète sa question.

401. *Prosékéi*, en grec. Littéralement : être auprès.

402. En somme, Dionusodôros change la question et reprend l'initiative pour ne pas avoir à répondre aux questions de Sôkratès.

— Quand même ce qui, d’après ce que tu affirmes, est approprié au cuisinier, est-ce la mise en morceaux et l’écorchement ? Homologues-tu ces choses ou non ?

— Je les tombes d’accord, affirmai-je, mais pardonne-moi <sup>403</sup>.

— Il est donc évident, reprit-il, que si l’on égorge et coupe en morceaux le cuisinier et qu’on le fasse bouillir et rôtir, on fera ce qui est approprié ; et, si quelqu’un forge le forgeron lui-même et pétrit le potier, celui-là aussi fera ce qui est approprié <sup>404</sup>.

**[301e] XXVIII.** — Ô Poséidôn <sup>405</sup>, repris-je, voilà que tu mets le couronnement à ta sagesse. Me viendra-t-elle enfin de manière qu’elle m’advienne en propre <sup>406</sup> ?

— La reconnaîtrais-tu, Sôkratês, affirma-t-il, si elle t’était devenue propre ?

— Il est évident que [oui], affirmai-je, moi, si tu le veux.

— Mais quoi ! reprit-il. Ce qui est à toi, crois-tu le connaître ?

— Oui, à moins que tu ne dises autre chose ; car c’est par toi qu’il faut commencer, pour finir par Éuthudêmos ici présent <sup>407</sup>.

— Alors, affirma-t-il, penses-tu qu’est à toi ce que tu diriges et que tu peux utiliser **[302a]** si tu veux ? Par exemple, un bœuf et un mouton, penserais-tu qu’ils sont à toi, si tu avais la liberté de les vendre et de les donner

---

403. Sôkratês laisse entendre qu’il sait qu’on tirera de ce qu’il vient d’accepter quelque monstruosité.

404. Le sophisme consiste à passer de ce que fait le cuisinier à ce qu’on lui fait en s’appuyant sur l’ambiguïté du terme *approprié*.

405. Juron rare dans le corpus platonicien. Voir ci-dessous et dans le *Banquet* (214d).

406. *Oikéia*, en grec. Littéralement : de ma maison.

407. Sôkratês répète que les sophistes sont deux et qu’une bonne partie de leur pouvoir vient de là. En revanche, au début du dialogue, c’était Éuthudêmos qui avait commencé et Dionusodôros avait servi d’appui.

et de les sacrifier au dieu que tu voudrais ? Ce que tu n'as pas ainsi, [ne penses-tu pas] qu'il n'est pas à toi ? » Et moi – car je savais que de ces questions mêmes surgirait quelque chose d'admirable<sup>408</sup> et qui voulais en même temps l'entendre au plus vite, j'affirmai : « Tout à fait : les choses de ce genre sont seules à moi.

— Mais quoi ! affirma-t-il. N'appelles-tu pas *animal* ces choses qui ont un âme ?

— **[302b]** Oui, affirmai-je.

— Or, parmi les animaux, tombes-tu d'accord que seuls ceux-là sont à toi, dont tu peux faire toutes ces choses que je dis maintenant ?

— Je [le] tombe d'accord. »

Et feignant<sup>409</sup> une réflexion profonde, comme s'il considérait quelque chose de grand. « Raconte-moi, Sôkratès, affirma-t-il. As-tu un Zéus ancestral ? »

Et moi, me doutant que son discours allait en venir où il aboutit en effet, je fuyais par un détour embarrassé et aussi je me tortillais comme si j'étais pris dans un filet. « Je n'en ai pas, Dionusodôros, repris-je<sup>410</sup>.

— Toi, tu es donc quand même un être humain bien misérable ; **[302c]** et même pas Athénien, toi qui n'ai ni dieux ancestraux, ni choses sacrées, ni quoi que ce soit d'admirable et de bon<sup>411</sup>.

---

408. Sans doute, Sôkratès ironise.

409. *Êirônîkôs*, en grec. Littéralement : de manière ironique. Il est comique de voir Sôkratès signaler l'ironie, c'est-à-dire la feinte d'Éuthudêmos, alors que sans doute il ne fait rien d'autre depuis le début du dialogue et de la discussion. Or s'il peut voir la feinte d'Éuthudêmos, il ne peut pas avoir pour lui l'admiration qu'il feint d'avoir.

410. En somme, Sôkratès ment par piété : pour protéger Zéus, ou du moins le nom de Zéus, il dit ce qui n'est pas vrai. Se profile ici encore une fois une des accusations portées contre Sôkratès, soit son impiété et ses innovations théologiques.

411. N'y a-t-il pas un sens selon lequel Sôkratès n'est pas athénien ou grec, selon lequel il n'est pas un *fil*s des dieux grecs ? Il y a quelque chose d'ironique à voir Dionusodôros, qui a dû quitter deux fois sa patrie pour se retrouver à Athènes, suggérer que Sôkratès a



— Ah! repris-je. Chut, Dionusodôros, et aussi ne m'enseigne pas avec rudesse. Car j'ai des choses sacrées et des autels domestiques et ancestraux et tout ce que possèdent en ce genre les autres Athéniens <sup>412</sup>.

— Alors, affirma-t-il, les autres Athéniens n'ont-ils pas de Zéus ancestral ?

— Ce surnom, repris-je, n'appartient à aucun des Ioniens, ni de ceux qui ont émigré de cette cité pour s'établir dans une colonie, ni de nous-mêmes ; **[302d]** mais nous avons un Apollôn ancestral, parce qu'il est le générateur d'Iôn. Zéus n'est pas appelé ancestral par nous ; il est appelé dieu de l'enclos et de la phratrie, et Athéna déesse de la phratrie <sup>413</sup>.

— Mais ça suffit, affirma Dionusodôros, car tu as, comme il paraît, un Apollôn et aussi un Zéus et une Athéna.

— Tout à fait, repris-je.

— Sont-ce alors là tes dieux ? affirma-t-il.

— Aïeux, repris-je, et maîtres <sup>414</sup>.

— Mais alors, affirma-t-il, ils sont à toi ; ne tombes-tu pas d'accord qu'ils sont tiens ?

— Je suis tombé d'accord, affirmai-je. Que vais-je en souffrir ?

— Alors ces dieux, affirma-t-il, ne sont-ils pas des animaux ? **[302e]** Car tu es tombé d'accord que ce qui a

---

perdu ou n'a pas de dieux et de religion liés à la patrie. Il est possible aussi que l'ironie s'étende encore en raison de l'étymologie du nom du sophiste. En tout cas, pour inciter Sôkratês à reconnaître qu'il est lié aux dieux de la cité, Dionusodôros se moque de Sôkratês et l'humilie.

412. Sôkratês avoue donc ce qu'il évitait de reconnaître juste avant.

413. Les distinctions théologiques de Sôkratês ne font que retarder la conclusion impie que Dionusodôros s'apprête à tirer.

414. Sôkratês continue d'ajouter des distinctions qui en principe signale les sophismes de Dionusodôros : si les dieux de Sôkratês sont ses maîtres, il ne peut pas en être le maître ; de même, s'ils sont aïeux, ne serait-ce que par piété familiale, il ne peut pas en faire ce qu'il veut.

une âme<sup>415</sup> est animal. Ou bien ces dieux n'ont-ils pas d'âme ?

— Ils l'ont, repris-je<sup>416</sup>.

— Sont-ils alors aussi des animaux ?

— Des animaux, affirmai-je.

— Or, parmi les animaux quand même, affirma-t-il, es-tu tombé d'accord que sont à toi ceux que tu peux et donner et vendre et sacrifier au dieu qu'il te plaît ?

— Je suis tombé d'accord, affirmai-je. Il ne m'est pas possible de le rétracter, Êuthudêmos<sup>417</sup>.

— Eh bien donc, reprit-il, raconte-moi tout de suite : puisque tu tombes d'accord que Zéus **[303a]** et les autres dieux sont tiens, t'est-il permis de les vendre, ou de les donner ou de les utiliser comme tu veux comme les autres animaux ? »

Alors, moi, Kritôn, sous le coup du discours, je restai sans voix. Mais Ktésippos vint comme pour me secourir. « Bravo, Hêraklês, affirma-t-il. L'admirable discours ! »

Et Dionusodôros interrogea : « Alors est-ce bravo qui est Hêraklês ou Hêraklês qui est bravo<sup>418</sup> ? »

Et Ktésippos affirma : « Ô Poséidôn<sup>419</sup>, de redoutables discours ! Je quitte la partie : ensemble ces hommes sont tous les deux invincibles. »

---

415. L'âme dont il est question ici n'est pas le principe de la pensée, mais le fondement de la vie.

416. Il est comique de noter que si Sôkratês avait refusé de dire que les dieux étaient des vivants, il aurait pu éviter l'impiété que cherche à conclure Dionusodôros : en étant pieux, il est acculé à énoncer une impiété.

417. Encore une fois, Sôkratês qui parlait à Dionusodôros s'adresse à Êuthudêmos : les deux sont interchangeable, ou encore on ne sait plus à qui on parle quand on parle avec eux. L'amphibologie verbale est accompagnée d'une amphibologie personnelle.

418. La discussion a dégénéré tout à fait : Dionusodôros feint que la juxtaposition des deux mots qu'a dits Ktésippos formaient une phrase, et il se préparait à jouer de nouveau avec l'affirmation supposée.

419. Encore une fois, Ktésippos imite Sôkratês, qui vient de jurer par Poséidôn.

**[303b] XXIX.** Cependant à ce moment, cher Kritôn, il n'y eut pas une des personnes présentes qui ne portât aux nues le discours et les deux hommes<sup>420</sup> ; et riant et battant des mains et exultant, ils en mouraient ou peu s'en faut. Car jusqu'alors tous les discours avaient été l'un après l'autre applaudis tout à fait admirablement par les seuls amoureux d'Éuthudêmos ; ici, peu s'en faut que même les colonnes du Lycée acclamaient les deux hommes ensemble et manifestaient leur joie. Moi-même aussi, je me sentis emporté au point de **[303c]** tomber d'accord que jamais encore je n'avais vu d'êtres humains aussi sages, et, complètement asservi par leur sagesse, de les louer tous les deux et aussi de les vanter tous les deux, et je leur racontai : « Bienheureux êtes-vous tous les deux d'être d'une étonnante nature et d'être si vite et en si peu de temps venus à bout ensemble d'une chose semblable ! Il y a dans vos discours, Éuthudêmos et aussi Dionusodôros, plusieurs choses admirables ; parmi elles, celle-ci est la plus grandement séante, c'est que vous n'avez pas soin de beaucoup d'êtres humains et des [gens] vénérables et qui semblent **[303d]** valeureux, mais seulement de ceux qui vous sont semblables<sup>421</sup>. En effet, moi, je sais bien que ces discours ne satisferaient<sup>422</sup> qu'un tout à fait petit nombre d'êtres humains semblables à vous, de telle sorte que je sais bien que les autres rougiraient de réfuter par de tels discours plutôt que d'être réfutés eux-

---

420. Il est probable que Sôkratês exagère. Ktésippos et Kléinias, au moins, ne seraient pas du nombre, ni Kritôn qui écoute à la périphérie, ni, comme on l'apprend à la fin, un quatrième auditeur.

421. L'éloge des deux sophistes est sans aucun doute ironique.

422. *Agapan*, en grec. Ce verbe donne le substantif *agapè* qui est le mot que la Bible utilise pour dire l'amour. Il faut y entendre quelque chose comme du désir satisfait. Le mot *éros* et *philia* est le mot que le Sôkratês de Platôn préfère utiliser quand il s'agit de désir et donc d'activité.

mêmes. Il y a aussi quelque chose de populaire et de gentil dans ces discours : quand vous affirmez qu'il n'y a rien qui soit admirable, ni bon, ni blanc, ni rien d'autre de ce genre, et qu'il n'en existe absolument aucune **[303e]** qui soit différente d'une autre, il est bien simple<sup>423</sup> qu'en réalité vous cousez la bouche des êtres humains, comme aussi vous l'affirmez<sup>424</sup> ; mais parce que ce n'est pas seulement à la bouche des autres, mais encore à la vôtre que vous semblez le faire, c'est tout à fait gentil et aussi ça ôte à vos discours ce qu'ils ont de choquant<sup>425</sup>. Le [point] le plus important<sup>426</sup>, c'est que ces choses à vous sont ainsi faites et si artistiquement<sup>427</sup> découvertes que n'importe quel être humain peut l'apprendre en tout à fait peu de temps. Je l'ai [re]connu moi-même en tendant mon esprit vers Ktésippos et [en voyant] avec quelle rapidité il fut apte à l'imiter<sup>428</sup>. **[304a]** Cette chose sage de votre affaire à tous deux est une chose admirable en tant qu'elle se procure rapidement ;

---

423. *Atékhnôs*, en grec. Il pourrait y avoir une ironie à employer ce mot : selon l'étymologie, l'art des deux sophistes serait alors sans art.

424. À parler strictement, les deux sophistes n'ont jamais affirmé cela. Mais leur prestation a fait la preuve que c'est leur intention véritable, ou une partie de leur intention. De plus, Dionusodôros l'a confié à Sôkratês dès le début de l'entretien en ce qui avait trait au pauvre Kléinias.

425. À travers la louange de l'art des sophistes, l'argument de fond de Sôkratês contre ce même art réapparaît ici : l'art sophistique, ou la méthode sophistique, ne conduit pas à chercher et à s'exercer intellectuellement pour comprendre le monde.

426. Donc une troisième remarque, sans doute ironique elle aussi.

427. *Tékhnikôs*, en grec. C'est presque l'adverbe opposé à celui qui a été employé il y a peu. Mais la pointe ironique est la même : l'art des sophistes est si fin qu'il est facile à apprendre et paraît ne pas du tout être un art.

428. Encore une fois, Sôkratês tait le fait que lui aussi s'est montré capable de jouer le jeu des sophistes, ou plutôt à se défendre contre lui, et donc qu'il n'a plus besoin de suivre leurs cours pour acquérir leur technique érisitique, contrairement à ce qu'il dit depuis le début du dialogue.

en revanche, il n'est pas convenable de la présenter en public<sup>429</sup>, mais si vous êtes persuadés par moi, vous vous garderez de la dire devant le grand nombre, de peur qu'ayant vite appris [ce que vous enseignez], il ne vous en sache aucun gré. Au contraire, autant que possible, discutez ensemble entre vous deux, seul à seul ensemble ; sinon, si vous le faites devant quelque autre, que ce soit de vant celui-là seul qui vous donne de l'argent. Ces mêmes [conseils], si **[304b]** vous êtes sensés, vous les donnerez aussi à vos apprentis : qu'ils ne discutent jamais avec quelque être humain, mais avec vous et aussi entre eux. Car c'est la rareté, Éuthudémos, qui met le prix aux choses. L'eau est à très bon marché, [tout] en étant le meilleur [des biens]<sup>430</sup>, comme [l']affirme Pindaros<sup>431</sup>. Mais allez, repris-je, voyez à nous recevoir, moi et aussi Kléinias ici<sup>432</sup>. »

**XXX.** Après ça, nous discutâmes encore un peu, puis nous nous retirâmes. Considère alors comment tu suivrais avec moi **[304c]** les leçons de ces deux hommes ensemble. Ils affirment ensemble qu'ils sont capables ensemble d'instruire quiconque veut leur donner de l'argent et aussi qu'ils n'excluent ni naturel ni âge, et même, ce qu'il est approprié que tu entendes, ils affirment ensemble qu'ils n'empêchent aucunement de

---

429. *Anthrôpôn dialégésthai*, en grec ; littéralement, discuter avec des humains.

430. Voir Pindaros, *Olympiques* I.1. Si on tient compte de ce que dit Sôkratês, il faut conclure que le savoir éristique, si sophistiqué, si rare, vaut moins que l'eau, ou plutôt moins que le savoir simple du bon sens, sans parler de ce que la réflexion philosophique pourrait tirer de ce premier savoir.

431. Poète élégiaque célèbre, dont tout Grec connaissait quelques vers. Plusieurs des remarques présentées dans ce dialogue rappellent des vers et des pensées de Pindaros

432. Cette conclusion jure tout à fait avec ce qui précède.

s'adonner même aux affaires d'argent <sup>433</sup>. Bref, n'importe qui peut aisément recevoir leur sagesse à eux.

**Kritôn** – Et pourtant, Sôkratês, moi, j'aime entendre [causer] <sup>434</sup>, et il me plairait d'apprendre quelque chose ; cependant, je risque d'être, moi aussi, du nombre de ceux qui ne sont pas à Êuthudêmos, de ceux que tu disais toi-même, **[304d]** qui aimeraient mieux être réfutés par de tels discours que de réfuter les autres. Cependant, quoiqu'il me semble risible de te faire des remontrances <sup>435</sup>, je n'en veux pas moins te rapporter ce que j'ai entendu. Sache qu'un de ceux qui m'a approché, tandis que je me promenais, un homme qui croit être tout à fait sage, un de ceux qui sont redoutables en ce qui a trait aux discours dans le tribunal [m'a parlé]. «Kritôn, affirma-t-il, as-tu rien entendu de [ce que disaient] ces sages <sup>436</sup> ?

— Non, par Zéus, repris-je. Car à cause de la foule je n'ai pas été apte à entendre en me tenant près.

— Et pourtant, affirma-t-il, il valait la peine de les entendre.

— Pourquoi ? **[304e]** interrogeai-je.

---

433. Si Sôkratês n'ironise pas encore une fois, il faut croire que c'est là une condition importante pour Kritôn : malgré sa sympathie pour Sôkratês et la philosophie, il ne veut pas consacrer tout son temps à l'affaire de Sôkratês ; il a d'autres chats à fouetter.

434. *Philêkoos*, en grec. Littéralement : aimant écouter.

435. Est-il possible que Kritôn prennent au pied de la lettre la dernière remarque de Sôkratês ? Si c'est le cas, il est bien naïf. Si ce n'est pas le cas, lui aussi ironise ici. En ce cas, il est difficile de savoir pourquoi il en sent le besoin ou quelle utilité l'ironie pourrait avoir.

436. Encore une fois, les choses se disent sur le mode ironique. Mais ici après quelques antiphrases, l'interlocuteur de Kritôn met au clair son opinion et dit le fond de sa pensée. Le contraste avec Sôkratês est fort.

— Afin d’entendre discuter des hommes qui sont maintenant les plus sages en ce qui a trait aux discours de ce genre<sup>437</sup>. »

Et moi, je racontai : « Alors cela t’est-il apparu [de quelque valeur] ?

— Quoi d’autre, reprit-il, que ce que quelqu’un éprouve toujours à entendre des babillages de ce genre, qui mettent un sérieux sans valeur [à parler] de choses qui ne valent rien<sup>438</sup> ? »

Car c’est aussi ainsi à peu près [et avec ces] mots, qu’il a raconté [ce qu’il a raconté]<sup>439</sup>.

Et moi, j’affirmai : « Mais cependant, c’est quand même une affaire<sup>440</sup> charmante que la philosophie.

— Comment ça *charmante*, **[305a]** bienheureux [homme], affirma-t-il. Ça ne vaut rien<sup>441</sup>. Mais aussi, si tu avais été là maintenant, tu aurais tout à fait rougi, je crois, pour ton camarade : il était si étrange en voulant s’offrir à des êtres humains qui n’ont aucun souci de ce qu’ils disent [et] s’attachent à chaque mot. Et ces gens-là, comme je le disais tout à l’heure, sont parmi les plus puissants de ceux d’aujourd’hui. Mais en effet, Kritôn, affirma-t-il, l’affaire même et les humains qui s’adonnent à cette affaire sont inférieurs et ridicules. » L’affaire me semble, Sôkratès, **[305b]** n’avoir pas été blâmée

---

437. L’homme semble ne faire aucune distinction entre Sôkratès et les deux sophistes.

438. Il y a là un jeu de mots qui révèle non seulement l’opinion de l’homme, mais encore son idée du rôle des discours, ainsi que du pouvoir des mots bien choisis.

439. Discret, Kritôn signale le ton recherché de son interlocuteur, en se détachant de cette façon de parler.

440. Ce mot abstrait, bizarre et pourtant employé plusieurs fois, indique la philosophie.

441. Cet amateur de discours est semblable au maître de gymnastique du dialogue *Les Amoureux rivaux*, mais à partir d’une attitude bien différente : il méprise la philosophie, et il refuse l’opinion de Kritôn et sa tentative de défendre l’activité de Sôkratès, son camarade ou son familier.

correctement, ni par lui ni par quelque autre qui blâmerait. Cependant vouloir discuter avec des [hommes] de ce genre devant beaucoup d'êtres humains, il m'a semblé le censurer correctement <sup>442</sup>.

**XXXI. Sôkratês** – Les hommes de ce genre, Kritôn, sont étonnants. Mais je ne sais pas encore ce que je dois prononcer [à leur égard]. De quelle sorte était cet homme qui t'a approché et a censuré la philosophie ? Était-ce un de ceux qui sont redoutables à plaider <sup>443</sup> devant les tribunaux, un orateur, ou un de ceux qui les y envoient, un faiseur de discours pour les orateurs qui plaident <sup>444</sup> ?

**[305c] Kritôn** – Non, par Zéus, ce n'est pas un orateur, et je ne crois même pas qu'il soit jamais monté au tribunal ; mais on affirme qu'il est entendu dans l'affaire, par Zéus, et qu'il est redoutable et qu'il compose de redoutables discours <sup>445</sup>.

**Sôkratês** – Maintenant j'apprends [quoi en dire] : c'est d'eux que j'allais moi-même dire quelque chose à l'instant. Car ce sont eux, Kritôn, dont Prodikos a affirmé

---

442. En somme, Kritôn veut bien pratiquer la philosophie, à la condition qu'elle soit pure et sérieuse, à la condition qu'elle ne se mêle pas des discours des charlatans qui usurpent le nom de philosophe, à la condition qu'elle soit acceptable à des gens corrects, comme celui qu'il vient de citer

443. *Agônisasthai*, en grec. Littéralement : lutter. Il faut se souvenir que les deux sophistes ont été présentés comme des professeurs de lutte armée et ensuite de lutte rhétorique. En somme, ils sont à la fois distants et proches de celui qui les critique en ce qu'ils ne sont pas des gens engagés sur le plan politique ou légal, mais des gens qui fournissent des discours ou des tours rhétoriques.

444. Ce type d'homme et son art ont été critiqués lors de la discussion entre Sôkratês et Kléinias (). Mais c'est aussi le thème du *Gorgias*, où Sôkratês critique le sophiste et l'art du discours qu'il enseigne.

445. Pour un exemple de ce genre d'homme, qui pratique la rhétorique, mais en privé, qui pratique la politique, mais sans s'impliquer sur la place publique, voir le cas d'Antiphôn dans Thucydide VIII.68.1-2.



qu'ils étaient un moyen terme entre l'homme philosophe et l'homme politique. Ils croient être les plus sages des humains, et non seulement l'être, mais encore le sembler tout à fait auprès d'un grand nombre [de gens], en sorte que pour avoir une bonne réputation auprès de tous, **[305d]** ils n'ont comme obstacle personne d'autre que les êtres humains [qui se consacrent à] la philosophie. Ils pensent alors que, s'ils établissent l'opinion qu'il semble être des gens sans valeur, ils auront sans dispute dès lors auprès de tous l'opinion [qu'ils sont les meilleurs] quant à la sagesse ; car [ils croient] en vérité qu'ils sont les plus sages, et que, lorsqu'ils sont mis en échec dans des discours privés<sup>446</sup>, ils sont défaits par ceux [qui tournent] autour d'Éuthudêmos<sup>447</sup>. D'ailleurs, il est vraisemblable qu'ils pensent être tout à fait sages ; car selon ce discours vraisemblable, [ils pensent] user avec mesure de la philosophie et avec mesure des choses politiques, **[305e]** car [ils pensent] participer comme il faut aux deux [et] recueillir le fruit de la sagesse, en étant à l'extérieur des risques et des luttes<sup>448</sup>.

---

446. Il faut donc croire qu'un homme comme cet orateur participait à des discussions dans des cercles privés et qu'il se voyait réfuter, sans doute par Sôkratês ou un autre comme lui. Plutôt que de reconnaître que la philosophie dépassait la discipline qui était la sienne, il préférerait amalgamer la philosophie et la sophistique et ne pas reconnaître la différence entre Sôkratês et Éuthudêmos.

447. Selon Sôkratês donc, ce sont ces experts en discours qui mêlent les philosophes et les sophistes. Pourtant, il prétend jusqu'à la fin qu'il tient justement à devenir disciple d'Éuthudêmos.

448. Ces rhéteurs évitent deux sortes de lutte, celle qui a lieu dans le cité autour des questions politiques quotidiennes et celle qui a lieu un peu partout autour des questions philosophiques. Ce sont donc des amateurs de discours qui ne prennent au sérieux ni le discours politique, qu'ils pratiquent en professionnels détachés, ni le discours philosophique, qu'ils abandonnent quand il se *perd* dans les raffinements logiques. On devine que Sôkratês comprend leur dédain (quoi qu'il dise à Kritôn, et à Éuthudêmos et Dionusodôros, il méprise les deux sophistes), mais qu'il ne le partage pas pour autant qu'il croit que la lutte contre les sophistes et donc le

**Kritôn** – Quoi alors ! Ne te semble-t-il pas, Sôkratês, qu'ils disent quelque chose [de vrai] ? N'y a-t-il pas une certaine séance <sup>449</sup> dans le discours de ces hommes-là ?

**Sôkratês** – C'est ça, Kritôn : c'est la séance plutôt que **[306a]** la vérité. Car il n'est pas facile de les persuader qu'et les humains et toutes les autres choses intermédiaires entre deux choses ensemble et à qui il arrive de participer des deux à la fois, s'ils sont composés de bon et de mauvais, deviennent meilleurs que l'un et pires que l'autre ; que, s'ils sont [composés] de deux bonnes choses ensemble qui ne tendent pas au même but, elles sont ensemble moins bonnes que les deux pour la fin à laquelle peut servir chacun des deux éléments dont ils se composent ; que, s'ils sont composés de deux mauvaises choses qui ne sont pas ensemble en vue du même [objet] et sont au milieu, c'est **[306b]** le seul cas où ils sont meilleurs que chacun de ceux dont la partie des deux participent. Si alors la philosophie est une bonne chose et l'action politique aussi et qu'elles aient chacune un [objet] différent, et, si ces gens-là participent de l'une et de l'autre et tiennent un milieu entre elles, ils ne disent rien [de vrai] ; car ils sont plus médiocres que les uns et les autres. Si elles sont une bonne chose et une mauvaise chose, ils sont meilleurs que les unes, pires que les autres. Si elles sont de mauvaises choses l'une et l'autre, en ce cas ils disent quelque chose de vrai ; autrement, non. Cela étant, je ne crois pas **[306c]** qu'ils tombent d'accord ni qu'elles soient toutes deux ensemble un mal ni que l'une soit un mal et l'autre un bien. Mais en réalité, puisqu'ils participent de l'une et de l'autre, ils sont inférieurs à l'une et l'autre pour chacune des [choses] pour lesquelles la politique et la philosophie

---

développement d'un art logique en valent la peine. Toute la question est de comprendre pourquoi Sôkratês est prêt à fréquenter les Euthudêmos et les Dionusodôros de ce monde. En quoi la folie socratique est-elle défendable ?

449. *Éuprépéian*, en grec. Littéralement : de bonne conformité.

ensemble valent qu'on en parle<sup>450</sup>. Etant en vérité troisièmes, ils cherchent à sembler être au premier<sup>451</sup>. Il faut alors leur pardonner leur ambition et ne pas se fâcher [mais] penser qu'ils sont tels qu'ils sont. Car il faut être satisfait de tout homme quel qu'il soit et quel que soit ce qu'il dit qui apporte **[306d]** une chose de réfléchi et qui travaille courageusement à la réaliser.

**XXXII. Kritôn** – Et pourtant, Sôkratês, je suis moi-même, comme je te le dis toujours, embarrassé au sujet de mes fils : que faut-il faire pour eux. L'un est encore plus jeune et petit ; mais Kritoboulos a déjà l'âge, et il lui faudrait quelqu'un qui lui fasse du bien. Pour moi, quand je me rencontre avec toi, je suis ainsi disposé qu'il me semble que c'est folie d'avoir pris tant de peines de toute sorte en vue de mes enfants, et d'abord **[306e]** quant à l'épouse pour leur donner une mère très noble, et quant à l'argent pour les rendre aussi riches que possible, mais de ne pas prendre soin de leur éducation<sup>452</sup>. Mais, quand je jette les yeux sur un de ceux qui affirment [savoir] éduquer des humains, je suis sidéré, et il me semble quand je les considère, que chacun d'eux est tout à fait extravagant, **[307a]** pour te

---

450. *Axiô logou*, en grec. Littéralement : dignes de discours. Le grec emploie le duel : la philosophie et le savoir politique font la paire, du moins dans le présent argument de Sôkratês. Or ces choses qui sont dignes qu'on en parle sont des activités où la parole est l'élément essentiel.

451. En somme, selon Sôkratês, la vie philosophique et la vie politique sont des vies bonnes, et la vie des orateurs est moins bonne.

452. Voir *Kléitophôn* 407a-b. Kritôn, sans le dire et donc en ironisant, demande à Sôkratês de prendre en charge l'éducation de son fils aîné. Voir le *Thégês*, *passim*. L'éducation de Kritoboulos est un thème constant, peut-être le thème des écrits de Xénophôn sur Sôkratês. Voir *Souvenirs* I.3.8-13, *Ménagerie*, *passim* et *Banquet* 4.23-26.

parler selon le vrai. De telle sorte que je ne vois pas comment inciter ce garçon à la philosophie.

**Sôkratês** – Cher Kritôn, ne sais-tu pas qu'en toute occupation les gens médiocres et sans valeur sont nombreux, et que les gens sérieux et de grande valeur <sup>453</sup> sont peu nombreux ; car la gymnastique ne te semble-t-elle pas une chose admirable, et l'économique et la rhétorique et la stratégie <sup>454</sup> ?

**Kritôn** – Alors là, ils me le semblent tout à fait.

**Sôkratês** – Quoi alors ? Dans chacune de ces [occupations], ne vois-tu pas que la plupart **[307b]** sont ridicules quant à leur œuvre ?

**Kritôn** – Oui, par Zéus, et ce que tu dis est bien vrai.

**Sôkratês** – Alors à cause de cela, fuies-tu toi-même toutes ses occupations et aussi n'y incites-tu pas tes fils <sup>455</sup> ?

**Kritôn** – Alors, ce ne serait pas juste, Sôkratês.

**Sôkratês** – Alors ne [fais] quand même pas ce qu'il ne faut pas, Kritôn ; envoie promener ceux qui s'occupent de la philosophie, qu'ils soient honnêtes, qu'ils soient mauvais ; mais éprouve l'affaire même admirablement et aussi de bonne façon ; **[307c]** si elle t'apparaît être médiocre, détournes-en tout homme, et non pas seulement tes fils ; si au contraire, elle t'apparaît telle que je le crois moi-même, mets-toi hardiment à sa poursuite, et applique-toi, comme on dit, toi-même et tes enfants <sup>456</sup>.

---

453. *Pantos axioi*, en grec ; littéralement, dignes de tout.

454. Le mot a la même racine que général (*stratêgos*) : la stratégie, qui est la conduite habile d'une armée, est l'art du général. Lors de la discussion entre Sôkratês et Kléinias, cet art avait été présenté comme secondaire.

455. La question de Sôkratês est rhétorique ou ironique : il suggère que l'existence de professeurs médiocres n'est pas une raison suffisante pour condamner un art ou un savoir.

456. Même conclusion que le *Lakhês* : la philosophie, telle que Sôkratês la comprend, est bonne pour tout être humain, quel que soit son âge. En conséquence, le souci légitime des parents pour

---

l'éducation de leurs enfants n'a de sens que s'ils se soucient tout  
autant de leur propre éducation.