

*Lusis*  
sur l'amitié<sup>1</sup>  
dialogue du genre maïeutique<sup>2</sup>

**[I. 203a]** D'abord<sup>3</sup>, j'allais<sup>4</sup> de l'Akadêmia<sup>5</sup> direct au Lukéion<sup>6</sup> par la [route] extérieure au rempart sous le

---

1. Sauf exception, un dialogue platonicien a un sous-titre qui annonce le thème du dialogue. C'est le cas du *Lusis*, qui porte sur l'amitié. En revanche, il est clair par la suite des considérations du texte que ce thème en implique une série d'autres, allant de l'affection familiale (*storgê*) à l'amour sexuel (*êrôs*) en passant par la camaraderie (*hêtairéia*). Le mot grec *philos* et ces semblables sera toujours traduit par *ami*. En particulier, le verbe *philéin* sera traduit par *aimer d'amitié*.

2. Un dialogue du genre maïeutique ou qui accouche (*maiéutikos*) est, selon la tradition, un dialogue de recherche (*zêtêtikos*) et, plus précisément, un dialogue d'exercice (*gumnastikos*). L'*Alkibiadês premier*, l'*Alkibiadês second*, le *Théagês* et le *Lakhês* sont des dialogues maïeutiques. Pour la classification des dialogues, voir Diogénês Laértios III 49 et 57-58. – La maïeutique est, selon Sôkratês, l'art d'accoucher les idées des autres. La mère de Sôkratês aurait été une sage femme, qui mettait au monde les enfants physiques des femmes, alors que son fils mettait au monde les *enfants* intellectuels, les idées, des hommes.

3. *Mên*, en grec. Littéralement : d'abord. Une des structures grammaticales fondamentales du grec est indiquée par les conjonctions *mên* (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, *mên* sera traduit seulement quand cela paraît incontournable. Il s'ensuit une perte inévitable.

4. Le dialogue en entier est raconté : il faut imaginer que quelqu'un écoute le récit de Sôkratês, ou même que quelqu'un a posé une question à Sôkratês, à laquelle il répond par ce long récit à l'intérieur duquel se déroule le dialogue.

même rempart<sup>7</sup>. Par ailleurs<sup>8</sup>, parvenu à la petite porte où se trouve la source de Panops<sup>9</sup>, je rencontrai là Hippothalês<sup>10</sup>, fils d'Hiérônunos<sup>11</sup>, et aussi<sup>12</sup>

---

5. Gymnase nommé à partir d'un héros mythologique d'Athènes, Akadêmos, qui aurait protéger la cité contre des menées spartiates des Dioscures, héros mythologiques de Sparte.

6. Gymnase, nommé ainsi parce qu'il se trouvait à côté d'un temple d'Apollôn, dont le surnom est Lukéios. – L'un et l'autre gymnases allaient devenir les lieux où Platôn et Aristotélês établiraient des écoles de philosophie.

7. Il s'agit des défenses militaires de la ville d'Athènes : le dialogue sur l'amitié se passe donc à l'extérieur des constructions politiques qui défendent les citoyens contre des ennemis.

8. *Dé*, en grec. Voir la note 3. Alors qu'on ne traduit pas toujours le mot *mén*, en revanche, pour faire sentir quelque chose de la binarité fondamentale, on rend *dé* par des expressions, comme *mais*, *en revanche* ou *par ailleurs*.

9. Sans doute est-ce le nom d'un dieu ou d'un démon local. Son nom signifie « qui voit tout » ou « œil total » ; mais le dialogue fera la preuve que les participants ne savent pas grand chose, en particulier au sujet de l'amitié ; en conséquence, le nom de la source paraît ironique. En revanche, c'est un enseignement constant du Sôkratês de Platôn que les hommes ne savent pas grand chose et qu'il n'y a que les dieux pour savoir quelque chose, et même tout connaître, voire avoir un œil sur tout ce qui se passe.

10. Le nom de Hippothalês signifierait « cheval robuste », voire « robuste comme un cheval ». Dans le dialogue, il sera question du désir de posséder des chevaux.

11. C'est la façon typique d'identifier, ou de présenter, une personne : on donne d'abord son nom et ensuite le nom de son père.

12. *Te kai*, en grec. Cette figure qui accentue un peu le *kai* sera rendu par « et aussi ».

Ktêsippos<sup>13</sup> de Paianié<sup>14</sup>, et avec eux un groupe d'autres jeunes amassés ensemble.

Et en me voyant approcher, Hippothalês [m']interrogea<sup>15</sup> : « Par ailleurs, hein<sup>16</sup>, où vas-tu, Sôkratês, et **[203b]** d'où viens-tu ?

— Je viens de l'Akadêmia, repris-je<sup>17</sup>, et je vais droit au Lukéion.

— Par ici, reprit-il, droit sur nous ; ne [nous] évite pas ; consens à te détourner : ça en vaut [la peine].

— Où, affirmai-je, et qui sont les « nous » ?

— Là, affirma-t-il, en me montrant juste en face du mur une enceinte avec une porte ouverte. Nous y

---

13. Le nom de Ktêsippos signifierait « qui possède un cheval ».

14. Cette façon de présenter une personne est un peu plus solennelle : on donne non pas le nom du père, mais celui du dème (ou de la *paroisse*) à laquelle il appartient. La première façon d'identifier est plus familiale, la seconde plus politique.

15. En rapportant les interventions successives de la discussion, Sôkratês n'emploie jamais le verbe *légéin* (*dire*), mais presque toujours *phanai*. Ce terme est plus fort que *légéin* et suggère qu'il y a une prise de position. *Phanai* est rendu par *affirmer*, sauf quand l'affirmation est de fait une question ; dans ce cas, *phanai* est rendu, comme ici, par *interroger*.

16. La conjonction *dê* est au fond un *dé* auquel s'ajoute un élément d'insistance ou de doute, voire d'ironie. Encore une fois, pour ne pas alourdir le texte, *dê* sera traduit seulement quand cela paraît incontournable.

17. Comme Sôkratês raconte la discussion à quelqu'un d'autre, il doit à tout moment signaler qui parle. Or il le fait en disant soit « affirmai-je », ou « affirma-t-il », soit, comme ici et ce qui est plus problématique, *ên d'égô* (« c'était moi ») ou *ê d'hos* (« c'était lui »). Ces deux dernières expressions sont toujours rendues par « repris-je » ou « reprit-il ».

passons notre temps, reprit-il, nous et aussi d'autres tout à fait nombreux et admirables<sup>18</sup>.

— **[204a]** Qu'est que ça<sup>19</sup> et quel est votre passe-temps ?

— C'est une palestres<sup>20</sup>, affirma-t-il, nouvellement bâtie ; notre passe-temps la plupart du temps [se fait] dans les discours<sup>21</sup>, dont nous te ferions part avec plaisir.

— Vous faites admirablement quand même<sup>22</sup>, repris-je ; mais qui enseigne ici ?

— Mikkos ton camarade<sup>23</sup> justement, reprit-il, et ton admirateur<sup>24</sup>.

---

18. *Kalos*, en grec. Est admirable quelque chose ou quelqu'un qui brille au point d'arracher à celui qui regarde une louange (*kléio*). On traduit d'ordinaire, *kallê* et *kalos*, par *beauté* et *beau*, ce qui est insuffisant, même si c'est souvent plus facile que de traduire par *admirable* et toujours plus facile que par *admirabilité*, comme on le fait ici.

19. Sôkratês pointe vers la porte ouverte.

20. Une palestres était un gymnase pour les enfants et aussi une école. Sokratês va donc d'un gymnase à un autre et s'arrête dans une palestres devant laquelle où se trouvent tout plein de jeunes hommes.

21. *Logos*, en grec. Le mot signifie à la fois les propos que l'on partage, les paroles que les humains prononcent et l'intelligence humaine qui rend leurs paroles sensées : l'être humain est l'animal dont la différence spécifique est le *logos*, c'est-à-dire la parole qui rend les propos audibles et la raison qui rend paroles et propos cohérents et compréhensibles. Le mot grec est toujours rendu par *discours*.

22. *Gé*, en grec. Cette particule souligne ce qui vient d'être dit. Pour ne pas alourdir le texte, elle ne sera pas traduite, à moins que cela paraisse nécessaire.

23. *Hétairoi*, en grec. Un camarade est une sorte d'ami, un collègue, quelqu'un avec qui on se retrouve dans une *hétairéia*,

— Par Zéus, repris-je, ce n'est pas un homme médiocre, mais un sophiste<sup>25</sup> habile<sup>26</sup>.

— Veux-tu donc nous suivre, interrogea-t-il, pour voir aussi ceux qui sont là-dedans ?

— **[204b]** D'abord j'entendrais avec plaisir pourquoi j'entrerais et qui est le [jeune homme le plus] admirable.

— Il y en a un, affirma-t-il, qui semble l'être à l'un de nous, Sôkratês, [et un autre à un autre]<sup>27</sup>.

— Mais d'après toi, Hippothalês, qui [est-ce] ? Raconte<sup>28</sup>-moi ça. »

Et celui qui avait été interrogé se mit à rougir<sup>29</sup>. Et moi, je racontai : « Fils Hiérônoumos, Hippothalês, tu n'as

---

dans une confrérie, une association, un guild. La suggestion semble être que Sôkratês fait partie de la confrérie des éducateurs. 24. Le thème du dialogue se trouve déjà abordé par cette remarque anodine et ses deux aspects : il y a des liens entre les êtres humains, fondés sur l'admiration pour une ou l'autre de leurs qualités.

25. Les sophistes (*sophistai*) sont des sages (*sophoi*) qui vont de ville en ville et qui vendent leur savoir. Le terme avait un je ne sais quoi de péjoratif : si de l'avis de tous il y avait des sages, les sophistes étaient des *sageux*, des intellectuels, si l'on veut.

26. *Hikanos*, en grec. Littéralement : suffisant.

27. La réponse évasive de Hippothalês signifie en fin de compte quelque chose comme « chacun a son préféré ».

28. *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 les mots français *épopée* et *épique*, par exemple. *Épéin* est traduit par *raconter*. Sôkratês change peut-être de verbe pour souligner qu'on change alors de ton et qu'on devient grandiloquent.

plus besoin de me raconter cela, si tu aimes<sup>30</sup> ou tu n'aimes pas; car je sais<sup>31</sup> non seulement que tu aimes, mais aussi que par l'amour tu es déjà allé loin. Moi, je suis en tout le reste un médiocre **[204c]** et un bon à rien; mais ceci m'a été donné, pour ainsi dire, par le dieu<sup>32</sup>, c'est d'être capable de savoir tout de suite celui qui aime et aussi celui qui est aimé<sup>33</sup>.»

Et en entendant [ces mots], il rougit encore plus. Sur quoi Ktésippos: «C'est plaisant, reprit-il, que tu rougisses, Hippothalês, et que tu hésites à raconter le nom à Sôkratês<sup>34</sup>. Mais s'il passe un peu de temps avec

---

29. On rougit souvent dans ce dialogue et pour bien des raisons. Le rougissement (de plaisir, de honte, de désir, de fierté et quoi encore) semble être un thème du dialogue, sans parler de la capacité et de la tendance humaines à lire les signes physiques comme le rougissement pour deviner ce qui se passe dans le cœur et la tête de celui qui réagit.

30. Le verbe *éran*, et le nom *érôs* qui va avec lui, dit l'amour et d'abord l'amour sexuel. Il apparaît plusieurs fois dans ce dialogue sur l'amitié, la *philia*, que ce soit au début ou bien à la fin. Il serait toujours traduit par *aimer*.

31. Le verbe grec *oidén* signifie en même temps *avoir vu* et *savoir*. C'est la première apparition d'un mot qui sera souvent employé dans le dialogue. Quand il n'est pas traduit par *savoir*, comme ici, il est rendu par *avoir vu*. – On notera que parce que Sôkratês a vu la rougeur de Hippothalês, il a conclu et donc il *sait* que le jeune homme est amoureux.

32. Sôkratês ne dit pas de quel dieu il s'agit. L'amour hétérosexuel était le domaine d'une déesse, Aphroditê.

33. Qu'il y ait un lien à faire ou une ressemblance à déceler entre la philosophie et l'amour sexuel est une suggestion constante, mais sans doute ironique, de Sôkratês. Le texte classique de Platôn sur ce thème est le *Banquet*.

34. Ktésippos a donc interprété le second rougissement comme une réticence et comme un signe de honte.

toi, il sera excédé de te l'entendre dire souvent. Quant à nous, Sôkratês, il nous assourdit **[204d]** et remplit les oreilles de « Lusic » ; et s'il a bu un peu, il y a une bonne chance qu'en sortant des rêves, nous croyions entendre le nom de Lusic<sup>35</sup>. Et ces choses qu'il décrit en prose qui sont redoutables<sup>36</sup>, elle ne sont pas quelque chose de tout à fait redoutable ; mais quand il entreprend de nous baigner dans ses poèmes et ses écrits... Et le plus redoutable de tout, c'est qu'il chante aussi pour son bien-aimé<sup>37</sup> d'une voix étonnante, qu'il faut que nous souffrions d'entendre. Maintenant, interrogé par toi, il rougit.

— **[204e]** Lusic, repris-je, est certes un jeune, comme il paraît ; j'en ai le signe de ce qu'en entendant son nom, je ne le connais pas.

— C'est qu'on ne dit pas tout à fait son nom, affirma-t-il ; mais on le dénomme encore le plus souvent par son père parce que son père est bien plus connu que lui. Au reste, je sais bien que tu dois bien connaître la figure<sup>38</sup> de l'enfant<sup>39</sup> ; car elle suffit aussi pour qu'il soit connu par elle.

---

35. Le nom de Lusic signifierait « dénouement, séparation, dissolution ».

36. *Déina*, en grec. Le mot est ambigu : il signifie à la fois quelque chose qui est grand et bon et quelque chose qui est puissant et dangereux. Voir le premier stasimon de l'*Antigonè* de Sophoclès.

37. *Ta paidika*, en grec. Formé à partir du mot *pais* (enfant), ce mot au neutre pluriel, qui se traduirait à peu près par *enfantillages*, nomme l'enfant qui attire des désirs érotiques.

38. *Éidos*, en grec. La figure externe d'une chose, ce qui est connue d'abord et d'emblée. Ce mot rappelle les mots philosophiques pour dire la nature d'une chose, que ce soit celui de Platon, *idéa* (idée) ou celui d'Aristotélès, *éidos* (forme).

- Que soit dit, repris-je, de qui il est le fils <sup>40</sup>.
- De Démokratos <sup>41</sup> d'Aïxônê, affirma-t-il, il est le fils aîné.
- Soit, Hippothalês, repris-je, comme cet amour que tu as trouvé est tout à fait noble et vigoureux! Allez, montre-moi aussi ce **[205a]** que tu montres à ceux-ci afin que je sache si tu sais de science <sup>42</sup> ce qu'un amant doit dire de son bien-aimé, soit à lui, soit aux autres.

---

39. *Pais*, en grec. Ce mot signifie soit enfant, comme ici, soit esclave. Or la racine *pais* se trouve dans deux mots qui disent certains thèmes du dialogue : *paidêin* signifie *éduquer* et *paizêin* signifie *plaisanter*; l'un et l'autre sont pour ainsi dire des enfantillages. En autant que Sôkratês est un expert en ironie et en éducation, il est expert en choses enfantines. De plus, comme il a été indiqué plus haut, le mot *paidika* (choses enfantines) dit l'objet d'une affection érotique.

40. Sôkratês emploie une tournure grandiloquente, sans doute pour se moquer de Hippothalês.

41. Ktésippos imite le ton de Sôkratês. – Le nom signifie « pouvoir du peuple ». Nous ne savons rien sur cet homme qui paraît avoir été bien connu et respectable. – Il est peut-être significatif que Lusis soit le fils de Démokratos et donc d'un homme dont le nom dit une forme de régime politique et surtout du régime politique d'Athènes.

42. Le verbe *épistasthai*, employé ici, reviendra sous la forme du substantif *épistêmê*, science. Il sera traduit par *savoir de science*. Comme le veut leur étymologie, qui renvoie au fait de se tenir droit, le verbe grec, et le substantif, disait un savoir qui avait une prétention de solidité et de supériorité. Un médecin sait parce que les opinions qu'il a se tiennent et que ceci lui donne une *hauteur* de vue. En tant que tel, *épistasthai* dit plus que *oidên* : l'*épistêmê* est un savoir certes, mais un savoir solide, une science. Sous peu, le statut politique légitime du savoir sera sinon analysé, du moins mis en scène.



— Sôkratês, affirma-t-il, est-ce que tu t'arrêtes à quelque chose de ce que dit celui-ci<sup>43</sup> ?

— Nies-tu, repris-je, que tu aimes celui que dit celui-ci<sup>44</sup> ?

— Pas moi, affirma-t-il, mais [je nie] que je fais des poèmes<sup>45</sup> pour mon bien-aimé ou que j'écris [pour lui].

— Il n'est pas en santé, affirmait Ktésippos, mais il extravague et aussi il est fou. »

**[II.]** Et moi, je racontai : « Ô Hippothalês, je ne dois pas entendre un des vers **[205b]** ou un chant, si tu en as fait pour le jeune, mais [quelque chose] de ta raison<sup>46</sup>, pour savoir de quelle manière tu te comportes par rapport à ton bien-aimé.

— Celui-ci<sup>47</sup> te le dira certes, affirma-t-il. Car il [le] sait de science rigoureuse, et il s'en souvient si, comme il dit, il a été rendu sourd par moi en m'entendant [chanter] tout le temps.

— Oui, par les dieux, affirma Ktésippos, c'est tout à fait ça. Et c'est ridicule, Sôkratês. Car être amoureux et

---

43. Hippothalês proteste contre les propos moqueurs de Ktésippos.

44. Face à la réponse évasive de Hippothalês, Sôkratês semble vouloir établir, comme un détective, de façon précise, et bien lourde, qui dit quoi au sujet de qui et si ce qui est dit est vrai ou faux. Or dans le dialogue, il arrive souvent que Sôkratês signale qui dit parle et qui se tait, mais aussi il arrive qu'il laisse tout cela dans l'ombre pour des raisons qui ne sont pas claires.

45. *Poéin*, en grec. Littéralement : fabriquer. Faire de la poésie se dit en grec *fabriquer* tout simplement : la poésie est pour ainsi dire la figure la plus pure de la fabrication.

46. *Dianoia*, en grec. La *dianoia* est la raison en autant que l'intelligence (*nous*) saisit les idées par un processus (*dia*).

47. Hippothalês indique Ktésippos.

porter son esprit sur l'enfant qui se distingue<sup>48</sup> des autres et ne pas être capable **[205c]** d'avoir quelque chose à dire, comment [cela ne serait-il] pas ridicule ? Ce que toute la cité chante sur Démokratès et sur Lusus, le grand-père de l'enfant<sup>49</sup> et sur tous ses aïeux, leur richesse et leurs écuries et leurs victoires à Delphes et à l'Isthme et à Némée<sup>50</sup>, en quadriges et en solo, il fait des poèmes<sup>51</sup> ces choses et les dit, avec en plus de cela des choses encore plus vieilles<sup>52</sup>. En effet,

---

48. *Diaphérontôs*, en grec. Littéralement : différemment. Il y a ici ambiguïté. L'adverbe, et le verbe, dont il est tiré, signifient *être différent*, mais aussi *être supérieur*. Au fond, Ktésippos se moque de Hippothalès qui croit que son Lusus est meilleur que les autres, qu'il n'est pas comme les autres et donc que l'amour de Hippothalès est supérieur aussi. Mais plus tard, Sôkratès fera de la différence (et de la supériorité ?) entre celui qui aime d'amitié et celui qui est aimé d'amitié une question essentielle pour comprendre l'amitié. – On traduit les mots de la famille de ce verbe grec par les mots de la famille du verbe *distinguer*.

49. Selon une pratique commune à l'époque, l'aîné d'une famille choisissait le nom de son père pour nommer son aîné.

50. Ktésippos mentionne trois lieux où il y avait des concours sportifs panhelléniques. Pour se faire une idée du genre d'œuvres poétiques dont parle Ktésippos, on pourrait lire quelques-uns des éloges de Pindaros, qui fêtent des athlètes victorieux.

51. Encore le verbe *poéin*, qui signifie en même temps *fabriquer* et *faire des poèmes*.

52. *Kronikotéra*, en grec. Il y a là un jeu de mots : Ktésippos fait allusion au dieu ancien Kronos, mais aussi au temps (*khronos*), car dans des éloges semblables les poètes faisaient allusion aux dieux qui étaient liés d'une façon ou de l'autre aux athlètes qu'on fêtait, mais aussi à leur ancêtres. Or faire allusion à Kronos, c'est faire vieillot, surtout pour quelqu'un qui affiche qu'il a dépassé les mythes, ces vieilles histoires, et qui est un jeune qui vit ici et maintenant.

dans un poème il nous passait à travers la visite de Héraklès, selon lequel leur ancêtre, en raison de sa parenté avec Héraklès, **[205d]** reçut Héraklès<sup>53</sup>, lequel était né de Zeus et de la fille du fondateur du dème, des choses que les vieilles femmes chantent<sup>54</sup>, et plusieurs autres choses semblables, Sôkratès. Voilà les choses qu'en disant et aussi en chantant il nous oblige nous aussi à écouter. »

Et moi, en entendant ça, je racontai: « Ô ridicule Hippothalès<sup>55</sup>, avant d'avoir gagné, [pourquoi] fais-tu des poèmes et aussi chantes-tu une louange pour toi-même ?

— Mais ce n'est pas pour moi, affirma-t-il que je fais des poèmes ni que je chante<sup>56</sup>.

— Tu ne le crois pas<sup>57</sup>, repris-je.

— Comment est-ce [possible] ? affirma-t-il.

— **[205e]** Plus que tous les autres, racontai-je, c'est toi que visent ces chants. Car si tu atteins ton bien-aimé

---

53. Autre légende, semblable à celle d'Akadêmos. Héraklès est un héros, voire le héros, de la mythologie grecque. Sôkratès compare souvent les travaux de Héraklès aux efforts qu'implique la philosophie. Cette remarque n'est donc pas innocente. – En employant trois fois de suite, le nom du héros, Ktésippos se moque sans doute des propos redondants et emphatiques de Hippothalès.

54. Cette expression qu'on retrouve par exemple dans le *Hippias mineur* et le *Gorgias*, exprime le mépris des jeunes sophistiqués pour les mythes et tout ce qui les entourait, en particulier les opinions et tournures qui leur étaient idoines.

55. Sôkratès trouve Hippothalès ridicule aussi, mais pour une autre raison que Ktésippos.

56. Hippothalès avoue donc qu'il écrit des poèmes et les met en musique, voire qu'il les chante à temps et à contretemps.

57. Sôkratès suggère que Hippothalès se ment.

au moyen de choses semblables, les choses que tu as dites et que tu as chantées seront un ornement pour toi et seront en réalité une louange en autant que tu as vaincu, parce que tu y es arrivé<sup>58</sup> avec ton bien-aimé. En revanche, s'il te fuit, plus tu auras agrandi les choses que tu as dites dans la louange au sujet de ton bien-aimé, en agrandissant [les choses], **[206a]** plus tu paraîtras ridicule<sup>59</sup>, du fait d'être privé de choses admirables et aussi bonnes<sup>60</sup>. Celui qui est sage en choses amoureuses, ami, ne loue pas l'aimé avant de l'avoir atteint, en se méfiant de ce qui résulte de l'avenir. Et en même temps, les admirables [enfants], lorsque quelqu'un les louent et vantent<sup>61</sup>, se gonflent en esprit et en arrogance<sup>62</sup>. Ne crois-tu pas ?  
— Moi[, je le crois], affirma-t-il.

---

58. *Étukhês*, en grec. – La Tukhê était la Fortune, soit une déesse qui présidait sur les aléas de l'existence, ou les contrôlait ou les incarnait.

59. Le poète et l'orateur agrandissent ou exagèrent ce qu'ils décrivent : c'est un de leurs moyens de base ; alors que le philosophe cherche à dire les choses telles qu'elles sont. En revanche, le processus de découverte de la vérité des choses sous la gouverne du philosophe est accompagné d'ordinaire d'une diminution des individus qui doivent avouer qu'ils ne savent pas ce qu'ils croyaient savoir. Ce *mépris* philosophique est pourtant séduisant. C'est là une double opposition qui sert de toile de fond à l'ensemble du dialogue. – Il est possible que Platôn, qui fait l'éloge de Sôkratês dans ses dialogues, se voit et se présente en faisant parler Sôkratês des discours de Hippothalês au sujet de Lusion.

60. L'expression *kalos kagathos* (soit *admirable et bon*) disait l'homme accompli, l'honnête homme, le *gentleman*.

61. *Auxêi*, en grec. Littéralement : les augmentent.

62. *Mégalauchias*, en grec. Littéralement : augmente en grandeur.

— Or plus ils sont plus arrogants, plus ils deviennent difficiles à capturer.

— C'est vraisemblable<sup>63</sup>.

— Comment te semblerait<sup>64</sup> être un chasseur si en chassant il effrayait la proie et la rendait plus difficile à capturer ?

— **[206b]** Il est clair qu'il serait faible.

— Et c'est un grand manque d'art<sup>65</sup> de ne pas charmer par des discours et aussi des chants [celui qu'on aime], mais de le rendre plus sauvage. N'est-ce pas en effet ?

— Il me le semble.

— Considère alors, Hippothalês, pour ne pas faire<sup>66</sup> que tu sois sujet à toutes ces choses en raison de ta poésie. Et moi, je crois que tu ne voudrais pas

---

63. *Éikos*, en grec. Littéralement : imaginable. L'*éikos* est une image, d'où le mot *icône*. Le verbe qui se forme à partir de cette racine *éikéin* sera traduit par *paraître*, mais l'adjectif *éikos* par *vraisemblable*. Il y a donc l'apparaître (*phainéthai*) et le paraître (*éikéin*). Comme il est possible que Platon, ou son personnage Sôkratês, veuille signaler quelque dimension de la discussion par ces deux mots, la traduction respecte les deux mots en rendant les mots grecs de façon à faire sentir l'opposition.

64. *Dokéi*, en grec. Le verbe *dokéin* est apparenté au mot *doxa*, opinion. Le verbe *dokéin* sera toujours rendu par *sembler*.

65. *Amousia*, en grec. Littéralement : manque de musique. Il s'agit sans doute d'un art, mais dans le contexte au lieu de dire *atékhnia* ou *amékhania*, Sôkratês parle de certains arts en particulier, ceux des Muses, soit la poésie et le chant.

66. Sôkratês joue avec les mots : la poésie, *poiêsin*, de Hippothalês peut faire, *poiêséis*, que le poète se nuise.

accorder<sup>67</sup> qu'un homme<sup>68</sup> qui fera qu'il se nuit [sera] un bon poète, alors qu'il est nuisible pour lui-même<sup>69</sup>.

— Non, par Zéus, affirma-t-il, il y aurait beaucoup de manque de raison<sup>70</sup>. Mais c'est pour **[206c]** cela, Sôkratês, que je te consulte, et, si tu as quelque autre chose [à me dire]<sup>71</sup>, conseille[-moi] quelque chose par lequel quelqu'un, en développant<sup>72</sup> un discours ou en faisant quelque chose, deviendrait plus ami<sup>73</sup> pour son bien-aimé. »

**[III.]** — Cela, affirmai-je, n'est pas facile à raconter, mais si tu voulais faire qu'il aille vers des discours avec

---

67. *Homologêsai* en grec. Littéralement : dire de même. Un parmi plusieurs, ce terme signifie l'accord qui existe entre deux personnes ou deux propositions.

68. *Anêr*, en grec. Le terme signifie l'adulte mâle ; il s'oppose à la femme, d'une part, et aux enfants et adolescents, d'autre part, et enfin aux esclaves. Voir Hérodote, *Enquête* IX.17.

69. La phrase de Sôkratês est alambiquée au possible, mais son sens est assez simple : quelqu'un qui se nuit en faisant de la poésie ne peut pas être un bon poète. Ce genre d'argument est employé dans le *Kharmidês* pour éliminer la troisième définition de la santé d'esprit ; il suppose que le possesseur d'un art vise toujours d'abord son propre avantage, ce que Sôkratês suggère être la visée de Hippothalês quand il poursuit Lusic et écrit pour lui des poèmes.

70. *Alogia*, en grec. Littéralement : manque de discours.

71. On devine que Hippothalês n'a pas l'intention de cesser de chanter la gloire de Lusic et qu'il n'avait pas appelé Sôkratês pour avoir des conseils amoureux. En revanche, il voudrait entendre Sôkratês dire autre chose, quelque chose qu'il pourrait vraiment faire, par exemple mieux chanter son bien-aimé.

72. *Dialêgoménos*, en grec. Participe du verbe *dialêgêsthai*, lequel est rendu ailleurs par *discuter*. Ici la redondance *logon dialêgoménos* exige une autre traduction, proposée ici.

73. *Prosphilês*, en grec. Littéralement : ami pour [quelqu'un].

moi, peut-être pourrais-je te montrer<sup>74</sup> ces choses dont il faut discuter<sup>75</sup> avec lui au lieu de ces choses dont ceux-ci<sup>76</sup> affirment qu'[il faut] dire et aussi chanter pour lui.

— Mais ce n'est pas difficile, affirma-t-il. Car si tu entres avec Ktésippos ici, et que tu discutes en t'assoyant, je crois que il s'approchera lui aussi ; car il aime plus que [les autres]<sup>77</sup> entendre [les discours], Sôkratês. **[206d]** Et en même temps, comme c'est la fête de Hérômês<sup>78</sup>, les jeunes hommes et aussi les enfants sont mêlés ensemble<sup>79</sup>. Il est l'intime<sup>80</sup> de

---

74. *Epidéixai*, en grec. Le verbe employé ici est celui des sophistes qui faisaient des démonstrations de leur talent.

75. *Dialégésthai*, en grec. Le verbe *dialégésthai* dit l'activité socratique typique, le dialogue : dialoguer, c'est échanger de part et d'autre (*dia*) des raisons ou des discours (*logoi*) sur différents sujets. – L'expression que Sôkratês vient d'utiliser, *poiêsai éis logous élthéin* (faire qu'il aille vers des discours), est une sorte de définition descriptive de ce qu'est dialoguer. – Ce verbe, *dialégésthai*, et les mots qui y ressemblent sont rendus par le mot *discuter* et ceux qui y ressemblent : un dialogue est une discussion.

76. Sôkratês ne dit pas qui sont ces gens. Il est probable qu'il veuille dire l'opinion commune : sa méthode philosophique est paradoxale, dans le sens fort du terme ; elle conduit à ce qui est à côté (*para*) de l'opinion (*doxa*).

77. *Diaphérontôs*, en grec. Voir la note 48.

78. *Hérmaia agousin*, en grec. Littéralement : ils font les Hérômês. Hérômês est un dieu du panthéon grec, le patron, entre autres, des liens entre les êtres humains et les êtres divins, mais aussi le patron du commerce et donc du mensonge. À la fin du dialogue, on rappellera ce détail.

79. *Anaméméigménoi én tautôi*, en grec. Littéralement : mêlés de nouveau en un seul. Comme par hasard, le terme qu'emploie Hippothalês peut signifier le commerce sexuel.

Ktésippos par son cousin Ménéxénos, car il arrive que Ménéxénos est son camarade<sup>81</sup>, le premier de tous<sup>82</sup>. Donc qu'il l'appelle s'il ne vient pas de lui-même.

— Il faut faire cela », repris-je.

Et en même temps prenant<sup>83</sup> **[206e]** Ktésippos j'avançaï<sup>84</sup> dans la palestre ; les autres étaient derrière nous. Puis, en entrant, là nous tombâmes<sup>85</sup> sur les enfants, qui avaient sacrifié et, comme les cérémonies étaient déjà pour ainsi dire finies, jouaient aux osselets et étaient tous en beaux habits<sup>86</sup>. La plupart jouaient<sup>87</sup> dehors dans la cour ; quelques autres jouaient à pair et impair dans un coin du vestiaire avec plusieurs osselets qu'ils prenaient dans de petites corbeilles ; d'autres les entouraient en les regardant ; parmi eux, il y avait Lusion. Et il se dressait<sup>88</sup> parmi **[207a]** les enfants et les jeunes hommes, couronné, et il était supérieur à l'œil, non seulement de par le fait d'être admirable comme le voulait sa réputation<sup>89</sup>, mais parce

---

80. *Sunêthês*, en grec. Littéralement : soit qui vit avec. Le terme a une connotation sexuelle.

81. *Hétairos*, en grec. Encore une mot qui rappelle la sexualité : une *hétairê* était une prostituée.

82. *Pantôn malista*, en grec. Littéralement : soit plus de tous.

83. Le terme grec pourrait signifier « prenant pour époux ».

84. Le terme grec pourrait signifier la pénétration sexuelle.

85. Un autre terme à connotation sexuelle.

86. *Kékosménous*, en grec. Ce verbe grec est à l'origine de notre mot *cosmos*.

87. *Épaizon*, en grec. Ce verbe a la même racine que *pais*, enfant, et *paidika*, bien-aimé.

88. Un autre terme à connotation sexuelle.

89. *Axios akousai*, en grec. Littéralement : digne d'être entendu.



qu'il était admirable et aussi bon<sup>90</sup>. Et nous, nous retirant<sup>91</sup> en face, nous nous assîmes, car là c'était tranquille, et nous nous mîmes à discuter un peu les uns avec les autres. Donc Lusion se retournait souvent pour nous considérer de près<sup>92</sup>, et il était clair qu'il désirait approcher<sup>93</sup>.

Pendant le temps qu'il était démuni<sup>94</sup> et hésitait à approcher<sup>95</sup> seul, alors Ménexénos **[207b]** entra, en jouant depuis la cour, et quand il eut aperçu Ktésippos et aussi moi, il vint s'asseoir à côté [de moi]. En le voyant, Lusion le suivit et s'assit à côté avec Ménexénos, et les autres s'approchèrent aussi. Et alors Hippothalès aussi, ayant vu que plusieurs s'établissaient<sup>96</sup>, vint se cacher derrière les autres, à un endroit où il croyait n'être pas vu de Lusion ; car il avait peur de l'irriter<sup>97</sup>, et en se tenant près il écoutait.

---

90. Comme il a été indiqué plus haut, ces deux termes quand ils sont mis ensemble disent l'excellence humaine, la condition honnêteté, le *gentleman*. Lusion est un *gentleman* en herbe et pas seulement un beau garçon.

91. Un autre terme à connotation sexuelle.

92. *Épiskopéito*, en grec.

93. Un autre terme à connotation sexuelle.

94. *Époréi*, en grec. Littéralement : être sans moyen. Le mot *aporia* qui vient de ce verbe signifie chez Platon et Aristotélès l'embarras intellectuel qui est souvent à la base d'une réflexion philosophique.

95. Un autre terme à connotation sexuelle.

96. C'est le verbe à la base du mot *épistémê* (science).

97. *Apékhthanoito*, en grec. Littéralement : causer sa haine.

Et moi, regardant vers Ménéxénos : « Ô fils de Démophôn <sup>98</sup>, [207c] repris-je, lequel de vous deux est le plus vieux ?

— Nous sommes en désaccord <sup>99</sup> là-dessus, affirma-t-il.

— Disputez-vous aussi lequel est le plus noble ? repris-je.

— Tout à fait, affirma-t-il.

— Et d'abord, hein <sup>100</sup>, pareillement lequel est le plus admirable ? » Ils se mirent à rire tous les deux ensemble <sup>101</sup>. « Je ne vous demanderai pas, affirmai-je, lequel est le plus riche ; car vous êtes amis ensemble, n'est-ce pas ?

— Tout à fait, affirmèrent-ils ensemble.

— [Tout est] commun entre amis, dit-on <sup>102</sup> ; de telle sorte qu'il n'y a pas du tout de distinction pour cela, si vous affirmez ensemble ce qui est vrai au sujet de l'amitié <sup>103</sup>. » Ils l'affirmèrent <sup>104</sup> bien ensemble.

---

98. Sôkratês ne nomme pas Ménéxénos en utilisant son prénom, mais en faisant allusion à celui de son père. Cela, comme il a été signalé plus tôt, est convenable étant donné l'âge de l'enfant. De plus, il est ainsi signalé que les deux garçons ont un autre point en commun : leurs pères ont des noms qui font allusion au peuple.  
99. *Amphibêtoumén*, en grec. – Le désaccord implique qu'il y a une dualité, d'où la particule *amphi* : il faut être deux pour s'opposer l'un à l'autre.

100. *Mên*, en grec. – C'est l'équivalent du *dê*. Voir la note 16.

101. Quand comme ici Sôkratês utilise le duel, cela sera indiqué par l'expression « ensemble ». Comme on emploie aussi le terme *amphô* qui insiste ici, on ajoute « tous les deux » : la dualité peut impliquer l'entente, car il faut être deux pour être d'accord.

102. Maxime qu'on fait remonter à un sage ou un autre, par exemple, à Puthagoras.

103. Il n'est pas clair si Sôkratês parle de ce qu'ils disent au sujet de l'amitié ou du fait qu'ils disent qu'ils sont amis.

**IV. [207d]** J'entreprenais de demander après cela lequel des deux était le plus juste et le plus sage<sup>105</sup>. Mais pendant ce temps quelqu'un en arrivant fit lever Ménexénos, en prétendant que le pédotribe<sup>106</sup> l'appelait; car il me semblait qu'il lui arrivait d'être responsable du sacrifice. Il partit donc.

Puis moi, je demandai à Lusic: « Est-ce que, Lusic<sup>107</sup>, repris-je, ton père et ta mère t'aiment d'amitié beaucoup.

— Tout à fait, reprit-il.

— Ils décideraient<sup>108</sup> donc que tu sois le plus heureux<sup>109</sup> possible.

---

104. *Sunéphatên*, en grec. La particule *sun* insiste encore une fois sur le communion des deux jeunes hommes. En somme, ils affirment ensemble (emploi du duel) ensemble (*sun*).

105. On devine que Sôkratês s'apprêtait à commencer un interrogatoire philosophique comme on voit dans l'*Éuthuphrôn* (sur la piété), dans le *Lakhês* (sur le courage) ou le *Kharmidês* (sur la santé d'esprit).

106. Comme le veut l'étymologie du mot, le pédotribe est un éducateur physique pour les enfants; c'était un esclave.

107. Contrairement à ce qu'il a fait pour Ménexénos, Sôkratês adresse Lusic par son nom. Encore une fois, personne ne l'a présenté à Sôkratês, mais cette fois l'interpellation de Sôkratês est un peu plus audacieuse: il n'y a personne de la famille de Lusic qui peut avoir servi d'intermédiaire. Cela est d'autant plus significatif que Sôkratês parle tout de suite des père et mère de Lusic et même de leur autorité sur lui.

108. *Boulointo*, en grec. Le verbe signifie à la fois *décider* et *vouloir*, mais suggère aussi *consulter*. Ainsi, l'instance décisionnelle de la cité athénienne s'appelait la *boulê*. — Pour distinguer ce verbe du verbe *éthélein* (vouloir), il est traduit par *décider*.

109. *Éudaimonéstaton*, en grec. C'est le superlatif de l'adjectif *éudaimonos*. Littéralement: ayant un bon démon, et donc heureux.

- **[207e]** En effet, comment non ?
- Mais te semble-t-il qu'est heureux l'être humain qui est esclave et aussi à qui il n'est possible de rien faire <sup>110</sup> de ce qu'il désire ?
- Non, par Zéus <sup>111</sup>, il ne me le semble pas, affirma-t-il.
- Donc, si ton père et ta mère t'aiment et désirent <sup>112</sup> que tu sois heureux, il est clair de toute manière qu'ils s'efforcent <sup>113</sup> à ce que tu sois heureux ?
- Comment non en effet ? affirma-t-il.
- Donc ils te laissent faire ce que tu décides [de faire], et ils ne te punissent en rien et n'empêchent pas que tu fasses ce que tu désires ?
- Oui <sup>114</sup>, par Zéus, [ils me punissent], Sôkratês, et ils m'empêchent bien de faire plusieurs choses.

---

110. *Poiên*, en grec. Littéralement : fabriquer. Mais dans ce contexte le terme signifie plutôt *faire* (ou *agir*) et sera traduit ainsi.

111. Zéus est le dieu de la justice : le jurement du jeune homme est bien choisi parce qu'il défend la justice des décisions de ses parents. Par contre, selon la mythologie grecque, le règne de Zéus a été rendu possible par une révolte familiale où la mère de Zéus protégea son fils contre les menées du père et soutint sa révolte contre lui.

112. *Épithumousin*, en grec. Littéralement : ont beaucoup à cœur. Le verbe a été employé un peu avant. – Il y a une nuance entre ce qu'on désire et ce qu'on décide ou veut (note 108). En tout cas, les termes grecs sont respectés dans la traduction. Et les deux termes jouent un rôle important dans la discussion à venir.

113. *Prothumountai*, en grec. Littéralement : ont le cœur porté vers. Le mot a de la parenté avec celui qui est rendu par *désirer* : on s'efforce quand on désire quelque chose.

114. La réponse de Lysis va contre la réponse que Sôkratês semblait prévoir, soit « Non, ils ne me punissent en rien et ne m'empêchent en rien ».

— Comment dis-tu ? repris-je. [Tout] en décidant que tu sois bienheureux <sup>115</sup>, **[208a]** ils t'empêchent de faire ce que tu décides ? Mais dis-moi ceci : si tu désirais monter sur un des chars de ton père en prenant les rênes, lorsqu'il y a une course, ne te laisseraient-ils pas faire, mais t'en empêcheraient-ils <sup>116</sup> ?

— Par Zéus, affirma-t-il, ils ne me laisseraient pas faire.

— Mais pourquoi ?

— Il y a un cocher qui prend un salaire de mon père.

— Comment dis-tu ? Ils se tournent vers un salarié <sup>117</sup> plutôt que vers toi pour faire ce qu'il décide avec les chevaux, et en plus **[208b]** ils lui promettent de l'argent pour cela ?

— Mais pourquoi <sup>118</sup> ? affirma-t-il.

— Mais, je crois qu'ils se tournent vers toi pour diriger l'attelage des mulets <sup>119</sup> et, si en prenant le fouet tu décidais de les frapper, ils laisseraient faire.

— Comment, reprit-il, [me] laisseraient-ils [faire] ?

---

115. *Makarion*, en grec. Différent de *éudaimonos* (note 109), ce terme s'applique plutôt au bonheur conçu comme un état de bien-être quasi divin.

116. La suggestion de Sôkratès est d'autant plus risible qu'il propose que Lysis s'engagerait dans une course de chevaux, pratique qui était bien dangereuse.

117. Ce salarié n'est pas un citoyen ; c'est probable un mêtèque, voire un ancien esclave.

118. La question de Lysis ne porte pas sur ce que font ses parents, mais sur la question de Sôkratès : il s'étonne de l'étonnement de son interlocuteur.

119. La gradation des exemples est comique : conduire des mulets est bien moins respectable, bien plus servile, que conduire des chevaux.

— Mais quoi ? repris-je, n'appartient-il à personne de les frapper ?

— Et certes, dit-il, le muletier.

— Qui est un esclave ou un [homme] libre ?

— Un esclave <sup>120</sup>, affirma-t-il.

— Et ils estiment plus, comme il paraît, un esclave que toi, leur fils, et ils se tournent [vers lui pour] leurs choses à eux plutôt que vers toi, et ils [lui] laissent faire ce qu'il décide, mais toi, **[208c]**, ils t'en empêchent ? Mais raconte-moi ceci encore. Te permettent-ils te commander <sup>121</sup> toi-même ou ne se tournent-ils pas vers toi pour cela ?

— Comment se tourneraient-ils [vers moi] ? affirma-t-il.

— Alors quelqu'un te commande-t-il ?

— Celui-ci <sup>122</sup>, le pédagogue <sup>123</sup>, affirma-t-il.

— N'est-il pas un esclave ?

---

120. Le statut d'esclave est inférieur à celui d'homme salarié.

121. *Arkhéin*, en grec. Le verbe *arkhéin* est ambigu : il signifie commencer ; mais il signifie aussi commander, car commander, c'est pour un Grec commencer quelque chose : commander, c'est initier une action. Ainsi la monarchie (*monarkhia*) est le commandement politique (*arkhê*) d'un seul (*monos*). – Le troisième exemple réduit encore plus le champ d'action libre de Lysis : non seulement il ne commande pas à des bêtes, mais il ne se dirige pas lui-même.

122. Lysis doit pointer vers l'esclave qui est visible et donc tout près de lui.

123. Comme le veut l'étymologie du mot, le pédagogue conduit l'enfant. En principe, le pédotribe (voir la note 106) est responsable du corps de l'enfant qui est à sa charge, alors que le pédagogue est responsable de son éducation et donc de son âme. À la fin du dialogue, les esclaves, sans doute les pédotribes et les pédagogues, interrompent la discussion entre Sôkratès et les deux jeunes et en résistant à plusieurs autres citoyens libres.

- Mais quoi ? [Il est] à nous <sup>124</sup>, affirma-t-il.
- N'est-ce pas terrible, repris-je, qu'en étant libre, on est commandé par un esclave ? Mais en faisant quoi, ton pédagogue te commande-t-il ?
- En me conduisant, affirma-t-il, chez l'enseignant <sup>125</sup>.
- Ne te commandent-ils pas eux aussi, les **[208d]** enseignants ?
- Tout à fait certes.
- Consciemment <sup>126</sup>, ton père établit sur toi bien des maîtres et des commandeurs. Mais lorsque tu vas à la maison auprès de ta mère, celle-ci, afin que tu sois bienheureux, permet-elle que tu fasses ce que tu décides de ses laines et de sa toile, quand elle tisse ? Car elle ne t'empêche pas certes de toucher un peu à sa spatule, ou à sa navette, ou à quelque autre des outils du travail de la laine ? »

---

124. Lysis ne répond pas : il faudrait qu'il avoue qu'il est l'esclave (ou le mulet) d'un esclave ; il s'en tire en signalant que l'esclave appartient à la maisonnée, à sa maisonnée, et donc qu'il lui appartient, à lui et à sa famille.

125. *Didaskalou*, en grec. Cet esclave était chargé d'instruire les enfants pour qu'ils apprennent à lire et à écrire, par exemple. C'est la troisième fois, voire la quatrième fois, que les esclaves sont présentés comme des maîtres, voire des maîtres de Lysis, qui ne commanderait à rien.

126. *Ekôn*, en grec. Les mots *ékôn* et *akôn* s'opposent, parce que la particule privative *a* nie ce qui est affirmé dans le premier terme. On les traduit d'ordinaire par *volontairement* et *involontairement*. Mais la deuxième partie de chaque mot souligne plutôt la dimension consciente de l'acte volontaire : un acte inconscient ne peut pas être volontaire. Voilà pourquoi, contre la décision de la plupart des traducteurs, on rend ici *ékôn* par *consciemment*, et *akôn* par *inconsciemment*.

Et en riant, il affirma : « Par Zéus, **[208e]** Sôkratês ; non seulement elle [m'en] empêche, mais aussi elle me frapperait <sup>127</sup>, si j'y touchais.

— Par Hêraklês, repris-je, n'as-tu pas commis quelque injustice contre ton père ou ta mère ?

— Par Zéus <sup>128</sup>, pas moi, affirma-t-il.

— **[V.]** Mais contre quoi [en ont-ils pour qu]'ils t'empêchent ainsi, terriblement, d'être heureux et de faire ce que tu décides, et t'élèvent-ils <sup>129</sup> toujours tout le jour en étant esclave et, en un mot <sup>130</sup>, en faisant presque rien de ce que tu désires ? De telle sorte que, comme il paraît, rien de tant de richesses <sup>131</sup> ne t'est avantageux, mais tous **[209a]** commandent plus que

---

127. *Tuptoimên*, en grec. C'est le même verbe que celui employé plus haut quand il était question de frapper des mules (208b).

128. La suite des jurements est intéressante : Lusi continue de jurer par Zéus le dieu de la justice ; et Sôkratês pose la question de la justice des parents de Lusi, qui se défend en jurant par Zéus qu'il n'a fait aucune injustice. Or Sôkratês pour sa part jure par Hêraklês, un héros humain : fils de Zéus, qui est le père de tous les dieux, Hêraklês a été maltraité par Hêra, l'épouse de Zéus, laquelle était jalouse de cet enfant né d'une autre femme : la mère de Lusi se comporte comme Hêra envers Hêraklês. Les mauvais traitements de Hêra constituent les travaux de Hêraklês, qui lui méritèrent de devenir un dieu. En revanche, rappelons-le, Hêraklês, comme Odusséus, sont présentés par Sôkratês (ou Platôn) comme des images des efforts et de l'intelligence habile du philosophe.

129. *Tréphousi*, en grec. Littéralement : nourrissent.

130. *Éni logôi*, en grec.

131. *Khrêmatôn*, en grec. Littéralement : ustensiles. Avoir des ustensiles (*khrêmata*), avoir des affaires (*pragmata*), avoir des possessions (*ktêmata*), en somme, avoir des choses (ces trois mots servent pour dire *choses*), c'est avoir des richesses.



toi, et [même si tu] es bien né de corps, un autre te gouverne et te soigne<sup>132</sup> ; mais toi, tu ne commandes rien, Lusic, ni ne fais rien de ce que tu désires.

— C'est que, affirma-t-il, je n'ai pas l'âge, Sôkratês.

— Cela t'en empêcherait pas, fils de Dêmokratês, puisqu'il y a, je crois, certaines choses qu'et ton père et ta mère te confient et n'attendent pas que tu aies l'âge. Car, quand ils veulent que quelqu'un leur lise ou écrive [quelque chose], c'est toi, je crois, moi, **[209b]** avant les [autres] de la maison, qu'ils engagent<sup>133</sup>, n'est-ce pas ?

— Tout à fait, affirma-t-il.

— Ici t'appartient-il d'écrire la première des lettres et la deuxième, comme tu décides ? Et semblablement, il t'appartient de lire [comme tu le décides]. Et lorsque tu prends ta lyre, je crois, ni ton père ni ta mère ne t'empêchent de tendre et aussi de relâcher des cordes, celle que tu décides, ni de la pincer ou de la frapper avec le plectre. Est-ce qu'ils [t'en] empêchent ?

— Non, assurément.

— Quel peut bien être, Lusic, la cause pour laquelle ici **[209c]** ils ne [t'en] empêchent pas [comme] nous disions qu'ils [t'en] empêchent dans les cas de tantôt ?

---

132. Les deux verbes ont des connotations agricoles : en tenant compte de *tréphousi* et *tuptoimên* employés plus haut, par ces différents verbes, Lusic est présenté comme une bête, comme un veau ou un agneau, voir un mulet.

133. Si on prend la remarque de Sôkratês à la lettre, il semble que Lusic soit le seul de la maisonnée qui sache écrire et jouer d'un instrument. Cela suggère que la famille de Lusic, quoique honorable, n'est pas de la plus haute classe. De plus, cela soulignerait encore plus comment le savoir est source d'un pouvoir et d'une autorité indépendante de la tradition et de l'autorité paternelle.

— Parce que, je crois, je sais de science celles-ci, affirma-t-il, mais non celles-là.

— Soit, repris-je, excellent [homme]. Ce n'est donc pas l'âge que ton père attend pour te confier toutes [ses affaires], mais le jour où il conclura<sup>134</sup> que tu es plus réfléchi<sup>135</sup> que lui, ce jour-là il te confiera et lui et ce qui est à lui.

— Moi, je le crois, affirma-t-il.

— Soit, repris-je. Mais quoi? La limite<sup>136</sup> de ton voisin n'est-elle pas comme celle de ton père à ton égard à toi? **[209d]** Crois-tu qu'il te confiera de gérer sa maison<sup>137</sup>, quand il conclut que tu réfléchis mieux que lui, ou qu'il s'en chargera<sup>138</sup>?

— Je crois qu'il m'[en] chargera.

---

134. *Hêgêsêtai*, en grec. Le verbe signifie *diriger*, ou, comme ici, *tenir à un avis*. – Il y a ici un jeu de mots : il est question de l'avis du père de Lysis, mais aussi du fait que l'un peut diriger l'autre, ou l'autre l'un.

135. *Béltion phronéin*, en grec. Littéralement : réfléchit mieux.

136. Le terme est justifié si on insiste sur la limite entre une attitude et une autre. En tout cas, *horos* est un terme concret : *horos* est la limite entre un terrain et un autre, ce qui convient au contexte où on parle de patrimoines et de possessions et donc de limites.

137. La maison (*oikia*) est la partie principale du ménage (*oikos*) et donc de la propriété d'un homme. L'art du ménage (*oikonomia*), ou l'art de faire la loi (*nomos*) dans la maison (*oikos*), est l'art du *ménageur*, ou *manager* en anglais, d'où le verbe *oikonoméin* employé ici et traduit par *gérer*.

138. *Épistatêséin*, en grec. Le verbe signifie *diriger*, comme le *hêgêsêtai*. – Il y a sans doute ici aussi un jeu de mots : le verbe rappelle épistémê (science). De plus, le verbe avait un sens politique : il disait l'activité de l'épistate qui était responsable de la boulé, ou de l'assemblée principale de la ville d'Athènes.

— Mais quoi? Crois-tu que les Athéniens ne te chargeront pas ce qui est à eux, quand ils percevront que tu réfléchis assez?

— Moi, je le crois.

— Devant Zéus<sup>139</sup>, repris-je, que [fera] le grand roi<sup>140</sup>? Est-ce plutôt à son fils aîné, à qui le commandement de l'Asie adviendra, qu'il confiera d'ajouter aux viandes que l'on cuit ce qu'il veut ajouter **[209e]** dans la soupe, ou à nous, si, nous rendant auprès de lui, nous lui démontrons que nous réfléchissons plus admirablement que son fils au sujet de la préparation de la nourriture?

— Il est clair que [ce serait] à nous, affirma-t-il.

— Il ne lui permettrait pas d'ajouter le moindre chose; mais nous, si nous voulions prendre le sel à poignées, il permettrait que [nous l']ajoutions.

— Comment non en effet.

— Quoi? Mais si son fils était malade des yeux, lui permettrait-il de se toucher les yeux **[210a]**, en concluant qu'il n'est pas médecin, ou [l'en] empêcherait-il?

— Il l'en empêcherait.

---

139. Ce jurement n'est pas tout à fait le même que « par Zéus ». D'abord parce qu'il appartient plutôt à la poésie qu'à la vie quotidienne: il gagne donc une certaine solennité. Ensuite parce « par Zéus » prend Zéus à témoin, comme pour lui demander d'agir, alors que « devant Zéus » place les interlocuteurs sous le regard de Zéus, le dieu de la justice. Ce genre de jeu entre les jurements est constant chez le Sôkratès de Platon. – Par ailleurs, l'empereur perse est assez semblable à Zéus, le premier des dieux et le maître du monde.

140. C'est-à-dire l'empereur perse. Pour les Grecs, il était l'image du pouvoir absolu.

— Mais nous, s'il supposait que nous étions médecins, je crois que si, lui ouvrant les yeux, nous décidions d'y jeter de la cendre, il ne l'empêcherait pas, en concluant que nous réfléchissions correctement.

— Tu dis vrai.

— Plutôt qu'à lui et à son fils, ne nous confierait-il pas toutes choses au sujet desquelles il lui semblerait que nous sommes les plus sages <sup>141</sup> ?

— C'est nécessaire, Sôkratês, affirma-t-il.

**[VI.]** — Est-ce ainsi, ami Lusi? repris-je. **[210b]** Si nous devenons réfléchis en ces choses, tous, Grecs et aussi Barbares, et hommes et femmes, nous chargeront [de ce qu'ils ont], et nous ferons en ces choses ce que nous déciderons, et aussi personne ne nous fera obstacle consciemment, mais nous serons libres en ces choses, et nous commanderons les autres, et ces choses seront à nous, car nous en profiterons <sup>142</sup>. Mais pour les choses dont nous ne possédons pas l'esprit <sup>143</sup>, pour elles quelqu'un ne nous chargera pas de faire ce qu'il nous [en] semble, mais tous nous feront obstacle **[210c]**, en autant qu'ils le pourront, non seulement les

---

141. Sôkratês laisse entendre que le savoir éventuel de Lusi lui mériterait le pouvoir politique le plus grand, soit non seulement le pouvoir sur les ménages, ni même sur la cité, mais le contrôle pour ainsi dire tyrannique de l'empire perse, en plus de celui de toute la Grèce. Sôkratês fait le même sorte de suggestion dans l'*Alkibiadês premier* (119a et ss). C'est même une partie de sa rhétorique ordinaire: l'ambition politique implique sans le savoir peut-être, la philosophie, soit la réflexion sur les questions essentielles de la vie.

142. Comme enivré par les horizons qu'il ouvre ainsi, Sôkratês entasse les propositions répétitives.

143. *Noun*, en grec.

étrangers, mais aussi notre père et notre mère et s'il y a quelque chose qui soit plus familier<sup>144</sup>, et en ces choses nous serons soumis à d'autres, et aussi il y a aura de l'aliénation ; car rien ne [nous] profitera<sup>145</sup>. Proclames-tu avec d'autres<sup>146</sup> qu'il en est ainsi ?

— Je le proclame avec d'autres.

— Donc en ces choses où nous sommes inutiles, serons-nous amis, et quelqu'un nous aimera-t-il d'amitié ?

— Non, assurément, affirma-t-il.

— Donc maintenant ni ton père ne t'aimera d'amitié, ni l'un n'aimera d'amitié un autre, par rapport aux choses où il est inutile ?

— Il ne paraît pas **[210d]**, affirma-t-il.

— Si donc tu deviens sage<sup>147</sup>, enfant<sup>148</sup>, tous seront tes amis et tous seront tes familiers<sup>149</sup>. Car tu seras utile et

---

144. *Oikéotéron*, en grec. Littéralement : plus propre à sa maison. Sôkratês ne dit pas ce qu'est ce familier plus proche de soi que les parents. Étant donné le thème du dialogue, il est possible qu'il pointe vers les amis. Mais le mot est au neutre : il est probable qu'il ne parle pas d'un être humain. Reste à savoir alors ce qui peut être plus familier à une personne que ses parents, voire ses amis. Le mot *oikéios* reviendra à la fin du dialogue ; il sera alors rapproché, et opposé, à *homoios*, soit semblable.

145. Sôkratês a inversé les thèses et entasse cette fois les propositions négatives.

146. *Sugkhoréin*, en grec. Littéralement : chanter ensemble avec le chœur. Comme le verbe *homolégéin*, celui-ci suggère une entente, une unité : mais *sugkhoréin* suggère une unité plus large et plus sentie.

147. *Sophos*, en grec. Les noms de la sagesse (*sophia*) et de la qualité qui vient avec elle (*sophos*), se trouve dans les mots *philosophia* (*philosophie*) et *philosophos* (*philosophe*). La *sophia* est une excellence intellectuelle générale presque aussi difficile à

bon. Sinon, personne d'autre ne sera ton ami, ni ton père, ni ta mère, ni tes familiers<sup>150</sup>. Est-il donc convenable<sup>151</sup>, Lusion, de se penser grand en ces choses en lesquelles quelqu'un ne réfléchit pas<sup>152</sup>.

— Et comment cela se pourrait-il ? affirma-t-il.

— Donc si toi, tu as besoin d'un enseignant, c'est que tu ne réfléchis pas<sup>153</sup>.

— [C'est] vrai.

— Tu n'es donc pas fier<sup>154</sup>, si tu es encore irréflechi<sup>155</sup>.

---

définir que la santé d'esprit (*sôphrosunê*), avec laquelle on l'identifie souvent.

148. Sôkratês semble reconnaître que Lusion est devenu son enfant. Sous peu, il s'adressera de la même façon aux deux jeunes. Cette appellation est peut-être significative étant donné le contexte qui traite tant de la famille et de la relation entre un père et son fils.

149. Tantôt on pouvait être le familier de quelqu'un sans avoir de savoir et donc sans avoir le *droit* de le diriger ; cette fois, la sagesse qui donne le *droit* de diriger semble être la cause de ce rapprochement qu'on appelle la familiarité.

150. En somme, sans la sagesse, les familiers, selon le bon sens ou les coutumes de la cité ou la première nature, ne seront pas des familiers de fait ; avec la sagesse, même les non-familiers selon le bon sens deviendront des familiers en fait, ou du moins en droit.

— Depuis, un moment, l'argumentation de Sôkratês (que le jeune homme accepte tout à fait) présente comme sûrs des éventualités qui ne se voient pour ainsi dire jamais.

151. *Oion*, en grec. Littéralement : tel, et donc tel qu'il devrait être.

152. Sôkratês joue avec les mots : penser grand, ou être orgueilleux, se dit *méga phronéin* en grec, et ne pas réfléchir se dit *mêpô phronéin*.

153. La phrase alambiquée signifie sans doute que l'ignorance de Lusion et son statut d'élève sont liés.

154. *Mégalophrôn*, en grec. Littéralement : se penser grand.

— Par Zéus, Sôkratês, affirma-t-il, il ne me le semble pas. »

**[VII. 210e]** Et en l’entendant, moi, je regardai vers Hippothalês : un peu plus et je faisais une erreur ; car il me vint [à l’idée] de raconter qu’« il faut, Hipposthalês, discuter ainsi avec un bien-aimé, en [le] rabaisant et [le] restreignant, mais pas, comme toi, en [le] gonflant et en [le] gâtant. » Donc en le voyant agoniser et se troubler de ce qui avait été dit<sup>156</sup>, je me ressouvins<sup>157</sup> qu’en étant près, il voulait être caché de Lusic. Je me ressaisis donc, et **[211a]** je retins mon discours. Et à ce moment, Ménéxénos vint de nouveau et s’assit près de Lusic, là d’où il était parti.

Donc, en jouant et amicalement<sup>158</sup>, en me le disant tout bas en cachette de Ménéxénos, Lusic affirma : « Sôkratês, ce que tu me dis, raconte-le aussi à Ménéxénos. »

Et moi, je lui racontai : « Toi, tu lui parleras<sup>159</sup> de ces choses toi-même, Lusic, car tu [y] as tout à fait appliqué ton esprit.

---

155. *Aphrôn*, en grec. Littéralement : ne réfléchissant pas. Un autre jeu de mots fait à partir du verbe *phronéin*.

156. Il est possible que Hippothalês blémit cette fois plutôt que de rougir. Quoi qu’il en soit, Sôkratês prétend comprendre ce qui se passe en lui en notant la transformation de ses traits.

157. *Anémnêsthên*, en grec. C’est le verbe que Platôn utilise pour dire sa célèbre théorie de la réminiscence. – Il réapparaît sous peu dans un contexte plus philosophique.

158. *Paidikôs kai philikôs*, en grec. Littéralement : à la manière d’un enfant (ou amant) et d’un ami. Les thèmes du dialogue (l’éducation, l’esclavage, l’amour et l’amitié) se retrouvent dans ces deux adverbes.

159. *Éreis*, en grec. Un autre verbe qui dit la parole humaine.

- Tout à fait oui, affirma-t-il.
- Efforce-toi donc, repris-je, de t'en ressouvenir **[211b]** bien, afin de lui raconter tout cela nettement; si quelque chose se cache [à toi], tu me le redemanderas de nouveau tout de suite, lorsque tu me rencontreras.
- Je le ferai tout à fait fortement, Sôkratês, affirma-t-il, sache-le bien. Mais dis-lui quelque chose d'autre, afin que je [vous] écoute<sup>160</sup>, moi aussi, jusqu'à ce qu'il soit l'heure de rentrer à la maison<sup>161</sup>.
- Mais il faut faire cela, repris-je, puisque toi, tu le commandes<sup>162</sup>. Mais vois à me secourir, si Ménexénos entreprend de me réfuter. Ne sais-tu pas qu'il est réfutateur<sup>163</sup> ?
- Oui, par Zéus, affirma-t-il, fortement; et c'est pour cela que je veux **[211c]** que tu discutes avec lui.
- Pour que, repris-je, je devienne ridicule ?

---

160. Contrairement à ce qui est suggéré ici, Lysis ne restera pas hors de la discussion : il ne se satisfera pas d'écouter.

161. Allusion à la contrainte paternelle qui se manifesterà à la fin du dialogue.

162. *Kéleusis*, en grec. – La question du pouvoir apparaissait lorsqu'il était question des ordres des parents, des esclaves et du roi de Perse. Le pouvoir de Lysis sur Sôkratês n'est pas fondé sur le savoir ni sur la politique ou l'autorité parentale, mais sans doute sur le charme de sa personne, que Sôkratês trouve irrésistible. Son pouvoir est-il légitime ? Est-il plus légitime que le pouvoir fondé sur le savoir ? Voir *Kharmidês* 154d-155a.

163. *Êristikos*, en grec. – Le terme faisait référence au moins un peu à la pratique des sophistes, qui réfutaient en public les gens pour prouver leur force intellectuelle à eux et disposer les autres à payer leurs leçons. D'où vient que Sôkratês connaisse si bien Ménexénos ? En tout cas, c'est une autre indication qu'il n'est pas inconnu de Sôkratês.



— Non, par Zeus, affirma-t-il, mais pour que tu le punisses.

— D'où [prendre ce qu'il faut]? repris-je, ce n'est pas facile, car c'est un être humain <sup>164</sup> redoutable, un élève de Ktésippos ; voici Ktésippos lui-même <sup>165</sup>. Ne le vois-tu pas ?

— Ne te soucie de personne, Sôkratês, affirma-t-il, mais va, discute avec lui.

— Il faut discuter <sup>166</sup>», repris-je.

**[VIII.]** Tandis que nous nous disions ces choses, Ktésippos affirma : « Qu'avez-vous à vous régaler

---

164. *Anthrôpos*, en grec. Il y a une distinction à faire entre l'*anêr*, l'homme, le mâle, l'adulte, le citoyen et l'*anthrôpos*, l'humain qui inclut en principe les Barbares, les femmes, les enfants et les esclaves. Voir la note 68.

165. Cet échange sert à souligner au moins deux points. Il s'est établi une alliance secrète entre Sôkratês et Lusic contre Ktésippos et Ménexénos, ce qui au fond produit, ou entretient, une division entre les deux jeunes amis. Il est possible que Lusic se soit senti laissé pour compte par Ménexénos en raison de sa proximité avec Ktésippos ; il a ainsi l'occasion de se trouver à son tour un adulte comme appui. Du fait même, Sôkratês se rapproche de Lusic, au mépris des intérêts de Hippothalês. Ensuite, cet échange rappelle le dialogue *Kharmidês*, où le jeune homme que questionne Sôkratês est présenté comme un élève d'un autre, un autre que Sôkratês vise à travers le jeune homme avec qui il discute. En tout cas, on devine que Ménexénos est devenu réfuteur et terrible en partie au moins du fait d'un enseignement de Ktésippos. Or Sôkratês est lui aussi un réfuteur habile, comme on le verra sous peu. C'est ce que Lusic devine ou sait déjà.

166. La répétition du verbe signale l'insistance de Lusic et la soumission de Sôkratês.

ensemble [et] seuls, sans nous **[211d]** faire part<sup>167</sup> de [vos] discours ?

— Eh bien, repris-je, il faut en faire part. Car celui-ci n'a pas enseigné quelque chose que je lui disais<sup>168</sup> ; mais il affirme croire que Ménéxénos le sait, et il me commande de le lui demander.

— Pourquoi, reprit-il, ne [le] demandes-tu pas ?

— Je le demanderai, repris-je. Et raconte-moi, Ménéxénos, [ce que tu sais] au sujet de ce que je te demanderai<sup>169</sup>. Car il arrive qu'il y a une possession que je désire depuis mon enfance ; comme l'un poursuit une chose<sup>170</sup> [, l'autre en poursuit une autre] ; car l'un désire posséder des chevaux<sup>171</sup>, **[211e]** l'autre des chiens, un autre de l'or, un autre [encore] des honneurs. Moi, je demeure serein<sup>172</sup> devant ces choses ;

---

167. Le verbe employé suggère qu'il y a des mets à partager.

168. Façon alambiquée de dire que Sôkratês lui avait posé une question et que Lûsis n'avait pas répondu.

169. Encore une fois, la répétition du verbe est significative. Cette fois on sent que c'est Ktêsippos qui a insisté et que Sôkratês le souligne : Sôkratês entreprend une discussion avec Ménéxénos pour ainsi dire malgré lui et à la demande de Ktêsippos. La raison de cette insistance et au fond la relation entre Ktêsippos et Ménéxénos sont ainsi présentées. Or on ne peut penser à Ktêsippos sans penser à Hippothalês, dont on ne parlera plus dans le dialogue si ce n'est à la toute fin.

170. *Allos allou*, en grec. Littéralement : l'autre [désire] un autre.

171. Il est possible que Sôkratês fait allusion à Hippothalês, dont le nom renvoie aux chevaux, et à Ktêsippos, dont le nom suggère qu'il est propriétaire de chevaux. Si l'ami est comme le cheval, l'un, Ktêsippos, est proche de Ménéxénos, alors que l'autre, Hippothalês, voudrait être l'ami ou l'amant de Lûsis.

172. *Praiôs êkhô*, en grec. Littéralement : que je me comporte sereinement. Cette tournure, le verbe *avoir* accompagné d'un

mais je suis tout à fait amoureux de la possession d'un ami<sup>173</sup>, et je voudrais<sup>174</sup> pour moi posséder un bon ami plutôt que de posséder la meilleure caille du monde<sup>175</sup> ou le [meilleur] coq, et même, par Zeus, moi, plus que le [meilleur] cheval et aussi le [meilleur] chien. Je crois même, par le chien<sup>176</sup>, que j'aimerais beaucoup mieux posséder un ami que l'or de Daréios<sup>177</sup>, plus même que Daréios lui-même, tant je suis, moi, quelqu'un qui est amateur de camarades<sup>178</sup>. Donc en vous **[212a]** voyant,

---

adverbe, est employé plusieurs fois durant le dialogue ; elle est toujours traduite par le verbe *être* accompagné d'un adjectif.

173. Sôkratês reprend donc le thème qu'il abordait tantôt avec Ménexênos, celui de l'amitié : il faut donc pour ainsi dire disparaître le thème du savoir qu'il a exploré avec Lysis.

174. Pour être conforme à la traduction précédente et suivante, il aurait fallu écrire : déciderais, puisque c'est le verbe *boulomai*.

175. *En anthrôpois*, en grec. Littéralement : parmi les êtres humains.

176. Jurement comique, qu'affectionnait Sôkratês. Or il vient de mentionner la possession de chiens.

177. Daréios I fut un roi perse ; c'est sous son règne qu'eut lieu la première invasion de la Grèce. La pièce d'or perse, la darique, semble avoir été nommée à partir de lui. Mais à cette époque, celle du dialogue, il est possible que Sôkratês se réfère plutôt à Daréios II, qui régnait alors (en supposant que le dialogue se situe à la fin de la guerre du Péloponnèse).

178. *Philétairos*, en grec. Le mot semble avoir été inventé par Platon. Il est composé selon le modèle d'autres mots grec comme *philosophos* et *philotimos*. Il probable que Sôkratês joue avec les mots encore ici : après avoir dit qu'il est amoureux de l'amitié, il se dit ami (*philos*), ou amateur, de camarades (*hétairos*) ; en même temps, il fait sentir qu'il y a différentes sortes d'affections humaines, et on trouve en quelques phrases cinq ou six mots qui disent ces niveaux au moyen de mots différents qui sont presque des synonymes.

toi et aussi Lysis, je suis surpris, et je vous dis heureux parce que, en étant jeunes comme vous l'êtes, vous êtes capables ensemble de posséder tôt et facilement cette possession<sup>179</sup>, et que toi, tu as possédé si vite et si bien cet ami-là, et lui cet ami-ci. Mais moi, je suis si loin d'une possession que je ne sais même pas de quelle manière quelqu'un devient l'ami d'un autre<sup>180</sup>. Mais je veux te demander [ce qui en est de] ces choses dont tu as l'expérience<sup>181</sup>.

**[IX.]** Et raconte-moi : quand quelqu'un aime d'amitié un autre, lequel **[212b]** devient l'ami de l'autre ? Celui qui aime d'amitié le devient-il de celui qui est aimé d'amitié, ou celui qui est aimé d'amitié de celui qui aime d'amitié ? Ou n'y a-t-il aucune distinction ?

— Il n'y a aucune distinction, me semble-t-il, affirma-t-il<sup>182</sup>.

— Comment dis-tu ? repris-je. Les deux deviennent amis l'un de l'autre, si l'un seulement aime d'amitié l'autre ?

---

179. Sôkratês suggère donc qu'il n'a pas d'ami. Pourtant à la fin, il dira être un ami de Lysis et de Ménexénos.

180. Ce n'est pas la question typique de Sôkratês, soit la question *ti esti*, qu'est-ce que c'est. Mais de ce « comment devient-on l'ami de quelqu'un », on passe promptement, mais implicitement, à « qu'est-ce qu'un ami ? » Il n'en reste pas moins que la différence entre les deux questions est significative et peut être importante pour interpréter le dialogue.

181. Comme dans le *Kharmidês*, par exemple, Sôkratês suppose que l'expérience de quelque chose produit une certaine opinion de cette chose dans l'esprit de celui qui a acquis cette expérience, ou encore que le désir de quelque chose en suppose l'opinion, et l'évaluation, fixée dans l'esprit de celui qui le désire.

182. C'est une première hypothèse.

— Il me le semble, affirma-t-il.

— Mais quoi! N'y a-t-il pas [le cas] de celui qui aime d'amitié qui n'est pas aimé d'amitié en retour par celui qu'il aime d'amitié?

— Il y a [ce cas].

— Mais quoi! N'y a-t-il pas aussi [le cas] de celui qui aime d'amitié qui est haï<sup>183</sup>. Est-il possible que parfois les amoureux semblent souffrir pour leur bien-aimé? Car **[212c]** tout en aimant d'amitié autant qu'il est possible, les uns<sup>184</sup> croient ne pas être aimés d'amitié en retour, les autres<sup>185</sup> être haïs. Cela ne te semble-t-il pas vrai?

— Fortement vrai, affirma-t-il.

— Donc en tel cas, repris-je, l'un n'aime-t-il pas d'amitié, l'autre n'est-il pas aimé d'amitié?

— Oui.

— Alors lequel d'eux est l'ami? est-ce celui qui aime d'amitié celui qui est aimé d'amitié, même s'il n'est pas aimé d'amitié en retour et même est haï, ou l'aimé d'amitié par celui qui aime d'amitié? Ou aucun n'est-il en un tel cas l'ami d'aucun, si les deux ne s'aiment pas d'amitié l'un l'autre?

---

183. *Miséisthai*, en grec. Ce verbe grec se retrouve dans des mots français comme *misogyne* et *misanthrope*.

184. *Hoi mén*, en grec. – Cette formule, un pronom avec *mén*, qui permet d'opposer un groupe à un autre, sera toujours rendue, comme ici, par « les uns ».

185. *Hoi dé*, en grec. – Cette formule, un pronom avec *dé*, sera toujours rendue, comme ici, par « les autres ».

— Il paraît donc **[212d]** qu’il est ainsi <sup>186</sup>.

— Il nous semble donc autrement qu’il semblait en premier. Car alors [nous avons dit que], si l’un aimait d’amitié, les deux étaient amis ; maintenant, si les deux n’aiment pas d’amitié, [nous disons qu’] aucun d’eux n’est ami <sup>187</sup>.

— Il y a risque <sup>188</sup>, affirma-t-il.

— Donc en n’aimant pas du tout d’amitié en retour, on n’est pas ami de celui qui aime d’amitié.

— Il ne paraît pas.

— Alors ils ne sont pas amis des chevaux <sup>189</sup> ceux que les chevaux n’aiment pas d’amitié en retour, non plus qu’ils ne sont amis des cailles, ou ami des chiens, et amis du vin, et amis de la gymnastique, et amis de la sagesse, si la sagesse ne les aime pas d’amitié en retour. Ou bien chacun d’eux aime-t-il d’amitié ces choses **[212e]**, tout en n’étant pas amis, mais mentait le poète, [celui qui disait] : “Heureux qui a pour amis

---

186. Soit, il paraît que c’est la dernière hypothèse qui est la bonne : pour qu’il y ait amitié, il faut que l’affection soit réciproque.

187. C’est donc une deuxième hypothèse.

188. La réaction de Ménexénos fait comprendre qu’il se sent mal de s’être contredit, ou encore qu’il est réticent à passer à une position semblable. D’une façon ou de l’autre, son adhésion n’est pas entière.

189. Sôkratês exploite un tour de la langue grecque par lequel les amateurs de quelque chose (par exemple de la gymnastique ou de la sagesse) était dit son ami : ils sont respectivement le *philogumnastos* et le *philosophos*. De ce fait, les cas des chevaux revient dans la discussion.

ses enfants et aussi des chevaux solipèdes et des chiens de chasse, et un hôte<sup>190</sup> à l'étranger<sup>191</sup>. ”

— Il ne me le semble pas<sup>192</sup>, reprit-il.

— Mais te semble-t-il qu'il dit vrai ?

— Oui.

— Comme il paraît, Ménexénos, donc s'il aime, s'il haït, l'aimé d'amitié est-il l'ami de celui qui aime d'amitié ? Il est possible aussi que les enfants nouveau-nés qui n'aiment pas d'amitié encore, ou qui **[213a]** haïssent même quand ils sont corrigés par leur mère ou leur père, en même temps où ils les haïssent, sont les plus aimés de leurs parents, plus que toute chose<sup>193</sup>.

— Il me semble, affirma-t-il, qu'il en est ainsi.

— Donc à partir de ce discours, celui qui aime d'amitié n'est pas l'ami, mais celui qui est aimé d'amitié<sup>194</sup>.

— Il paraît.

---

190. *Xénos*, en grec. Un *xénos* est à la fois un hôte, soit un étranger qu'on reçoit chez soi comme un ami, soit un étranger justement, et un citoyen d'une autre cité et donc en principe un ennemi. Le nom de Ménexénos contient une allusion à cette situation : Ménexénos signifie *xénos durable*.

191. Le poète est Solôn, un poète législateur d'Athènes.

192. Ménexénos ne peut pas admettre que la phrase de Solôn soit fautive ; la conséquence en est qu'il n'a pas dit vrai en admettant la seconde hypothèse. Ce qu'il avoue à demi mot Sôkratès exigera qu'il reconnaisse en toutes lettres.

193. Cette phrase fait allusion à la discussion précédente avec Lysis. Mais on avait conclu alors que les parents ne peuvent pas aimer un enfant ignorant, comme le sont tous les enfants. La position hyperbolique de tantôt est abandonnée ici pour une position plus conforme au bon sens.

194. C'est donc une troisième hypothèse.

— Et donc, celui qui est haï est l'ennemi, ce n'est pas celui qui hait ?

— Il apparaît<sup>195</sup>.

— Donc beaucoup [de gens] sont aimés d'amitié par leurs ennemis mais sont haïs par leurs amis, et **[213b]** sont les amis de leurs ennemis, mais les ennemis de leurs amis, si celui qui est aimé d'amitié est l'ami, mais non celui qui aime d'amitié. Et pourtant, je crois que c'est une bien trop grande absence de raison<sup>196</sup>, mon camarade ami<sup>197</sup>, et il est impossible que [quelqu'un] soit l'ennemi d'un ami et l'ami d'un ennemi<sup>198</sup>.

— Tu parais dire vrai, Sôkratês, affirma-t-il.

— Donc si c'est impossible, celui qui aime d'amitié doit être l'ami de celui qui est aimé d'amitié<sup>199</sup>.

— Il apparaît.

---

195. *Phainétai*, en grec.

196. *Pollê alogia*, en grec. Littéralement : plus grande absence de raison.

197. *Philé hétairé*, en grec. – Le Sôkratês de Platôn juxtapose les deux mots : ce ne peut pas être un hasard, si ce n'est de sa part, du moins de la part de Platôn. D'ailleurs quelques mots avant, Sôkratês avait parlé d'amis ennemis : à cet oxymore répond la présente redondance.

198. L'argument est sous-entendu. Puisqu'un ami est un relatif et que son vis-à-vis est un ami, cela veut dire qu'un ami, qui devrait avoir comme vis-à-vis un ami, aurait au lieu, dans le cas décrit, un ennemi et donc serait un ennemi. En un sens, on serait quelque chose et, en même temps, on ne le serait pas. Or cela est une très grande absence de raison, comme dit Sôkratês, parce que cela implique que le principe de contradiction n'opère plus. Mais tout repose sur le principe que l'ami est un relatif et que son vis-à-vis est un ami. Or ce principe a été remis en question dès le début.

199. C'est donc une quatrième hypothèse.



— Donc celui qui hait ensuite est l'ennemi de ce qui est haï.

— Nécessairement.

— Donc il nous arrive qu'il est nécessaire d'accorder **[213c]**, comme pour les choses [dites] en premier<sup>200</sup>, que souvent l'ami n'est pas ami, lorsque ou quelqu'un est aimé d'amitié en n'aimant pas d'amitié, ou même quelqu'un est aimé d'amitié en haïssant, puis souvent qu'on est ennemi de qui n'est pas ennemi ou même est ami, quand quelqu'un est haï en ne haïssant pas, ou même est haï en aimant d'amitié<sup>201</sup>.

— Il y a risque, affirma-t-il.

— Quoi donc serions-nous satisfaits<sup>202</sup>, repris-je, si ne seront amis ni ceux qui aiment d'amitié, ni ceux qui sont aimés d'amitié, ni ceux qui aiment d'amitié et aussi sont aimés d'amitié ? Mais aussi en dehors ceux-là, affirmerons-nous qu'il y en a d'autres qui deviennent amis les uns des autres ?

— Par Zéus, Sôkratês, affirma-t-il, moi, je ne suis pas bien muni<sup>203</sup>.

— **[213d]** Ne serait-ce pas, Ménéxénos, repris-je, que nous n'avons pas du tout cherché correctement ?

— Il me semble que non<sup>204</sup>, Sôkratês », dit Lysis, et en racontant cela, il rougit en même temps. Il me sembla

---

200. C'est-à-dire dans le cas qui précède, soit la troisième hypothèse.

201. En s'efforçant d'être précis et exhaustif, Sôkratês devient sinon obscur, du moins compliqué.

202. *Khrêsômétha*, en grec. Littéralement : aurons-nous un avantage.

203. *Ou panu éporô*, en grec. C'est une autre façon, compliquée, de dire qu'il est *aporos*, embarrassé. Voir 207a.

que ce qui avait été dit lui échappa sans qu'il s'en rende compte<sup>205</sup> parce qu'il appliquait son esprit aux choses qui étaient dites ; puis c'était clair aussi qu'il en était ainsi pendant qu'il écoutait.

**[X.]** Moi, voulant donc que Ménéxénos se repose<sup>206</sup>, et prenant plaisir de [voir] sa philosophie<sup>207</sup>, [celle de Lusion], en me tournant ainsi vers **[213e]** Lusion, je lui adressai<sup>208</sup> mes discours et je lui racontai : « Il me semble, Lusion, que tu dis vrai, que, si nous avons considéré [les choses] correctement, nous ne nous serions pas égarés ainsi. Mais n'allons plus sur ce [chemin] ; en effet, l'examen [de cette question]

---

204. Comme réaction à la question alambiquée de Sôkratês, la phrase de Lusion est ambiguë. Lusion dit non ; cela est clair. Mais lui semble-t-il que c'est la discussion entre Sôkratês et Ménéxénos qui n'a pas été bien menée (et donc il est d'accord avec l'évaluation que suggère ici Sôkratês) ? Ou bien est-il en désaccord avec Sôkratês (d'où son « non » énergique), et trouve-t-il que la discussion fut bien menée ? Sôkratês comprend son intervention dans le premier sens, et Lusion ne proteste pas. Il n'en reste pas moins que son intervention est obscure au moins sur le plan de l'expression. Et comme il demandait à Sôkratês de faire avec Ménéxénos ce qu'il avait fait avec lui, il ne peut pas être en désaccord avec le résultat de la discussion, et donc, au moins pour cette raison, avec le mode de procéder de Sôkratês.

205. *Akonta*, en grec. Littéralement : inconsciemment, ou comme le rend d'ordinaire, involontairement.

206. *Anapausai*, en grec.

207. Il faut sans doute entendre l'expression à partir de son étymologie : Sôkratês dit voir que Lusion aime la sagesse et donc prend plaisir à chercher la vérité. Cette constatation du plaisir, du plaisir gêné, de Lusion fait plaisir à Sôkratês. Encore une fois, la différence entre les deux jeunes hommes est suggérée : Sôkratês ne dit jamais cela de Ménéxénos.

208. *Époioumên*, en grec. Littéralement : je fabriquai.

m'apparaît comme un chemin difficile. Celui par lequel nous nous sommes engagés<sup>209</sup> me semble être [celui sur lequel] il faut aller, en considérant **[214a]** les choses [qui sont] selon les poètes ; car ceux-ci sont pour nous comme des pères de la sagesse et des guides<sup>210</sup>. Alors là disent-ils [quelque chose qui] n'est pas médiocre en affirmant au sujet des amis, ce qu'il arrive qu'ils soient ? Ils affirment que le Dieu même fait qu'ils sont amis, en les conduisant<sup>211</sup> les uns vers les autres. Voici, je crois, où ils ont dit cela : "Toujours un dieu conduit le semblable vers son semblable<sup>212</sup>" **[214b]** et fait qu'il soit connu<sup>213</sup>. N'es-tu pas arrivé sur ces vers<sup>214</sup> ?

---

209. En quoi Sôkratês et ses interlocuteurs se sont-ils engagés dans une réflexion sur les propos des poètes et des porteurs de la sagesse commune ? Même s'il fait allusion à la citation faite en passant d'un vers de Solôn, son affirmation est loin d'être claire. D'autant plus que Sôkratês inclura les philosophes présocratiques, Émpédoklês d'abord et Hêrakléitos ensuite, parmi ces sages poètes.

210. Sôkratês suggère donc d'examiner les opinions communes ou les opinions de différentes personnes qui ont la réputation d'être sages et qui sont à la base de bien des opinions communes.

211. *Agonta*, en grec.

212. Homêros, *Odyssée* 17. 218. Le terme employé ici, *homoios* (semblable), réapparaîtra à la fin du dialogue.

213. Ce bout de phrase semble ajouté par Sôkratês et, en tout cas, ne se trouve pas dans Homêros. Cependant, selon la pensée d'Émpédoklês, qui sera en jeu sous peu, la connaissance est le résultat d'une similitude entre ce qui connaît et ce qui est connu. On peut donc croire que cet ajout est de source ou de teneur philosophique plutôt que poétique ou homérique.

214. Malgré ce pluriel qu'emploie Sôkratês, il n'y a qu'un vers qui a été cité.

- Moi, [je suis arrivé dessus], affirma-t-il.
- N’es-tu pas arrivé aussi sur les écrits des plus sages qui disent ces mêmes choses, qu’il est nécessaire que le semblable soit toujours ami du semblable<sup>215</sup> ? Ces [gens] sont ceux qui discutent de la nature et du Tout et qui écrivent [là-dessus].
- Tu dis vrai, affirma-t-il.
- Donc, repris-je, disent-ils bien [ce qui est] ?
- Peut-être<sup>216</sup>, affirma-t-il.
- Peut-être, repris-je, [n’ont-ils raison qu’]à moitié, peut-être même au complet, mais nous, nous les comprenons pas. Car il nous semble que le méchant **[214c]** devient l’ennemi du méchant<sup>217</sup>, d’autant plus qu’il approche de plus près et le fréquente davantage ; car le méchant est injuste<sup>218</sup>. Il est impossible que ceux qui sont injustes et ceux qui souffrent une injustice soient amis. N’est-ce pas ainsi ?
- Oui, reprit-il.
- Pour cela donc, la moitié de ce qui est dit n’est pas vrai, si les mauvais sont semblables les uns aux autres.
- Tu dis vrai.

---

215. Sôkratès ne donne pas de nom, mais il s’agit d’un des philosophes pré-socratiques, comme Émpédoklès.

216. Lusi est discret et dans le cas des poètes et dans le cas des philosophes : il est difficile de savoir ce qu’il a lu et s’il approuve tout à fait ce qu’il a lu. Sôkratès profite de cette discrétion pour offrir une interprétation toute particulière de la phrase de Hômeros, une interprétation, comme il l’avoue, qui en réduit la portée la plus simplement entendue.

217. *Ponêrôi*, en grec. Le mot a une charge morale que le mot *kakos* n’a pas ou a moins.

218. *Adikéi*, en grec.

— Mais ils me semblent dire que les bons sont semblables les uns aux autres et amis, mais que les mauvais, ce qui est dit à leur sujet, [c'est qu'ils] ne sont jamais semblables à eux-mêmes, mais **[214d]** insensés et aussi instables ; ce qui serait dissemblable de soi et distinct n'aurait pas le loisir de devenir semblable et ami d'un autre. Ne te semble-t-il pas que c'est ainsi <sup>219</sup> ?

— Il me le semble, affirma-t-il.

— Ainsi donc, camarade, il me semble que ceux qui disent que le semblable est ami du semblable laissent entendre que le bon seul devient ami du bon seul, et que le mauvais n'entre jamais dans une amitié vraie ni avec le bon ni avec le mauvais. Cela te semble-t-il à toi avec [moi] <sup>220</sup> ? »

Il consentit <sup>221</sup>.

« Nous l'avons donc maintenant, [à savoir] lesquels sont amis ; car le discours **[214e]** nous indique que ce sont les bons.

— C'est tout à fait ce qui [me] semble, affirma-t-il.

**[XI.]** — Et à moi aussi, repris-je. Et pourtant je suis mal à l'aise <sup>222</sup> quant à quelque chose là-dedans. Allons donc, devant Zéus, voyons ce qui me fait douter. Le semblable est-il ami du semblable en tant que semblable, et, comme tel, lui est-il avantageux en tant

---

219. Sôkratês suggère donc que les méchants ne sont pas semblables aux autres méchants, ni même à eux-mêmes. La thèse que les semblables sont amis des semblables est ainsi réduite aux seuls bons.

220. *Sundokéi*, en grec.

221. Le verbe indique que Lysis ne dit mot, mais fait un signe de tête.

222. *Duskhérainô*, en grec.

que tel? Mais [voyons] plutôt de cette manière: le semblable peut-il avoir pour son semblable quelque utilité, ou quelque nuisance<sup>223</sup>, qu'il ne puisse se faire à lui-même aussi? Et peut-il [faire] souffrir quelque chose qu'il ne puisse **[215a]** souffrir de lui-même? Dans de telles [conditions], comment seraient-ils affectionnés<sup>224</sup> l'un pour l'autre, en n'ayant l'un pour l'autre aucun secours? Est-ce ainsi?

— Ce ne l'est pas<sup>225</sup>.

— Or ce qui n'est pas affectionné, comment [peut-il être] ami?

— Aucunement.

— Mais alors le semblable n'est-il pas l'ami du semblable? Le bon ne serait-il pas ami du bon, en tant que bon, non en tant que semblable?

— Peut-être.

— Mais quoi? Le bon, en tant que bon, ne serait-il pas habile par soi-même?

— Oui.

— Or celui est habile, en tant qu'il est habile n'a besoin de personne?

— Comment non?

---

223. Comme il s'agit de gens bons, cet ajout est problématique. Mais il est abandonné tout de suite.

224. *Agapêthéiê*, en grec. – Ce verbe est le dernier dans la liste des verbes qui disent l'affection. *Agapê* est le mot que les chrétiens ont choisi pour dire l'amour, ou la charité.

225. La réponse de Lysis signifie qu'il est d'accord que l'affection est fondée dans un bien qu'on peut recevoir d'un autre, ce qui suppose que l'un est différent de l'autre puisque l'un manque de ce que l'autre lui fournit.

— Celui qui n'a pas **[215b]** besoin d'un autre ne serait pas affectionné pour lui.

— Non, de fait.

— Et ce qui n'est pas affectionné n'aime pas d'amitié ?

— Non assurément.

— Et s'il n'aime d'amitié pas, il n'est pas ami.

— Il n'apparaît pas.

— Comment donc les bons seront-ils les amis des bons en principe, si lorsqu'ils sont absents, ils ne se manquent pas les uns les autres, car ils sont suffisants par eux-mêmes quand ils sont séparés et, présents, ils n'ont aucun besoin des [autres] ? Quel est le artifice<sup>226</sup> pour que de telles [personnes] s'estiment<sup>227</sup> les uns les autres ?

— Par aucun [artifice], dit-il.

— Amis, **[215c]** ils ne sauraient l'être, s'ils ne s'estiment pas les uns les autres.

— C'est vrai.

**[XII.]** — Regarde, Lysis, où nous nous sommes fourvoyés<sup>228</sup>. Ne nous sommes-nous trompés du tout au tout ?

---

226. *Mēkhanē*, en grec – Le terme grec suggère quelque chose de bien artificiel, une machinerie théâtrale, un truc, voire un piège.

227. *Pollou poiēisthai*, en grec. Littéralement : s'en faire beaucoup.

228. Sôkratēs offre tout de suite une explication pour la difficulté dans laquelle ils sont tombés. Cette façon de faire n'est pas régulière : ici au lieu de demander à son interlocuteur une nouvelle définition, comme le fait d'habitude le personnage de Platôn, il en suggère une nouvelle de lui-même. Depuis le début, Sôkratēs est plus directif qu'il ne l'est dans d'autres dialogues, où il réfute les positions de ses interlocuteurs sans offrir en toutes lettres des hypothèses de son propre chef.

— Comment donc ? interrogea-t-il.

— J’ai entendu quelqu’un<sup>229</sup> dire un jour – et je m’en ressouviens à l’instant – que le semblable est le plus grand adversaire<sup>230</sup> du semblable et les gens de bien des gens de bien ; il apportait comme témoin Hésiodos, en disant donc que : “ Le potier a du ressentiment pour le potier, le chanteur pour le chanteur, **[215d]** le mendiant pour le mendiant<sup>231</sup>. ” Et il affirmait qu’il en était nécessairement ainsi en toutes choses, hein, et que surtout les choses les plus semblables sont les plus remplies d’envie, de désir de vaincre et de haine les unes à l’égard des autres, puis que les êtres les plus dissemblables sont [les plus remplis] d’amitié ; qu’en effet il est nécessaire que le pauvre soit l’ami du riche et le faible du fort, en raison du secours [qu’ils en attendent], et le malade du médecin, et en toutes choses celui qui ne sait pas affectionne celui qui sait et

---

229. Impossible de dire de qui parle Sôkratès : il est possible qu’il invente cet interlocuteur. Voir l’ensemble de l’*Hippias majeur*, qui est construit sur une conversation que Sôkratès aurait avec lui-même, mais qu’il présente comme un personnage distinct.

230. *Polémiôtatoi*, en grec. – Adversaire pour distinguer d’ennemi qui traduit *ékthros*. Dans le cas, de *polémios* s’agit plus qu’un d’une simple opposition : l’adjectif renvoie à la guerre, *polémos*.

231. *Les Travaux et les Jours* 25. – L’affrontement entre les mendiants rappelle un passage de l’*Odyssée* où Ulysse, déguisé en mendiant, se bat avec un autre mendiant ; cette citation de Hésiodos est donc liée à la citation de Homéros ci-dessus. – De toute façon, Sôkratès s’est ingénié à montrer que deux poètes, et donc deux sages, Homéros et Hésiodos, soit les deux autorités littéraires de la civilisation grecque, disent le contraire l’un de l’autre au sujet de l’amitié.



l'aime d'amitié<sup>232</sup>. **[215e]** Et même, hein, devenant plus grandiose encore, il poursuivait son discours en disant qu'il s'en faut du tout que le semblable soit ami du semblable, mais que c'est même le contraire; car les [choses] les plus opposées sont surtout amies des choses les plus opposées; car chacun désire ce qui est comme ça [son contraire], et non son semblable; car le sec [désire] l'humide, le froid le chaud, l'amer le doux, l'aigu l'obtus, le vide le plein, le plein le vide, et ainsi des autres, selon le même discours<sup>233</sup>. Car le contraire est l'aliment du contraire; car le semblable du semblable **[216a]** ne tire rien. Et certes, camarade, il semblait aussi avoir l'air fin<sup>234</sup> en disant cela, car il disait bien [les choses]. Mais vous, repris-je, comment vous en semble-t-il?

— Qu'il dit bien, affirma Ménexénos, quand on l'écoute ainsi<sup>235</sup>.

---

232. C'était le fond de la position qu'avaient atteinte Lysis et Sôkratês dans leur première discussion: un homme, et donc Lysis, deviendra aimable, et puissant, du fait de paraître connaissant devant ceux qui sont moins connaissants que lui. – En revanche, comme le montrent les exemples que propose Sôkratês, les contraires ne s'aiment pas l'un l'autre, à moins qu'on prétende que le fort, par exemple, ait besoin du secours du faible.

233. Cela semble de nouveau être une position philosophique qui porte sur le cosmos, par exemple celle de Hêraklêitos. Voir, par exemple, les fragments 48, 57, 58, 59, 60, 88, 103 et 111.

234. *Kompsos*, en grec.

235. Sôkratês s'est adressé aux deux jeunes en même temps, ce qui a donné à Ménexénos l'occasion de reprendre l'initiative de la réponse. Il faut croire qu'il s'est assez reposé et aussi qu'il aime bien discuter; il y a peut-être aussi qu'il comprend bien une amitié fondée sur la différence, voire l'opposition, sans parler du

— Affirmons-nous que le contraire est surtout l'ami du contraire ?

— Tout à fait.

— Soit, repris-je. Mais n'est-ce pas étrange, Ménexénos ? Et ne nous attaqueront-ils pas sur-le-champ, ces hommes tout à fait sages, ces disputeurs<sup>236</sup>, et demanderont-ils si **[216b]** la haine n'est pas le plus contraire à l'amitié ? Que leur répondrons-nous ? N'est-il pas nécessaire d'accorder<sup>237</sup> qu'ils disent vrai ?

— [C'est] nécessaire.

— Est-ce donc que, affirment-ils, le haineux est ami de son ami, et l'ami est l'ami du haineux ?

— Ni l'un ni l'autre, affirma-t-il.

— Et le juste de l'injuste, le sain d'esprit de l'incontinent, le bon du mauvais ?

— Il ne semble pas qu'il en serait ainsi.

— Mais, repris-je, si [c'est] quand même selon la contrariété quelque chose est l'ami [d'autre chose], il faut aussi que ces choses soient amies.

— Il est nécessaire.

---

fait qu'il se sent bien dans un discours qui inclut des allusions aux philosophes dits présocratiques.

236. *Antilogikoi*, en grec. Quand Ménexénos entre de nouveau dans la discussion, Sôkratês fait allusion aux disputes intellectuelles. Or il avait laissé entendre dès le début que Ménexénos aimait les disputes.

237. Il y a ici un jeu de mots : Sôkratês demande à Ménexénos de tomber d'accord avec lui (et donc de dire la même chose que lui) au sujet de la question de l'opposition comme fondement de l'amitié. Du coup, il lui demande de s'opposer à l'idée que l'opposition conduit à l'amitié. Mais il le fait en suggérant que ce n'est pas lui qui le fait, mais des supposés sages disputeurs.

— Ainsi donc ni le semblable n'est ami du semblable, ni le contraire du contraire.

— Il ne paraît pas.

**[XIII. 216c]** — Ensuite examinons aussi ceci, afin qu'il ne nous échappe pas qu'en vérité l'ami n'est aucune des ces choses, mais que le bien ni le mauvais ne devient ainsi l'ami du bon.

— Comment dis-tu ? reprit-il.

— Mais par Zéus, repris-je, je ne sais pas. Mais en réalité<sup>238</sup>, je suis étourdi par l'embarras<sup>239</sup> du discours, et il y a risque, selon le vieil adage, que l'admirable soit ami<sup>240</sup>. Il paraît donc comme quelque chose de mou, de lisse et de poli<sup>241</sup>. **[216d]**. Et c'est pourquoi peut-être il nous échappe et nous élude facilement du fait d'être tel. Je dis donc que le bon est admirable. Ne le crois-tu, toi ?

— Moi[, je le crois].

---

238. *Tôi onti*, en grec. Littéralement : quand à ce qui est.

239. *Aporia*, en grec. Littéralement : par le manque de moyen. Voir les notes 94 et 204.

240. Impossible de dire quel est cet adage et quelle est la source de Sôkratès. Mais le mouvement de la pensée de Sôkratès est clair. Puisqu'il a été établi que ni le bon ni le mauvais ne peut être l'ami du bon ni du mauvais, peut-être quelque chose d'intermédiaire, ni bon ni mauvais, serait attiré par un extrême, soit le bon et donc l'admirable, et repoussé par l'autre extrême, soit le mauvais et donc le méprisable. D'ailleurs, il suggère tout de suite après que son propos est le résultat d'une inspiration divine : la réflexion qu'il mène est une tentative de rendre compte par la raison d'une idée qui lui est venue d'il ne sait où. C'est l'équivalent platonico-socratique d'une réflexion théologique.

241. La raison de cette association est obscure, s'il en existe une.

— Donc je dis, en remontant à une divination, que ce qui n'est ni bon ni mauvais est l'ami de l'admirable et du bon. Écoute sur quoi je fais de la divination en disant cela. Il me semble qu'il y a trois genres : le bon, le mauvais, et ce qui n'est ni bon ni mauvais. Que t'en semble-t-il à toi ?

— À moi aussi, affirma-t-il.

— Et ni le bon n'est l'ami du bon, ni le mauvais du mauvais, ni le bon du **[216e]** mauvais, comme le discours précédent l'interdit. Si quelque chose est ami de quelque chose, il reste donc que ce qui n'est ni bon ni mauvais soit l'ami du bon ou de ce qui est tel qu'il est<sup>242</sup>. Car on ne deviendrait pas l'ami du mauvais ?

— [C'est] vrai.

— Nous avons affirmé tantôt que le semblable non plus ne peut devenir [ami] du semblable, n'est-ce pas ?

— Oui.

— La chose qui n'est ni bonne ni mauvaise ne sera donc pas ami de ce qui est tel qu'elle.

— Il n'apparaît pas.

— Donc du bon **[217a]**, il arrive qu'il n'y a que ce qui n'est ni bon ni mauvais qui devienne son ami.

— [C'est] nécessaire, comme il paraît.

**[XIV.]** — Donc, les enfants<sup>243</sup>, repris-je, ce qui est dit maintenant nous guide-t-il admirablement ? Si donc nous voulions porter l'esprit sur un corps sain, il n'a besoin en rien de [la science] médicale, ni n'y [trouve-t-

---

242. Soit de ce qui est ni bon ni mauvais.

243. Même s'il n'y a qu'un seul des deux qui lui réponde, Ménexénos en toute probabilité, Sôkratês s'adresse de nouveau aux deux jeunes.

il] aucune utilité ; car il est capable [de bien vivre], de telle sorte que étant sain personne n'est l'ami d'un médecin en raison de la santé. N'est-ce pas ?

— Personne <sup>244</sup>.

— Mais le malade, je crois, [serait son ami] en raison de sa maladie ?

— En effet, comment **[217b]** non ?

— La maladie est en effet un mal, alors que la [science] médicale une chose utile et bonne.

— Oui.

— Mais quand même le corps, quant au corps, n'est ni bon ni mauvais.

— [C'est] ainsi.

— Mais il est nécessaire que le corps en raison de la maladie accueille et aime d'amitié la [science] médicale.

— Il me semble.

— Donc ce qui n'est ni bon ni mauvais devient l'ami du bon en raison de la présence du mal.

— Il paraît.

— Mais il est évident que [c'est] avant d'être devenu mauvais lui-même sous l'influence du mal qu'il a. Car certes une fois devenu mauvais, **[217c]** il ne désirerait plus quelque chose du bien et ne l'aimerait plus d'amitié ; car il est impossible, nous l'affirmons, que le mauvais soit l'ami du bien.

— Impossible, en effet.

— Examinez <sup>245</sup> ce que je dis ; car je dis que certaines choses sont telles que ce qui est présent, certaines

---

244. Qui parle ? Lysis ? Ménexénos ? Les deux ? Il semble que ce soit Ménexénos.

autres non<sup>246</sup>. Comme si quelqu'un veut qu'on enduise quelque chose d'une certaine couleur, ce qu'on enduit est présent avec la chose qui est enduite.

— Tout à fait.

— Et alors ce qu'on enduit est-il de la couleur de ce qui est enduit ?

— **[217d]** Je ne comprends pas, reprit-il.

— Mais [prenons] ceci, repris-je. Si quelqu'un enduisait de blanc de cêruse tes cheveux qui sont blonds, seraient-ils alors blancs, ou apparaîtraient-ils [blancs] ?

— Ils apparaîtraient [blancs], reprit-il.

— Et, hein, la blancheur serait quand même présente en eux.

— Oui.

— Mais cependant ils n'en seraient pas plus blancs en rien, mais, la blancheur étant présente, ils ne seraient ni blancs ni noirs de quelque façon<sup>247</sup> ?

— [C'est] vrai.

— Mais, hein, mon ami<sup>248</sup>, quand la vieillese leur apportera cette couleur, ils deviendront alors comme ce

---

245. En employant le pluriel, Sôkratês indique, encore une fois, qu'il questionne les deux jeunes en même temps, quoiqu'un seul lui réponde.

246. Sôkratês explique tout de suite cette formule étrange. Il n'en reste pas moins que le discours devient de plus en plus abstrait et de plus en plus difficile à suivre. Implacable, Sôkratês avance, mais en avouant, ici ou là, que lui-même a de la difficulté à suivre ce qu'il propose.

247. Mais Sôkratês *oublie* que les cheveux dont on parle ont une *vraie* couleur, soit, selon l'hypothèse proposée, le blond.

248. Depuis le début de la présentation de l'exemple, Sôkratês ne parle qu'à un seul, probablement Ménexénos.

qui est présent : par la présence du blanc, [217e] ils seront blancs.

— Comment non, en effet ?

— C'est cela donc que je demande maintenant : si la chose avec laquelle quelque chose est présent sera comme ce qui est présent ? Ou si la chose qui est présente l'est d'une certaine manière, il sera [comme elle] ; si non, non ?

— Plutôt ainsi<sup>249</sup>, affirma-t-il.

— Et donc ce qui est ni mauvais ni bon peut, le mauvais étant présent, être parfois comme le mauvais, mais [parfois] il est [comme s'il] était devenu semblable<sup>250</sup>.

— Tout à fait.

— Donc quand il n'est pas encore mauvais, le mal étant présent, cette présence fait-il qu'il désire le bien ? Mais [la présence] qui fait qu'il est mauvais, elle le prive tout

---

249. À la question encore difficile à saisir de Sôkratès, le jeune homme répond que c'est la seconde alternative qui lui semble la plus raisonnable : une chose peut avoir une qualité, mais sans être *atteinte* par elle, alors qu'elle pourrait au contraire avoir la qualité parce qu'elle est touchée, voire transformée, par elle. Le jeune oublie lui aussi qu'il faut pourtant que la chose ait en même temps une qualité authentique, comme les cheveux vraiment blancs peuvent paraître blancs.

250. Cette remarque de Sôkratès n'est pas plus facile à comprendre dans le détail que les précédentes. Mais on saisit en gros ce qu'il veut dire, et la réponse est, en principe, assez facile à donner : une chose peut être tout à fait mauvaise ou bien être mauvaise en surface. Dans le premier cas, elle ne peut être l'amie du bon, alors que dans le second, elle peut l'être et même elle doit l'être. Au fond, Sôkratès s'efforce de penser un troisième terme, entre le non-être et l'être, soit le manque. Cette possibilité, sous la forme de la puissance, sera au cœur de la pensée d'Aristotélès.

ensemble du désir du bien et de l'amitié du bien. Car il n'est plus **[218a]** ni bon ni mauvais, mais mauvais, alors que le mauvais n'était pas l'ami du bon.

— En effet, non.

— Mais est-ce pour cela, hein, que nous affirmerions aussi que ceux qui sont déjà sages, qu'ils soient dieux ou êtres humains, ne philosophent<sup>251</sup> pas ? ni que philosophent ceux qui ont de l'ignorance au point d'en être mauvais ? Car aucun être mauvais et sans apprentissage<sup>252</sup> ne [veut] philosopher. Il reste ceux qui ont ce mal-ci, l'ignorance, mais ne sont pas insensés et sans connaissance **[218b]**, mais pensent savoir ce qu'ils ne savent pas<sup>253</sup>. C'est pourquoi aussi ceux qui philosophent sont ceux qui ne sont encore ni bons ni mauvais, alors que ceux qui sont mauvais ne philosophent pas, ni les bons non plus ; car il nous apparaissait dans les discours de tantôt que le contraire n'est pas l'ami du contraire, ni le semblable du semblable. Ne nous en souvenez-vous pas ?

— Tout à fait, affirmèrent-ils ensemble<sup>254</sup>.

---

251. Encore une fois, il faut être conscient que le verbe *philosopher* est constitué des mots *philia* et *sophia*, soit *amitié* et *sagesse*.

252. *Amathê*, en grec. Le mot est donc différent d'*agnôia*. Toute la question, laissée sans réponse, est d'identifier cette ignorance qui rend mauvais, qui fait que la personne est pour ainsi dire sans connaissance, ou sans capacité de connaître.

253. Avec cette reprise alambiquée, Sôkratês distingue entre l'ignorance qui s'ignore laquelle rend mauvais, et l'ignorance qui se reconnaît, laquelle permet d'être l'ami du savoir et donc permet le désir du bien : elle est un mal présent, mais qui ne rend pas mauvais.

254. Sôkratês insiste donc auprès de son interlocuteur : cette fois, et Lusic et Ménexénos répondent.



— Maintenant donc, repris-je, Lusic et Ménexénos, nous avons bien découvert ce qui est l'ami et ce qui ne l'est pas<sup>255</sup>. Car nous affirmons qu'est ami du bien, et pour l'âme et pour tout **[218c]**, ce qui n'est ni mauvais ni bon en raison de la présence du mauvais. »

Ils affirmèrent ensemble tout à fait et proclamèrent avec d'autres ensemble que c'était ainsi<sup>256</sup>.

**[XV.]** Et aussi moi-même, hein, j'étais alors tout à fait joyeux, comme un chasseur qui était affectionné<sup>257</sup> pour ce qu'il chassait. Et ensuite je ne sais d'où<sup>258</sup> le plus anormal soupçon m'arriva, que les choses que nous avons accordées n'étaient pas vraies, et opprimé tout de suite, je racontai : « Hélas ! Lusic et Ménexénos, nous risquons d'avoir fait un rêve<sup>259</sup>. »

**[218d]** — Quoi encore ? interrogea Ménexénos.

— Je crains, repris-je, qu'au sujet de l'ami, nous soyons tombés sur des discours faux comme des humains prétentieux.

— Comment [donc], hein ? interrogea-t-il.

— Voici, repris-je. Quand il y a ami, y a-t-il ami de quelque chose ou non ?

---

255. Alors que c'était, semble-t-il, Ménexénos qui répondait aux questions de Sôkratês, celui-ci reconnaît que Lusic s'est réintroduit dans la discussion le temps qu'il faut pour conclure.

256. La phrase est redondante et insiste sur le couple, voire le chœur, que forment les jeunes.

257. *Agapêtôs*, en grec. L'expression est bizarre : le chasseur veut tuer sa proie. Mais peut-être Sôkratês parle-t-il de la chasse qui n'est que capture.

258. Cet aveu peut-il être sérieux ?

259. *Onar péploutékénai*, en grec. Littéralement : nous être enrichi d'un rêve. – Sôkratês s'adresse aux deux, mais c'est le seul Ménexénos qui réagit.

- [C'est] nécessaire, affirma-t-il.
- L'est-on en vue de rien et en raison de rien, ou en vue de quelque chose et en raison de quelque chose ?
- En vue de quelque chose et en raison de quelque chose.
- Et est-il ami de l'ami en vue de cette chose dont il est l'ami, ou n'est-il ni ami ni ennemi [de cette chose] ?
- **[218e]** Je ne [te] suis pas du tout, affirma-t-il.
- Ça paraît vrai quand même, repris-je. Mais peut-être suivras-tu ceci, alors que, je crois, moi aussi, je saurai mieux ce que je dis<sup>260</sup>. Le malade, nous l'affirmions tout à l'heure, hein, est-il ami du médecin ? N'est-ce pas ainsi ?
- Oui.
- Mais est-il ami du médecin en raison de la maladie, en vue de la santé ?
- Oui.
- Mais la maladie est-elle un mal ?
- Comment non ?
- Mais qu'en est-il de la santé, repris-je. [Est-ce] un bien ou un mal, ou ni l'un ni l'autre ?
- Un bien, **[219a]** affirma-t-il.

---

260. Selon la suggestion de Sôkratês, on comprend mieux une idée quand on la met en mots, voire quand on la met en mots pour qu'un autre comprenne. Or le mot grec employer pour dire « je saurai » (*ésomai*) signifie en même « j'avancerai » ; or il suggère que son interlocuteur le suit : Sôkratês semble jouer avec les deux sens du mot ou avec l'image du progrès physique (avancer) et le progrès intellectuel (comprendre). Or ce jeu de mot se complique d'un autre : le même mot qui dit « avancer », en changeant l'esprit dit « se tenir ». En somme, comprendre, c'est avancer de façon à se tenir solidement.

— Nous avons donc dit, comme il paraît, que le corps, qui n'est ni bon ni mauvais, est ami de la médecine en raison de la maladie, c'est-à-dire en raison du mal ; mais la [science] médicale est un bien ; mais c'est en vue de la santé que la médecine emporte l'amitié. Mais la santé est un bien, n'est-ce pas ?

— Oui.

— Et la santé, [est-elle pour le corps] amie ou n'est-elle pas amie ?

— Amie.

— Mais la maladie est ennemie ?

— Tout à fait.

— Ce qui n'est ni mauvais ni **[219b]** bon est donc ami de ce qui est bon, en raison de ce qui est mauvais et ennemi, en vue de ce qui est bon et ami ?

— Il apparaît.

— Donc c'est en vue de ce qui lui est ami que l'ami est ami en raison de ce qui lui est ennemi ?

— Il paraît.

**[XVI.]** — Soit, repris-je. Puisque nous sommes arrivés ici, enfants, appliquons l'esprit pour ne pas être trompés<sup>261</sup>. Car laissons faire que l'ami soit devenu l'ami de l'ami, et le semblable l'ami du semblable, ce que nous affirmions être impossible<sup>262</sup>. Mais cependant

---

261. Sôkratês s'adresse aux deux alors qu'un seul lui répond. Cette fois cependant, il n'est pas dit où que ce soit que c'est Ménexénos qui répond, quoique cela soit probable, étant donné la complexité et l'abstraction des questions.

262. Sôkratês avoue donc ici que les conclusions partielles du discours se contredisent ; pourtant il continue. Un aveu semblable rythme le discours du *Kharmidês*. Dans les deux dialogues, ces aveux préparent à un aveu final, soit que l'exercice a été tout à fait

examinons ceci, afin que ce qui est dit maintenant ne nous trompe pas. **[219c]** La médecine, affirmons-nous, est amie en vue de la santé.

— Oui.

— La santé aussi est donc amie ?

— Tout à fait.

— Si elle est amie, c'est en vue de quelque chose ?

— Oui.

— De quelque chose d'ami quand même, hein, si on suit ce qui a été accordé auparavant.

— Tout à fait.

— Ce quelque chose aussi sera ami en vue d'un autre objet ami ?

— Oui.

— N'est-il pas donc nécessaire qu'en allant ainsi, nous refusions [de continuer], ou que nous arrivons à un principe<sup>263</sup> qui n'enverra plus à un autre ami, mais atteindra celui qui est le premier ami, **[219d]** en vue duquel nous affirmons que tous les autres sont amis.

— [C'est] nécessaire.

— C'est ce que je dis, hein : [qu'il faut que] nous ne soyons pas trompés [de façon à croire que sont amis] tous les autres choses que nous racontons être amis en vue de ceci, alors qu'elles sont comme des fantômes<sup>264</sup> de lui, mais que le premier c'est lui, celui qui est ami

---

futile quant à la question posée ; pourtant tous ces aveux sont dépassés par la suggestion que l'exercice a quand même donné quelque chose. D'une façon ou d'une autre, le Sôkratès de Platon enseigne au moyen d'une dialectique qui semble ne produire que réfutations ou conduire dans des culs de sac intellectuels.

263. *Arkhên*, en grec. Littéralement : à un début qui commande.

264. *Éidôla*, en grec.

comme en vérité<sup>265</sup>. En effet, ayons ainsi à l'esprit [le point suivant]. Quand quelqu'un tient beaucoup<sup>266</sup> à quelque chose, par exemple, [quand] un père préfère un fils à toutes les autres choses<sup>267</sup>, quelqu'un de tel, en vue de cela **[219e]** qu'il pense que son fils [est] au-dessus de tout, ne tient-il pas beaucoup à autre chose ? Par exemple, s'il percevait qu'il a bu de la ciguë, est-ce qu'il ne tiendra pas beaucoup au vin, s'il pense que cela sauvera son fils ?

— Quoi [d'autre], affirma-t-il.

— Ne tiendra-t-il pas beaucoup aussi au vase dans lequel est le vin ?

— Tout à fait.

— Alors donc tient-il plus à la coupe d'argile qu'à son fils à lui, ou à trois cotyles<sup>268</sup> de vin qu'à son fils ? Ou bien cela va-t-il comme ceci ? Tout son effort<sup>269</sup> comme tel n'est pas porté sur ces choses, sur les choses qui sont adaptées<sup>270</sup> à son [fils], mais sur celui en vue duquel toutes les choses semblables **[220a]** sont adaptées. N'est pas [vrai ce que] nous disons souvent,

---

265. D'une façon alambiquée, Sôkratês affirme que le but pour lequel on fait quelque chose (la santé) est plus aimable que le moyen pour y arriver (la médecine). Ce principe appliqué autant de fois que nécessaire conduit au but ultime, qui doit être aimé plus que tout ou pour lui-même ; ce serait, à la limite, le bonheur ou la chose qui procure le bonheur.

266. *Péri pollou poiêtai*, en grec.

267. Sôkratês reprend donc un thème qu'il avait abordé au début avec Lusic, mais en oubliant la conclusion qu'il avait tiré, soit que l'affection d'un père est conditionnel.

268. Une cotyle valait 270 ml.

269. *Éspoudasménê*, en grec.

270. *Paraskéuazoménois*, en grec.

que nous tenons beaucoup à l'or et l'argent<sup>271</sup>. Mais en vrai il n'en serait pas du tout ainsi quand même. Mais ce à quoi nous tenons plus que tout, ça apparaîtrait être tel qu'il est ce en vue de quoi sont adaptées toutes les choses qui sont adaptées<sup>272</sup>. Affirmerons-nous [qu'il en est] ainsi ?

— Tout à fait.

— Et le même discours n'est-il donc pas [valide] au sujet de l'ami ? Car affirmons-nous que ce qui est pour nous ami en vue d'un ami **[220b]** [qui est] un autre nous apparaît [être autre] par le mot [alors que] nous disons le même [mot]<sup>273</sup> ? Mais l'ami en réalité risque d'être celui-là même vers qui tendent toutes ces choses qui sont dites amies.

— Ça risque d'être ainsi, affirma-t-il.

— Donc ce qui est quand même ami en réalité n'est pas ami en vue d'un ami ?

---

271. En tant que moyens, l'or et l'argent ne peuvent pas être ce à quoi on tient dans le sens fort du terme.

272. En somme, seule la fin est désirée pour elle-même, alors que les moyens qu'on y adapte sont désirés en vue de la fin.

273. En somme, suggère Sôkratès, *ami* est un mot analogue quand il s'applique à ce qui a raison de fin et à ce qui a raison de moyen. La tournure qu'emploie Sôkratès est alambiquée, comme l'est tout ce passage : on dirait que le philosophe s'efforce de dire quelque chose de précis au point d'exiger un langage artificiel, où les expressions « en vue de », « en réalité », « autre » et « même » jouent un rôle capital. Or toutes ces expressions se retrouveraient sans doute dans une discussion sur le Bien en soi, ou de l'Un, ou de Dieu. C'est dire que cette réflexion éthique remonte comme malgré elle à des thèmes métaphysiques, ou tout à fait généraux ou abstraits. En tout cas, Sôkratès les aborde dans le *Parménidès*, un dialogue fort abstrait.

— [C'est] vrai.

**[XVII.]** — Ceci s'est réchappé<sup>274</sup>, hein : l'ami [final] n'est pas ami en vue d'un ami. Mais l'ami est bon.

— Il me le semble.

— Le bon est-il donc aimé d'amitié en raison du mauvais<sup>275</sup> ? **[220c]** Et cela n'est-il pas [ainsi] ? Si des trois choses qui sont dont nous disions tout à l'heure [qu'ils sont], le bon et le mauvais et le ni-bon-ni-mauvais, il en restait deux, et le troisième, le mauvais, était allé loin et n'attaquait rien, ni le corps ni l'âme, ni les autres choses que nous affirmions n'être en soi ni bonnes ni mauvaises, est-ce que le bien nous serait encore utile en quelque chose<sup>276</sup> ? Mais ne serait-il pas devenu sans utilité ? Si, en effet, rien ne nous nuisait en rien **[220d]** aurions-nous besoin de quelque utilité<sup>277</sup> [que ce soit]. Et ainsi serait-il alors tout à fait clair<sup>278</sup> que c'est en raison du mauvais que nous

---

274. *Apêllaktai*, en grec. En somme, même si tous les *amis intermédiaires* ont perdu leur droit au terme, l'ami qui a raison de fin est encore et toujours ami : il reste au moins cela.

275. Sôkratês aborde la seconde partie de la réflexion par laquelle il réfutera ce qui vient d'être établi.

276. Mot à mot : en rien.

277. *Oudémias ôphélias*, en grec. Littéralement : d'aucune utilité. – Toujours alambiquée, l'argumentation de Sôkratês suggère qu'il y a une différence fondamentale entre ce qui est aimable en tant que moyen (il est ainsi pour conduire à ce qui est aimé comme fin) et ce qui est aimable comme fin (il est aimé parce qu'il y a un mal qui prive de lui). Il en tire la conséquence inverse de tantôt : le bien final est aimable parce qu'il est menacé et donc parce que les biens intermédiaires s'attaquent au mal ; en conséquence, le bonté du bien final dépend de l'existence du mal.

278. *Katadêlon*, en grec.

affectionnons et que nous aimons d'amitié le bien, en tant que le bon est un remède au mauvais et que le mauvais est une maladie ? Mais la maladie n'étant pas, on n'a besoin d'aucun remède. Ainsi le bon est-il de telle nature et est-il aimé d'amitié en raison du mauvais par nous, qui sommes au milieu entre le mauvais et le bon, [et] lui-même en vue de lui-même n'a aucun usage<sup>279</sup> ?

— Il paraît, reprit-il, qu'il en est ainsi.

— Donc cet ami pour nous vers lequel toutes les autres choses visaient<sup>280</sup> **[220e]** – [celui] en vue de qui [en tant qu']autre ami ces [amis] étaient amis – ne paraît être [comme eux] en rien. Car ceux-ci sont appelés amis en vue d'un ami, mais l'ami en réalité apparaît d'une nature toute contraire. Il nous est apparu en effet un ami en vue<sup>281</sup> d'un ennemi ; mais si l'ennemi s'en allait, il ne nous serait pas ami, comme il paraissait.

— Il me le semble, affirma-t-il, que c'est quand même comme c'est dit maintenant.

— Devant Zéus, repris-je, si le mauvais est détruit, n'y aura-t-il plus aussi ni avoir faim, ni **[221a]** avoir soif, ni aucune des choses semblables ? Ou bien y aura-t-il de la faim, s'il y a des êtres humains et d'autres animaux, mais sans être nuisible ? Et la soif et les autres désirs [existeront-ils], mais en n'étant pas mauvais, lorsque le

---

279. *Oudémian khréian*, en grec. On aurait pu traduire par *aucun avantage*.

280. *Étéleuta*, en grec.

281. Sôkratês change ici le mot : depuis le début en parlant du mode d'être de l'ami final, il employait le mot *dia*, ce qui le distinguait au moins dans les mots de l'ami qui était ami en vue d'un autre (*hénéka*).



mauvais sera détruit ? Ou la question est-elle risible, [soit de demander] ce qui alors sera ou ne sera pas ? Qui le sait en effet ? Mais ceci nous le savons, qu'aujourd'hui ceux qui ont faim [trouve cela] nuisible, et aussi utile<sup>282</sup>. [Est-ce ainsi] en effet<sup>283</sup> ?

— Tout à fait.

— Et donc ceux qui ont soif aussi **[221b]** et qui désirent toutes les autres choses semblables, désirent-ils parfois utilement, parfois nuisiblement, parfois ni d'une façon ni de l'autre ?

— Fortement, quand même<sup>284</sup>.

— Donc si étaient détruites les mauvaises choses, pourquoi arriverait-il aux choses à qui il n'arrive pas d'être mauvaises d'être détruites par les mauvaises choses<sup>285</sup> ?

— En rien.

---

282. En quoi la faim est-elle utile ? Ce ne peut être qu'en autant qu'elle pousse à la nutrition.

283. Sôkratès semble reculer devant l'absurdité et l'*invérifiabilité* de la thèse : il y a donc un fait incontournable et premier : les désirs ou les besoins.

284. *Sphodra gé*, en grec. À cette question, assez obscure, dans un discours complexe, l'interlocuteur de Sôkratès répond avec vigueur : quand on désire, on désire quelque chose qui sera utile, ou nuisible, ou ni l'un ni l'autre.

285. Les phrases de Sôkratès sont toujours compliquées et abstraites. À tel point que celle-ci pourrait être entendue de plus d'une façon. Pourtant le jeune homme répond sans hésiter : il le comprend d'une façon, suggérée par le mouvement de l'argument, et donne son avis. Sôkratès demande si le mal doit exister pour qu'il y ait un désir. Il le demande en suggérant que la bonne réponse est non. Son interlocuteur répond comme il le suggère.

— Donc les désirs qui ne sont ni bons ni mauvais seraient [encore], même si le mal était détruit.

— Il paraît.

— Est-il possible donc que celui qui désire et qui est amoureux n'aime pas d'amitié ce qu'il désire et aime ?

— Il ne me le semble pas.

— Donc il y aura **[221c]**, comme il paraît, même si les mauvaises choses sont détruites, des choses qui sont amis ? — Oui.

— [Mais] pas si le mauvais était la cause qu'il y ait un ami : [dans ce cas] le mal une fois détruit, aucun être ne serait ami d'un autre. Car, la cause étant détruite, il serait bien impossible que soit ce dont il y a une cause.

— Tu dis [les choses] correctement.

— N'a-t-il pas été accordé par nous que l'ami aime d'amitié quelque chose et en raison de quelque chose ? Et ne croyions-nous pas alors que le ni-bon-ni-mauvais aimait d'amitié le bon en raison du mal ?

— [C'est] vrai.

— **[221d]** Mais à présent quand même, comme il paraît, il paraît qu'est autre la cause du fait d'aimer d'amitié et d'être aimé d'amitié.

— Il paraît.

— Donc le désir est-il en réalité, comme nous le disions tout à l'heure, la cause de l'amitié ? Et celui qui désire est-il, au moment où il désire, l'ami de ce qu'il désire ? Et ce que nous avons dit d'abord sur l'amitié serait-il un bavardage, comme un grand poème composé <sup>286</sup> ?

---

286. L'expression mystérieuse suggère que Sôkratès a une sorte de mépris pour les longs poèmes. Cela implique que l'*Odyssée* de Homéros, par exemple, est dépassé et qu'on vise des discours plus

- Ça risque [d'être ainsi], affirma-t-il.  
— Mais, repris-je, ce qui désire désire ce **[221e]** dont il a besoin<sup>287</sup>. [Est-ce ainsi] en effet ?  
— Oui.  
— Ce qui a besoin est donc ami de ce dont il a besoin ?  
— Il me semble.  
— Or, on devient [un être] qui a besoin de ce dont on est privé ?  
— Comment non ?  
— Comme il paraît, l'amour et aussi l'amitié et le désir arrive<sup>288</sup> donc à être pour ce qui familier<sup>289</sup>, comme il apparaît, Ménexénos et aussi Lusia. » Ils l'affirmèrent bien ensemble<sup>290</sup>.  
« Donc, si vous êtes tous deux amis l'un de l'autre, c'est que vous êtes par nature familiers l'un de l'autre.

---

rigoureux et plus courts. Si c'est le cas, la tentation de remplacer le long discours poétique n'a pas donné grand chose ; ou plutôt cela a donné un grand discours rationnel (ou qui veut l'être) qui n'aboutit à rien de solide ou de cohérent. C'est d'ailleurs une des conclusions possibles du dialogue, selon Sôkratès lui-même.

287. Sans crier gare, Sôkratès entreprend un autre argument qui allonge le grand discours pourtant déclaré futile.

288. Comme le suggère l'emploi du singulier en grec, l'amitié, l'amour et le désir sont pensés comme une seule chose, et les mots pour nommer tout cela comme des synonymes, ou peu s'en faut.

289. *Oikéiou*, en grec. Comme il a déjà été signalé, l'adjectif fait référence à l'*oikos* ou l'*oikia*, soit le ménage et la maison et donc les choses qui appartiennent à soi en tant que venant de la famille, en tant que natal, et donc en tant que venant des parents. Le thème des parents abandonné, puis repris en passant, réapparaît ainsi à travers la notion de besoin.

290. *Sunéphatên*, en grec. Donc Sôkratès signale que ce sont les deux qui répondent. Il emploie le duel et un verbe qui souligne leur communauté.

— Assurément, affirmèrent-ils ensemble <sup>291</sup>.

— Et donc si l'un désire l'autre, repris-je, **[222a]** enfants, ou l'aime, il ne le désire, ni ne l'aime, ni ne l'aime d'amitié, s'il n'arrive pas qu'il soit un peu familier de ce qui est aimé, [que ce soit] quant à l'âme, ou quant à un comportement de l'âme, ou [quant à] des manières [de vivre], ou quant à la figure [externe] <sup>292</sup>.

— Tout à fait », dit Ménexénos, mais Lusion, se tut <sup>293</sup>.

« Soit, repris-je. Il est nécessaire, hein, que soit affirmé par nous [ceci] : ce qui est familier par nature aime d'amitié.

— Il paraît, affirma-t-il.

— Il est donc nécessaire que les bien-aimés aiment d'amitié l'amant légitime <sup>294</sup> et non feint <sup>295</sup>. »

**[222b]** Alors Lusion et Ménexénos donnèrent ensemble difficilement leur assentiment <sup>296</sup> ; mais à cause du

---

291. *Éphatên*, en grec. Sôkratês emploie seulement le duel.

292. Sôkratês insiste sur l'âme et ce qui s'ensuit ; l'amitié fondé dans le corps et ses besoins paraît en second seulement.

293. Cette différence, énigmatique, est d'autant plus importante que Sôkratês a signalé qu'ils étaient d'accord un instant avant.

294. *Gnêsiôî*, en grec. Le terme est presque légal et réfère à ce qui appartient à soi comme par naissance. Il semble être l'équivalent de *oidkéios*.

295. *Prospoiêtôi*, en grec. Littéralement : fabriqué devant. Le mot suggère quelque chose d'artificiel, qu'on met devant pour cacher autre chose. Par ailleurs, cette conclusion apparaît soudain de nulle part et ne semble être valide qu'à la condition que l'amant légitime et non feint soit un familier. On comprend que les deux jeunes aient eu de la difficulté à recevoir cette proposition. Comme par hasard, ce mot renvoie à la poésie : la suggestion est donc faite que ce qui n'est pas poétique (ce qui n'est pas fabriqué) est ami en vérité.

296. *Épénéusatên*, en grec.

plaisir Hippothalês montraient toutes sortes de couleurs<sup>297</sup>.

**[XVIII.]** Et moi, voulant examiner de près<sup>298</sup> le discours [pour voir], je racontai : « Si le familier diffère en quelque chose du semblable, nous dirions quelque chose [de sensé] au sujet de l'ami [et] de ce qu'il est, comme il me semble, Lusic et Ménexénos. Mais si le semblable et le familier se trouvent être la même chose, il n'est pas facile de rejeter le discours précédent, [à savoir] qu'en tant qu'il y a similitude, le semblable est inutile au semblable ; d'autre part, accorder que l'ami est inutile **[222c]**, cela est sans harmonie<sup>299</sup>. Voulez-vous donc, repris-je, puisque le discours pour ainsi dire nous enivre, que nous proclamions avec d'autres et que nous affirmions le familier est autre chose que le semblable<sup>300</sup> ?

— Tout à fait.

— Posons-nous donc aussi que le bon est familier à chacun et que le mauvais lui est étranger ? Ou que le mauvais est familier au mauvais, le bon au bon, ce qui n'est ni bon ni mauvais à ce qui n'est ni bon ni mauvais ? » Ils affirmèrent ensemble que il leur semblait

---

297. Sans doute Sôkratês parle-t-il du visage de Hippothalês qui montre la force de son plaisir et de son amour pour Lusic. Comme il a été suggéré, le mot employé par Sôkratês est antipoétique.

298. *Épisképsasthai*, en grec.

299. *Plémmlés*, en grec.

300. Cette suggestion est rendue nécessaire pour sauver le nouvel argument : si le familier est identique avec le semblable, il y a aura une contradiction avec ce qui a été établi il y a quelque temps, à savoir que le semblable ne peut pas être aimé par le semblable.

que chaque chose était familière<sup>301</sup> à chaque chose. **[222d]** « Alors encore une fois, enfants, repris-je, nous tombons sur ces discours, les premiers que nous rejetâmes au sujet de l'amitié. Car l'injuste ne sera pas moins ami de l'injuste, et le mauvais du mauvais que le bon du bon.

— Il paraît, affirma-t-il<sup>302</sup>.

— Quoi donc ! Si nous affirmons que le bon et le familier sont la même chose<sup>303</sup>, y aura-t-il autre chose que le bon qui soit l'ami du bon ?

— Tout à fait<sup>304</sup>.

— Mais sur ce point aussi, hein, croyions-nous nous être réfutés nous-mêmes ? Ou bien ne vous en souvenez-vous pas ?

— Nous nous en souvenons<sup>305</sup>.

---

301. On comprend qu'il s'agit de choses similaires qui, du fait d'être similaires, sont familières les unes aux autres, ou, pour reprendre l'idée que suggère l'étymologie grecque, qui sont de la même maison.

302. Qui parle ? Sôkratês ne le précise pas. Mais il est probable que ce soit Ménexénos qui répond à cette sorte de question adressée aux deux. Ce qui est sûr, il faut réfléchir pour se faire une idée sur l'interlocuteur, alors que Sôkratês, ou Platôn, aurait pu dire les choses en toutes lettres et enlever l'ambiguïté.

303. Que l'un et l'autre soit associé, cela va. Mais qu'ils soient la même chose, il est difficile de voir quand cette suggestion a été examinée plus tôt : Sôkratês ajoute donc une nouvelle idée.

304. Aux remarques de plus en plus difficiles à suivre de Sôkratês, quelqu'un répond avec assurance. Pourtant, le sens de cette réponse est obscur. Il est possible, voire probable, que l'interlocuteur est épuisé et répond presque au hasard. Voir Xénophôn, *Banquet* IV 56-60.

305. Il est possible que cette réponse soit donnée par les deux ou par un seul au nom des deux. – Ce souvenir est problématique

— **[222e]** Pourquoi encore nous servir du discours<sup>306</sup> ? Il est clair que [ce n'est] rien. J'exige donc, comme les sages dans les affaires judiciaires, de repasser toutes les choses qui ont été dites. Si en effet ni ceux qui sont aimés d'amitié, ni ceux qui aiment d'amitié, ni les semblables, ni les dissemblables, ni les bons, ni les familiers, ni toutes les autres choses par lesquelles nous sommes passés, car moi je ne m'en souviens plus à cause de leur multitude<sup>307</sup>, si, dis-je, rien de ces choses n'est l'ami, moi, je n'ai plus quoi que ce soit à dire. » **[223a]** Et en racontant ces choses j'avais en esprit de mouvoir un autre des plus âgés<sup>308</sup>. Et pourtant comme des démons<sup>309</sup>, arrivèrent les pédagogues, celui de Ménexénos et celui de Lysis, ayant [par la main] leurs frères ; ils les appelaient et leur commandaient de rentrer à la maison ; car il était

---

parce qu'il est difficile, voire impossible, d'identifier à quoi Sôkratès fait allusion.

306. Etant donné l'obscurité des derniers propos, cette phrase pourrait être entendue dans le sens le plus fort : Sôkratès semble avoir fait la démonstration que le discours rationnel ne vaut pas grand chose non seulement dans ce cas-ci, mais en général.

307. Sôkratès contredit donc ce qu'il a annoncé : il ne peut pas faire la liste complète, comme le ferait un sage en affaires judiciaires ; lui non plus ne se souvient pas bien de ce qui a été dit.

308. Au début du dialogue Sôkratès se rendait d'un gymnase à un autre : en tenant compte de ce que dit ici Sôkratès, depuis le début de ce dialogue, son but, en s'arrêtant à la palestres, était non pas de joindre les deux jeunes, mais leurs aînés.

309. Sôkratès ne parle des démons de la théologie chrétienne, évidemment, mais des démons de la mythologie grecque, soit des êtres divins inférieurs plus ou moins puissants, comme des elfes.

déjà tard. D'abord, et nous<sup>310</sup> et ceux qui étaient assis autour nous les repoussions. Comme ils ne tenaient pas compte<sup>311</sup> de nous, mais en baragouinant<sup>312</sup>, ils se fâchaient et **[223b]** n'appelaient pas moins, et comme il nous semblait qu'ayant bu aux fêtes de Hérémès<sup>313</sup> ils étaient intraitables<sup>314</sup>, vaincus nous défimes<sup>315</sup> l'entretien.

Cependant moi, avant qu'ils ne s'en aillent, je repris : « Nous nous sommes maintenant rendus ridicules, Lusiis et aussi Ménéxénos, moi un homme vieux, [mais] vous aussi ; car ceux qui sont présents diront que nous croyons que nous sommes les amis les uns des autres – et en effet je me place parmi vous<sup>316</sup> – mais sans être capables<sup>317</sup> d'avoir trouvé<sup>318</sup> ce qu'est l'ami. »

---

310. Il semble qu'il s'agisse de Sôkratès et des deux jeunes. Cela signifie alors qu'ils veulent continuer la discussion pourtant sans résultat dans laquelle ils sont engagés.

311. *Éphrontizon*, en grec.

312. *Upobarbarizontés*, en grec. Littéralement : en parlant en barbares. Le mot souligne que les esclaves ne sont pas des Grecs, mais il cache qu'ils sont les représentants de l'autorité parentale.

313. Hérémès étant le dieu qui fait le lien entre les dieux et les hommes, ce détail semble heureux en ce qui a trait au rôle d'intermédiaire et de conducteurs que jouent les esclaves pédagogues. Par ailleurs, Hérémès est le dieu qui conduit les âmes aux enfers.

314. *Aporoi prosphérèsthai*, en grec. Littéralement : impossibles à être portés avant.

315. Ce verbe contient le nom de *Lusis*, car *lusis* signifie qu'on défait quelque chose (on trouve cette racine dans le mot *analyse*).

316. Il faut croire que Sôkratès a trouvé durant cette conversation quelque chose de cette amitié qu'il disait n'avoir jamais trouvé.

317. *Oioi*, en grec. Littéralement : tels, et donc tels qu'ils peuvent faire quelque chose.



