



**PLATON**  
**OEUVRES COMPLÈTES**

**TOME IV — 2<sup>e</sup> PARTIE**



COLLECTION DES UNIVERSITÉS DE FRANCE  
*publiée sous le patronage de l'ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ*

---

# PLATON

## OEUVRES COMPLÈTES

TOME IV — 2<sup>e</sup> PARTIE

LE BANQUET

---

TEXTE ÉTABLI ET TRADUIT

PAR

LÉON ROBIN

Professeur à la Faculté des Lettres  
de l'Université de Paris.

DEUXIÈME ÉDITION REVUE ET CORRIGÉE



PARIS

SOCIÉTÉ D'ÉDITION « LES BELLES LETTRES »

95, BOULEVARD RASPAIL

1938

Tous droits réservés.

*Conformément aux statuts de l'Association Guillaume Budé, ce volume a été soumis à l'approbation de la commission technique. M. Émile Bourguet a accepté d'en faire la révision et d'en surveiller la correction en collaboration avec M. Léon Robin.*

881

P5

1920

v.4<sup>2</sup>

*Classics*

**LE BANQUET**

1002270



## NOTICE

---

### I

#### LE BANQUET

**Phédon  
et le Banquet.**

Le *Banquet* forme avec le *Phédon* un groupe parfaitement défini, tant par l'analogie, de part et d'autre, d'une élévation de l'âme vers l'Idéal, que par le contraste même des circonstances : le premier montre quelle est l'attitude du Philosophe au sein de la vie, le second, quelle est son attitude en face de la mort. A la fin de notre dialogue (223 c d) une indication peut sembler à cet égard tout à fait significative. Entre tous les buveurs demeurés dans la salle du banquet, trois seulement tiennent encore bon : Socrate, qui symbolise la Philosophie, Aristophane et Agathon, qui représentent respectivement la Comédie et la Tragédie ; la Philosophie n'a rien perdu de sa lucidité, mais les deux autres branlent du chef et sont près de s'assoupir. Ce que leur démontre la Philosophie, c'est qu'elles sont, chacune, un art incomplet : sinon, chacune d'elles devrait être capable de l'œuvre de l'autre. Sans doute le seraient-elles si elles s'appuyaient sur une connaissance vraie et intégrale de l'âme humaine (cf. p. 92, n. 1). Or cette base, la Philosophie seule est en état de la leur fournir. Il s'ensuit, semble-t-il, que, si un même homme doit exceller dans l'un et l'autre genre, ce ne peut être que le Philosophe : sur la scène, dirait-on volontiers en transposant un célèbre passage de la *République* (V 473 d), tout sera pour le mieux le jour où les philosophes seront à la fois poètes tragiques et poètes

comiques, à moins que ceux dont maintenant c'est le nom ne deviennent, de façon authentique et suffisante, des philosophes (cf. *Lois* II 659 b c). Dès lors on peut se demander si le *Banquet* et *Phédon* ne se répondent pas, comme une comédie à une tragédie, mais mises en œuvre l'une et l'autre par la Philosophie.

C'est une question de savoir dans quel ordre ont été composés ces deux dialogues. Mais est-il bien utile de poursuivre un débat qui est historiquement sans issue<sup>1</sup> et qui n'importe pas pour l'intelligence du rapport existant entre les deux œuvres? Peut-être cependant le *Phédon* (Notice, p. vii, n. 1) fournit-il un motif en faveur de l'antériorité du *Banquet*: Échécrate, à qui Phédon raconte la mort du Maître, est censé ne pouvoir ignorer quelle sorte d'homme est Apollodore (59 b), le narrateur de notre dialogue. Certes il est facile d'expliquer cela par une hypothèse quelconque, d'imaginer par exemple, avec Wilamowitz (*Platon*<sup>2</sup>, I 359, 1), qu'Apollodore aurait été mis en scène dans un dialogue de Phédon, déjà connu d'Échécrate. Mais n'est-il pas plus prudent de n'alléguer que ce que l'on sait, et par Platon lui-même, c'est-à-dire de se référer au portrait, si précis et si vivant, que font de cet Apollodore les premières pages du *Banquet* (surtout 173 c-c)?

*Date*  
*de la composition.*

Singulièrement plus importante est la question de savoir à quelle date on peut situer la composition du *Banquet*: ce qui permettrait en même temps de dater approximativement le *Phédon*, si l'on admet entre les deux dialogues une étroite connexion. On dit généralement que le *Banquet* ne peut être antérieur à 385. Aristophane y explique en effet (193 a) que Zeus nous a dissociés d'avec nous-mêmes, comme les Arcadiens l'ont été par les Lacédémoniens. Or le terme dont se sert ici Platon a une signification précise: il s'applique au châtement qui était parfois infligé par un État suzerain à une cité vassale: pour la punir d'une infidélité ou d'une révolte, on en dispersait les habitants par groupes isolés; on en brisait l'unité sociale. C'était un *diœcisme* (cf. p. 36, n. 1). Or, d'après Xénophon,

1. Cf. mon livre *Théorie platonicienne de l'Amour* (1908), p. 117-120.

dans ses *Helléniques* (V 2, 6 sq.), un tel traitement aurait été infligé par les Spartiates à une cité arcadienne, Mantinée, pour la punir de ses trahisons pendant la guerre du Péloponèse : elle dut abattre ses murs, raser ses maisons, et ses habitants furent répartis en quatre villages (ou plutôt cinq). Le fait se place en 385, trente et un ans après celui qui est l'occasion du banquet raconté dans notre dialogue. Cet anachronisme, dit-on, serait inexplicable si le souvenir n'était pas encore tout frais d'un événement qui avait fortement frappé les esprits. Le *Banquet* aurait donc été écrit peu après 385<sup>1</sup>.

Mais cette interprétation de l'allusion dont il s'agit n'a pas convaincu tout le monde. Il n'y a pas d'anachronisme, objecte-t-on ; car, s'il s'agissait des seuls Mantinéens, Platon n'aurait pas nommé le peuple arcadien tout entier. Le fait évoqué serait plutôt la dissolution par Sparte, en 417, de l'Union arcadienne, dont, il est vrai, Mantinée était la tête. Ainsi ce serait un événement contemporain de la scène de notre *Banquet*. Le souvenir en revient à l'esprit au moment où, après la paix d'Antalcidas (387), Sparte défendait avec vigueur son hégémonie contre des tendances analogues<sup>2</sup>. — Mais cette interprétation est-elle conciliable avec l'expression employée ici par Platon ? La dissolution imposée à une « ligue » est-elle un *diœcisme* ? Si l'hypothèse est admise, il faudra introduire dans le texte la correction que proposait un érudit du xvi<sup>e</sup> siècle (voir l'apparat à 193 a 2) et comprendre : nous avons été fendus en deux ; ce qui s'accor-

1 Pour certains auteurs, au contraire, le fait évocateur de ce souvenir serait le *synœcisme* de Mantinée en 371, c'est-à-dire le rétablissement de la ville par Épaminondas. Ce qui s'accorderait d'autre part avec un passage du discours de Phèdre (178 e sq.), où il semble qu'il y ait une allusion au bataillon sacré des Thébains (cf. p. 12 n. 1 et p. xxxix n. 1), qui se fit remarquer pour la première fois à la bataille de Leuctres, en 371. Mais, si le *synœcisme* de Mantinée était le fait du jour, pourquoi Aristophane ne l'a-t-il pas évoqué pour illustrer le retour de notre nature à son unité primitive ?

2. Wilamowitz, *op. cit.* I 372, 1 ; II 176-178. — *Ibid.* II 178 et *Antigonos von Karystos* (1881), p. 182, il voit dans le *Banquet* un écho un peu attardé de la fondation de l'Académie, de ce qu'elle a appris à Platon et de ce qu'il en espère (cf. p. xci) ; il le place donc entre 381 et 378, après *Ménon*, *Euthydème* et *Cratyle*, avant la *République* et *Phèdre*.

derait du reste fort bien, et avec le verbe dont se sert Aristophane quatre lignes plus bas, et avec l'idée générale de son exposé. Mais la possibilité de secourir ainsi l'hypothèse est-elle un motif suffisant de changer un texte sur lequel la tradition manuscrite est unanime?

D'autres critiques<sup>1</sup> renoncent à chercher pour le passage en question une interprétation historique assurée. Pour eux, c'est le contenu même du *Banquet* qui en indique la date : d'abord le discours d'Alcibiade, où Platon s'efforce de prouver que la conduite publique et privée d'Alcibiade a été une perpétuelle et volontaire désobéissance aux conseils que lui donnait Socrate (216 a-c); ensuite l'impossibilité de ne pas voir dans l'exaltation avec laquelle Platon parle de l'amour spiritualisé (surtout 209 b c) le reflet d'une émotion personnelle. Or, en ce qui concerne le second point, on sait qu'il a eu un disciple bien aimé, en qui aux dons philosophiques s'unissaient les dons politiques<sup>2</sup>, celui duquel il espérait la réalisation de l'État de ses rêves : c'est Dion, le neveu de Denys, tyran de Syracuse. Or en 387 Platon venait de faire son premier séjour à la cour de ce prince ; quand il écrit le *Banquet*, il est encore dans l'enthousiasme de la rencontre qu'il y a faite d'un jeune homme qui à sa beauté et à sa haute naissance associait les plus éclatantes qualités de l'esprit et du caractère. Quant aux propos que Platon prête à Alcibiade, l'intention en serait autre. Les malheurs d'Athènes, sa déchéance politique avaient déterminé dans le public un désir d'établir rétrospectivement les responsabilités. La mémoire d'Alcibiade en portait une grande part (voir p. xcviu sqq.). Mais qui donc avait été le mauvais génie de cet homme en qui, un moment, les Athénjens avaient placé tous leurs espoirs ? C'est Socrate. Peut-être l'imputation était-elle déjà dans l'air quand le rhéteur Polycrate lui donna un retentissement considérable, en publiant contre la mémoire de Socrate un écrit où il faisait parler Anytus, un des accusateurs dans le procès de 399. Y a-t-il, ou non<sup>3</sup>, dans le *Gorgias* (519 a b) une première réponse, d'ailleurs brève,

1. Entre autres Th. Gomperz, *Penseurs de la Grèce*, tr. fr. II 301 et n. 2, 409-413 ; cf. 360-362.

2. On insiste sur les préoccupations politiques dans 209 a, d e.

3. La seconde opinion est celle de Wilamowitz, *op. cit.* II 95-105

au pamphlet de Polycrate? Un problème chronologique particulièrement épineux se poserait à ce sujet, et il nous importe peu. En tout cas, un dialogue d'Eschine le Socratique, intitulé *Alcibiade*, une *Apologie de Socrate* par Lysias, le début du *Busiris* d'Isocrate<sup>1</sup> montreraient assez, semble-t-il, quel intérêt avait suscité la fiction de ce procès posthume. Que sur l'affaire Platon ait senti le besoin de dire aussi son mot quand l'occasion lui paraîtrait propice, rien de plus vraisemblable. Peut-être même le thème du *Banquet* n'a-t-il été imaginé qu'en vue d'introduire Alcibiade et de lui faire prononcer un apparent réquisitoire, mais qui fût véritablement un plaidoyer; de sorte que cet appendice, « fortuit en apparence » serait « la racine... dont tout l'ouvrage est sorti »<sup>2</sup>. Reste une difficulté que j'ai tout à l'heure écartée : celle de la date du pamphlet de Polycrate. S'il est, comme on l'a soutenu, de 392 environ et que le *Banquet* se place<sup>3</sup> après 384, peut-on croire qu'après un si long temps l'intérêt du débat ne se fût pas épuisé? Défendre la mémoire de son maître est une des fins de l'activité littéraire de Platon; devait-il raviver un feu presque éteint? J'inclinerais donc à assigner à ce pamphlet une date un peu plus tardive, à admettre même que les controverses auxquelles il donna lieu sont contemporaines de l'époque où Platon rentre à Athènes (387), après ses voyages et une absence qui dut être de deux à trois ans<sup>4</sup>.

On voit le résultat de cette discussion : de toute façon on aboutit à placer vers 385 environ, et quelque temps après

1. Pour Eschine, cf. *Oxyr. Pap.* XIII, n. 1068. — Les ch. 1 et 2 du livre I des *Mémorables* de Xénophon se réfèrent sûrement à l'écrit de Polycrate (pour Alcibiade : 2, 12-16, 24-26, 39-50). Mais la réfutation a dû demeurer en marge du débat; voir p. cxiii.

2. Gomperz, p. 410. Cf. ici p. 74, n. 3 ad 213c, où il y aurait une indication favorable à la conjecture en question. De même 219c : Alcibiade fait à Socrate un procès de « non-corrupcion » (p. 84, 2) Peut-être enfin, si Polycrate, auteur d'éloges des pots, des souris et des cailloux (références dans Zeller *Ph. d. Gr.* II 1<sup>4</sup>, 1017. 1, tr. fr. II 531, 3), est aussi l'auteur de cet éloge du sel dont il est parlé 177b s. fin., faut-il voir là une allusion à ce Sophiste.

3. Comme l'écrit Gomperz, p. 409.

4. C'est en partie ce que dit Wilamowitz (*op. cit.* II 105), qui le place en 388 à peu près.

cette date, la composition du dialogue<sup>1</sup>. Un autre indice pourrait encore être cherché dans cette règle<sup>2</sup> que se serait donnée Platon, de ne jamais introduire dans ses dialogues de personnages vivants. Or la dernière comédie d'Aristophane que nous ayons conservée, le second *Plutus*, est de 388, et elle n'a été suivie que de deux autres pièces. On pourrait donc placer la mort du poète vers 386, deuxième année de la 97<sup>e</sup> Olympiade ; ce qui concorde avec les renseignements que nous possédons d'autre part.

*Explication  
du titre.*

*Les banquets.*

Une question d'un autre ordre se pose à propos du titre même de notre dialogue. En traduisant *To symposion*, le titre grec, par *Le banquet*, j'ai suivi une tradition à l'origine de laquelle est la traduction latine par *Convivium*. C'est aller bien loin que de qualifier<sup>3</sup> cette traduction d'« absurdité ». On conviendra toutefois qu'elle est équivoque et qu'elle a besoin d'explications qui en précisent le sens<sup>4</sup>. Un *symposion* athénien paraît avoir été en effet quelque chose d'assez original, ne se confondant pas avec les *syssities*, qui sont des repas en commun d'institution légale, et ne ressemblant que partiellement, d'autre part, à ce qu'est pour nous un dîner, un repas de gala ou de fête. Mais, malgré tout ce qu'on a pu dire, il se rapproche davantage de ce que nous appelons un *banquet*. Par ce mot nous entendons en effet proprement un repas en commun, que

1. Deux autres indications sont encore alléguées pour dater le *Banquet* : 182 b, la domination des Barbares sur l'Ionie, donc après le traité d'Antalcidas, 387 ; 178 e sq., le « bataillon sacré » serait plus explicitement mentionné si le dialogue était postérieur à 371 (cf., en un sens contraire, p. ix, n. 1). Pour d'autres détails, voir *Théorie platon. de l'Amour*, p. 55-63.

2. Posée par L. Parmentier, *La chronologie des dialogues de Platon* (Bulletin de l'Académie de Belgique, classe des lettres, 1913).

3. Avec Wilamowitz, *op. cit.* I 357.

4. Si je l'ai cependant préférée au décalque *Symposion* (ou *Sympose*, que Louis Le Roy a placé en tête de sa traduction de 1559, et dont l'emploi, selon le témoignage particulièrement qualifié de M. Edm. Huguet, ne s'autoriserait que de rares et très médiocres exemples), c'est que, tout en exigeant les mêmes explications, ce décalque parlerait fort peu à l'esprit du lecteur et ne lui semblerait être qu'une affectation pédante.

préside et règle quelque personnage, et où ce qui importe, ce n'est pas précisément le repas, lequel est souvent détestable, mais les discours qui en sont la suite et qui se prononcent au moment où sur la table il n'y a plus que les vins. Or un *symposion* se composait aussi de deux parties, dont la première est secondaire : le *deipnon* ou *syndeipnon*, et la seconde, essentielle : le *potos* ou *sympotos*, c'est-à-dire la beuverie commune, mais organisée en vue d'un autre objet que de boire : les *convives* deviennent alors des *sympotoi*, des *co-buveurs*<sup>1</sup>. A la vérité, pour nous renseigner sur le détail de cette organisation, nous n'avons guère que notre dialogue, avec le *Banquet* de Xénophon (pour lequel, cf. section IV de la Notice). Quelques indications, dans la littérature antérieure<sup>2</sup>, sont de bien minces témoignages. Et nous avons moins encore à attendre de tous ces « *Banquet* » qu'on a écrits plus tard, simples cadres nominaux dans lesquels s'introduisent tour à tour des dissertations, prononcées par des orateurs sans personnalité définie<sup>3</sup>. Qu'on se reporte donc au récit de Platon : on y voit que le dîner n'est qu'un prologue auquel il ne s'attarde pas (175 bc) et que le passage à la pièce principale s'accompagne de libations, de prières et de cantiques, comme si cette manifestation de sociabilité autour des pots était un acte quasi religieux, et la constitution, réglée par des rites traditionnels, d'une association à durée limitée. La compagnie des buveurs se trace un programme, à la fois pour déterminer la façon dont on boira, pour dégager chacun des participants de toute obligation collective sur ce chapitre, ou au contraire pour l'imposer, enfin pour fixer l'objet distinct dont on s'occupera tout en buvant (176 a-177 d et 213 e-214 e ; cf. 223 b mil.). Elle se donne un président

1. Il est à remarquer cependant que le mot *syndeipnon* paraît être employé comme équivalent de *symposion* à 172 b 1 ; ce que confirme un passage où Cicéron (*Ad fam.* IX 24, 3) traduit les deux termes grecs par *compotatio* ou par *concenatio*.

2. Voir l'Introduction de Hug à son édition, p. XIII-XV.

3. De cette littérature *symposiaque* nous avons gardé le *Banquet des Sept Sages* et les 9 livres des *Propos* (ou plutôt *Questions*) de table de Plutarque ; les *Deipnosophistes* ou le *Banquet des Savants*, d'Athénée ; un *Banquet* de Lucien ; d'autres de Julien et de Macrobe ; enfin, de l'évêque Méthodius (fin du III<sup>e</sup> s. et début du IV<sup>e</sup>), un *Banquet* (des dix Vierges) ou de la *Chasteté*, ridicule pastiche de Platon.

qui veillera à l'exécution du programme. Si Phèdre l'est ici, et non pas l'auteur même de la « motion » sur « l'ordre du jour », celui qui l'a mise aux voix, Éryximaque, c'est que la paternité de l'idée remonte à Phèdre (177 c-e) : aussi est-ce à lui que chacun des six premiers orateurs remet en quelque sorte sa contribution à l'œuvre commune, autrement dit « l'écot » qui a été décidé ; il se considère comme chargé d'y veiller (194 d)<sup>1</sup>. Si par contre Phèdre, le premier, et Alcibiade, le dernier des orateurs du *Banquet*, manquent à cette règle, si Alcibiade s'adresse à toute l'assemblée (222 a b) et non plus à Phèdre, c'est justement que Phèdre était le président désigné, et qu'Alcibiade s'est ensuite, de sa propre autorité, institué à son tour président de la compagnie de buveurs dans laquelle, ivre d'avance, il vient d'être admis *comme par contrat* (212 e sq., 213 e).

Le ton que donne au *Banquet* l'ivresse d'Alcibiade ne fera que s'accroître par la suite, lorsqu'une seconde vague de fêtards aura déferlé sur celle qu'Alcibiade avait amenée avec lui (223 b et 212 c, 213 a). Cette réunion, d'une tenue si élégante jusque-là, dégénère en orgie : c'est ce qui devait arriver souvent, puisque nous voyons Platon, dans les *Lois* (une grande partie des livres I et II), se préoccuper de donner à l'usage du vin dans les banquets une sorte de statut légal<sup>2</sup>, qui les réglerait d'une façon générale : à cette condition ils seront, non plus seulement un moyen d'entretenir et de resserrer l'amitié (I 640 c), mais un facteur important de l'éducation morale, qui est le but de la politique. Il n'y a pas en effet de moyen plus commode pour éprouver le caractère des hommes en vue de les rendre meilleurs (646 d sqq., surtout 650 a b, et le début de II). Supposons d'autre part une marionnette mue par des fils qui sont à l'intérieur, les uns, de fer et raides, un autre, d'or et souple lequel doit gouverner toute la machine. Les premiers sont en nous les émotions agréables ou pénibles, l'espérance et la crainte ; le second est la pensée et l'idée de la règle. Eh bien ! qu'on

1. Voir 199 b la double « permission » que Socrate sollicite de lui.

2. Ce qu'il appelle νόμοι συμποτικών II 671 c. Le mot συμπόσιον, alors que l'idée en est si souvent présente, ne se trouve que trois fois dans ce morceau des *Lois*, (I 637 a 5, 639 d 3, 641 b 1), et trois fois aussi συμπότης (I 639 d 3, 648 d 6, II 671 e 6).

entonne à cette marionnette une quantité démesurée du vin : toute la machine en est bouleversée ; émotions et passions sont surexcitées, et la raison éteinte perd le contrôle (644 c-646 a). Tout au contraire, si cette quantité est mesurée et réglée, elle aura pour effet de donner aux âmes une confiance, une fraîcheur de jeunesse, une souple docilité, qui les rendront propres à recevoir les enseignements de la raison et à acquérir ainsi les sentiments divins de la pudeur et de la honte : c'est ainsi que les banquets deviendront le plus salubre exercice en vue de la tempérance (II 671 a-672 d, 673 e). Or cela n'arrivera que si le législateur en donne la direction à un président<sup>1</sup> sobre et sage, qui ait en vue l'excellence de leur fin véritable. Autrement, Platon préconise une prohibition radicale de l'usage du vin (639 c-641 a, II 674 a). L'intérêt de ces passages n'est pas seulement de montrer quelle place tiennent ces sortes de réunions dans les préoccupations de Platon, législateur moraliste. On voit en outre qu'il y plaide pour une coutume spécifiquement athénienne contre les critiques dont elle était l'objet chez d'autres peuples grecs, peut-être chez les Crétois, fiers de leurs repas communs (*syssities*), et sûrement à Lacédémone où de tels divertissements étaient sévèrement proscrits. Ces critiques, dit-il, supposent une expérience insuffisante et un singulier manque de jugement, parce qu'elles n'ont égard qu'au mauvais usage que l'on fait des banquets (636 e-637 d, 638 c-641 a).

Envisageons maintenant ce à quoi on employait le temps, tout en buvant. Dans un charmant morceau du *Protagoras* (347 c-348 a), Platon persifle ces gens médiocres et communs qui, n'ayant rien à se dire quand ils sont ensemble à boire, ni, faute de culture, rien à dire qui soit de leur cru, font appel, moyennant finances, aux services d'une joueuse de flûte, d'une cithariste, d'une danseuse. Ainsi font les gens, fort distingués pourtant, que Xénophon réunit dans son *Banquet* (cf. Notice, section IV). — Des chansons qu'on appelait *scolies* y avaient aussi leur place : en s'accompagnant de la lyre, chacun chantait la sienne à son tour, comme cela se fait au dessert dans nos repas de campagne. Sans doute quelques-unes étaient traditionnelles ; mais tous les poètes lyriques

1. Un ἄρχων, ce qu'Alcibiade prétend justement vouloir être, 213 e.

avaient composé de ces couplets : Simonide, Pindare (éd. A. Puech, tome IV 185 sq., 190 sqq.), Épicharme. Le *Gorgias* (451 e) mentionne une de ces chansons où l'on énumérait par ordre de valeur les divers biens : santé d'abord, puis vigueur physique, enfin la fortune honnêtement acquise<sup>1</sup>. — Il arrivait qu'on se mit un peu plus en frais d'invention : d'un passage d'Aristophane (*Guépes*, 20-23) on peut en effet inférer qu'on s'amusait parfois, sans que cela exclût d'ailleurs la présence de la joueuse de flûte (1345 sq.), à se proposer des devinettes (67-87)<sup>2</sup> ou encore à jouer aux portraits (1299-1302, 1308-1318). Peut-être même trouverait-on dans notre dialogue des indications sur les diverses manières de pratiquer ce dernier « jeu de société ». Au procédé caricatural (par ex., dans Aristophane, comparaison avec quelque bête méprisée ou avec une chose sale) on rattacherait la comparaison qu'à plusieurs reprises Alcibiade fait de Socrate avec les Silènes ou les Satyres (215 a-d, 216 de, 221 e sq.). Au moment d'introduire cette « image », il souligne que son but n'est pas le but habituel, celui de faire rire et d'exciter la verve des convives : de telles comparaisons appelaient en effet souvent la riposte d'une *contre-comparaison* (ἀντεπαράδειξις), comme quand Socrate, ayant été comparé par Ménon au poisson-torpille, fait mine de croire que celui-ci espère en retour une comparaison flatteuse pour sa beauté (*Ménon*, 80 a-c). Une autre forme du même jeu pouvait consister encore, comme fait Alcibiade (221 cd), à chercher quel personnage de l'histoire ancienne ou de la légende ressemble à l'une des personnes présentes ou à quelque contemporain connu. — Mais le banquet auquel nous allons assister est en somme d'autre sorte. Au début de son second acte, quand justement est venu le moment de boire, on accepte que soit congédiée la joueuse de flûte, venue pour remplir son office ordinaire (176 e). Les gens qu'il réunit sont de ceux que dépeint le *Protagoras* dans

1. Platon imagine ensuite (452 a-d), un dialogue de Socrate sur ce thème *symposiaque* avec un médecin, un maître de gymnase et un financier. C'est comme une esquisse anticipée de notre *Banquet*. Chacun d'eux en effet soutient que sa compétence spéciale pourvoit l'humanité d'un des biens qui lui sont indispensables. De même, ici, c'est sur l'objet spécial de son inclination ou de sa profession que chacun concentre les vertus ou les bienfaits de l'Amour.

2. Ce que confirmerait Platon lui-même, *Rép.* V 479 b c.

le passage mentionné tout à l'heure : ce sont « gens cultivés qui se suffisent à eux-mêmes pour donner de l'intérêt à leur réunion sans recourir à tous ces bavardages, à toutes ces jongleries, rien qu'en prononçant et en écoutant leurs propres discours, et, même quand ils ont bu copieusement, toujours avec tenue et avec bon ordre ». Cette question d'un ordre à suivre est essentielle en effet au cérémonial de notre *symposion*, en relation avec le protocole qui règle les places : l'ordre va de gauche à droite, de façon que le tour de parole vienne en dernier lieu au plus honoré des convives (177 d, 214 bc, 222 e, 223 c; cf. p. 5 n. 3, p. 91 n. 1). Une sorte de pique-nique oratoire est ainsi institué et chacun, comme je le disais, en paie sa quote-part (177 c, 185 c, 194 d, 197 e, 212 c)<sup>1</sup>.

*Questions  
d'authenticité  
et de priorité.*

Il ne s'est jamais trouvé personne pour douter que le *Banquet* fût l'œuvre de Platon. Au surplus, son authenticité semble doublement garantie. Tout d'abord, dans le *Phèdre*, Platon lui-même, en deux endroits, paraît bien faire allusion à son *Banquet*. Dans l'un (qui est en même temps un renvoi au *Phédon*, cf. Notice, p. xiv), il dit en effet (242 ab) que nul n'a jamais fait se produire autant de discours que Phèdre, « soit qu'il en fût lui-même l'auteur, soit qu'ils eussent été imposés à d'autres par lui, d'une façon quelconque ». Dans le second (261 a) il donne à Phèdre l'épithète de *callipais*, « père de beaux enfants » ; or Phèdre est appelé dans le *Banquet* (177 d) « le père du sujet » qui va servir de matière à tant de beaux discours. — D'autre part, il y a dans la *Politique* d'Aristote un passage (II 4, 1262 b, 11-14) qui peut être tenu pour une citation, bien que ni Platon, ni le dialogue ne soient nommés. Aristote est occupé à critiquer la théorie platonicienne de l'État-un et la prétention de le réaliser en y établissant, par la suppression de la famille (communauté des femmes et des enfants), le maximum d'affection mutuelle entre les individus. « C'est de la même façon, poursuit-il, que, dans les discours sur l'Amour (*érôtikoi logoi*<sup>2</sup>), Aristophane dit, on le sait, des amoureux,

1. Cela s'appelle εἰς τὸ μέσον φέρειν (Xénophon *Banq.* 3,3) ou, comme dit Théognis dans un passage qui concerne les *symposia* (491), εἰς τὸ μέσον φωνεῖν.

1. C'est l'expression même de Platon, 172 b.2.

que la force de leur affection leur donne le désir de former une seule nature et de ne plus faire qu'un seul être, au lieu de deux qu'ils étaient. » Dans cette fusion, conclut Aristote, un des deux êtres ou tous les deux s'anéantissent ; or, si dans l'État, avec la pensée d'y opérer une semblable fusion, on supprime les liens de la parenté, on va contre le but qu'on visait : on détruit l'affection en la délayant. L'allusion se rapporte évidemment à 192 e (voir l'apparat critique à e1 et p. 35, n. 2). Si étrange que puisse paraître cet emploi, pour combattre Platon, d'une doctrine que celui-ci rejette (205 de), il n'y a aucun doute que les *Discours sur l'amour* auxquels est empruntée cette opinion d'Aristophane désignent notre dialogue ; si Aristote tirait d'ailleurs cette idée, et sans en indiquer la source, la relation qu'il établit entre elle et le communisme de Platon paraîtrait plus déconcertante encore<sup>1</sup>.

Par contre, la question de priorité est, en ce qui concerne le *Banquet*, difficile et très débattue. Platon est-il le premier à avoir utilisé ce thème ? le premier à en avoir fait le sujet d'une « composition socratique », d'un de ces *mimes* dont Socrate était le protagoniste obligé (voir *Phédon*, Notice p. xxii et n. 1) ? Il est possible<sup>2</sup> que Platon, en mentionnant un certain Phénix comme l'auteur d'un récit du banquet d'Agathon (172 b, 173 b), ait voulu indiquer qu'avant le sien il existait déjà, sur le même sujet, un autre *Symposion*, si insuffisant toutefois qu'il a dû en écrire un nouveau. Mais il est possible aussi<sup>3</sup> qu'il ait voulu seulement attirer ainsi notre attention sur l'intérêt qu'avait suscité cette réunion, intérêt dont témoignent au reste la curiosité de Glaucon (172 a-c) et celle des amis d'Apollodore (cf. p. xx). Quoi qu'il en soit de cette première question, une autre, plus définie, se présente à propos d'un *Banquet* que nous avons, celui de Xénophon, et nombreux sont les critiques qui le jugent antérieur à celui

1. Nous avons encore deux autres références anciennes au *Banquet* de Platon : dans un fragment d'une comédie d'Alexis intitulée *Phèdre* (cf. p. xxxviii et n. 1) ; dans le plaidoyer d'Eschine contre Timarque, où il est tant parlé de l'amour masculin : allusions possibles aux discours de Phèdre (132, 145) et de Pausanias (139).

2. Comme le dit R. G. Bury dans l'Introduction à son édition du *Banquet*, p. xvii.

3. Ce que soutient A. E. Taylor, *Plato, the man and his work* (1926), p. 211, 1.

de Platon. Mais, si le problème a pu s'imposer à nous par rapport au titre même de notre dialogue, il ne peut être en revanche utilement abordé qu'après avoir envisagé le problème historique, et surtout après avoir étudié la structure et le contenu de l'œuvre de Platon.

## II

## LE PROBLÈME HISTORIQUE

Pas plus que *Phédon*, le *Banquet* n'est un dialogue direct : c'est pareillement un récit. Mais, tandis que le récit de *Phédon* est encadré dans un dialogue direct, celui-ci n'apparaît qu'au début du *Banquet*. En second lieu, tandis que le récit de *Phédon* est le récit d'un entretien, coupé de quelques morceaux sans dialogue, ce sont des discours qui sont racontés dans le *Banquet*, et le dialogue proprement dit tient relativement peu de place dans le récit. Ce n'est pas tout : le récit est lui-même donné pour la relation d'un récit antérieur. Enfin un autre récit, celui que fait Socrate de ses entretiens avec Diotime, la prêtresse de Mantinée, vient s'insérer dans le premier. Mais il faut examiner les choses d'un peu plus près,

*Les sources  
du récit.*

Les premiers mots du *Banquet* nous introduisent dans une conversation engagée entre plusieurs amis<sup>1</sup>. Ce sont (cf. 173 c) des financiers, de riches bourgeois, tous curieux des choses de l'esprit, mais non philosophes ; si la personnalité et les propos de Socrate les intéressent pourtant, c'est en raison de leur originalité étrange, en même temps que de leur charme déconcertant. Ce qu'ils voudraient savoir surtout, c'est ce qui s'est dit dans une occasion où, Socrate, Agathon, le poète tragique, et Alcibiade se trouvant réunis avec quelques autres, des discours ont été tenus sur l'Amour. Or, dans le groupe des causeurs, il y a justement un des

1. Quoiqu'ils soient plusieurs, un seul d'entre eux sert d'interlocuteur à Apollodore. Le *Phédon* simplifie pareillement en donnant le seul Échécrate pour interlocuteur à Phédon, alors que le cercle dans lequel celui-ci est reçu compte évidemment un plus grand nombre de personnes (cf. *Phédon*, p. 1, fin de la n. 1).

fidèles de Socrate et l'un des plus fervents, un homme qui tient à savoir chaque jour ce que Socrate a dit ou fait, qui éprouve une jouissance sans égale à parler de philosophie, c'est-à-dire encore de Socrate, ou à en entendre parler par d'autres (172 c sq., 173 cd) : c'est Apollodore de Phalère. Un heureux hasard fait que, peu de temps auparavant, il a eu l'occasion de satisfaire une pareille curiosité (172 ab) chez un certain Glaucon, un de ses amis et tout pareil à ceux avec qui aujourd'hui il s'entretient (172 a et p. 2, n. 1). Aux yeux de ce Glaucon il apparaissait en effet particulièrement qualifié pour lui donner l'information souhaitée, une information plus précise que celle dont *quelqu'un* l'a déjà pourvu. Or ce *quelqu'un* disait lui-même tenir d'un autre ce qu'il savait : de Phénix, fils de Philippe ; il lui a de plus indiqué Apollodore comme étant lui aussi au courant (172 b). Mais, tout comme le premier informateur de Glaucon, Apollodore a été renseigné par un autre. Phénix, toutefois, n'a pas assisté en personne à la réunion dont il s'agit : il n'est lui-même qu'un intermédiaire. Au contraire c'est par un témoin de cette réunion qu'Apollodore a été renseigné directement, par un homme dont la dévotion pour Socrate était toute pareille à la sienne (cf. 223 d fin), Aristodème le Petit. Bien plus, il a lui-même contrôlé auprès de Socrate l'exactitude de son témoin (173 b ; comparer *Théétète* 143 a). Ainsi donc Glaucon a eu le récit d'un récit, et il n'en sera pas autrement pour les amis d'Apollodore. Mais entre les deux cas il y a de notables différences : le récit de Phénix a pu faire croire à Glaucon que la réunion s'était tenue tout récemment (172 bc), et une telle erreur doit discréditer complètement son autorité ; celle d'Aristodème est au contraire de premier ordre : il était déjà du cercle socratique à une époque assez ancienne pour avoir pu prendre part à la réunion (172 c sq.), et Socrate en personne garantit son témoignage.

*La date  
du fait raconté  
et celle du récit.*

La date de la réunion va maintenant être précisée : elle eut lieu le lendemain du jour où Agathon sacrifia aux Dieux en reconnaissance du prix que lui avait valu sa première tragédie. C'était, rapporte Athénée, l'année de l'archonte Euphème, c'est-à-dire en 416<sup>1</sup>. Et cela s'ac-

1. *Deipnosoph.* V, 217 a. D'après lui la victoire d'Agathon eut

corde d'autre part avec ce que dit Alcibiade (215 b) de sa popularité : l'été de cette année 416 voit en effet éclater l'affaire de la mutilation des Hermès; Alcibiade y est impliqué, et, un an plus tard, le désastre de Sicile consomme sa disgrâce.

D'un autre côté, peut-être n'est-il pas sans intérêt de relever les indications par lesquelles Platon paraît avoir voulu situer dans le temps la conversation d'Apollodore, avec Glaucon d'abord, puis avec ses amis : elle se place nombre d'années après qu'Agathon eut quitté Athènes ; moins de trois ans après qu'Apollodore s'est attaché à la personne de Socrate ; en un temps fort éloigné de celui de la scène elle-même, laquelle a eu lieu quand Apollodore et ses amis étaient encore des enfants ; enfin avant la mort de Socrate (172 c-173 b). La conversation est donc antérieure à 399. D'autre part, c'est en cette même année que fut assassiné Archélaüs, roi de Macédoine, à la cour de qui Agathon était allé vivre, mais où il ne put sans doute rester après la mort de son protecteur. Or, en 405, Aristophane parle déjà de cet exil volontaire dans les *Grenouilles* (83-85) : « Agathon m'a quitté, dit Dionysos, et il est parti ! — Vers quel endroit de la terre, l'audacieux ? — Vers la chère lie des Bienheureux ! » Par contre, le début des *Thesmophories*, qui sont de 411, implique qu'à cette époque il résidait encore à Athènes (cf. p. LXVI). Donc,

lieu aux Lénéennes, c'est-à-dire aux *petites* Dionysies, qui se célébraient au mois de Gaméliôn, l'ancien Lénéôn (janv.-févr.). Mais n'est-ce pas de sa part une inférence fondée sur ce qui est dit 223 c de la longueur des nuits quand eut lieu le *symposion* ? Il fallait donc que la scène se passât en hiver. Là-dessus les érudits protestent : ces fêtes étaient réservées aux seuls habitants de l'Attique ; or on voit 175 e que *plus de trente mille* Grecs ont été les témoins de cette victoire. Il faut donc qu'elle ait eu lieu aux *Grandes* Dionysies, qui attiraient à Athènes un grand concours d'étrangers. Mais c'est en Élaphéboliôn (mars) qu'elles se célébraient : alors c'est la question des longues nuits qui devient gênante ! La stérilité de ces controverses ne prouve qu'une chose : c'est que Platon est indifférent, sur ce dont il s'agit, à la précision historique : ce qui lui importe, c'est que la victoire d'Agathon fut éclatante et qu'il la remporta dès sa première tragédie.

1. Autrement dit, la cour brillante de Pella n'est pas un séjour moins enchanteur que les Iles des Bienheureux, et cette plaisanterie sur le voluptueux Agathon ne signifie nullement qu'il est mort.

en combinant les autres indications avec les deux dates extrêmes, on est amené à penser que Platon a voulu placer aux environs de 400 le récit que, d'après Aristodème, fait Apollodore du banquet d'Agathon.

*L'historicité  
du Banquet.*

Il y a là, sans nul doute, un luxe particulièrement remarquable de petites touches, destinées à fixer des relations chronologiques. Bien loin d'y voir un des procédés familiers du roman historique, les partisans de l'historicité des dialogues platoniciens estiment que rien au contraire ne saurait mieux prouver la vérité de leur thèse<sup>1</sup> : avec quel soin scrupuleux, disent-ils, l'auteur ne s'applique-t-il pas à compter les étapes successives de la tradition qu'il rapporte et ainsi à faire reculer l'objet de sa relation dans le passé du v<sup>e</sup> siècle, au temps précis où il doit venir se situer ! C'est ainsi que, dans le *Parménide*, le nombre des intermédiaires s'accroît d'autant qu'est plus lointaine l'époque à laquelle appartient le fait rapporté. — A propos du *Phédon* (cf. Notice, surtout p. xx-xxii) j'ai essayé de montrer à quelles difficultés est exposée cette interprétation. Or, malgré les apparences, elle en rencontre de plus grandes encore à propos du *Banquet*. Certes la réussite des combinaisons chronologiques que je viens d'exposer peut favoriser l'impression de l'historicité. Mais donner une telle impression, n'est-ce pas précisément le but de Platon ? et l'art de réussir de telles combinaisons n'est-il pas le grand secret de ceux qui savent donner à des fictions l'apparence illusoire de la vérité historique ? Parmi les difficultés dont je parlais tout à l'heure, il y en a qui se verront mieux en pénétrant dans l'intérieur même du dialogue. Pour le moment, je n'en veux examiner qu'une seule, celle qui concerne le personnage de Diotime, la prêtresse de Mantinée de qui Socrate déclare tenir sa conception de l'Amour.

*Diotime.*

Comment douter, dit-on, que ce soit un personnage historique ? D'abord Platon la désigne par son nom ; autrement, il aurait dit « l'Étrangère mantinée » comme il dit « l'Étranger éléate ». En outre Socrate dit positivement qu'elle a célébré un sacrifice, dont l'effet a été d'éloigner pour dix ans la peste qui décima

1. A. E. Taylor, *Plato*, 210 sq., 224 ; cf. 24, 352.

Athènes au début de la guerre du Péloponèse. La présence de cette étrangère à Athènes aux environs de 440 (dix ans avant la peste) établit que, dès sa trentième année, Socrate a puisé à de telles sources son inspiration mystique. Sur un pareil sujet Platon aurait-il, de gaieté de cœur, voulu se rendre coupable d'une mystification aux dépens de son maître? Non; Diotime est apparentée à ces prêtres et prêtresses dont il est parlé dans le *Ménon* (81 ab) et qui, soucieux de rendre raison de ce dont ils s'occupent, ont enseigné à Socrate la doctrine de l'immortalité de l'âme, de ses départs et de ses retours, et la théorie de la réminiscence. Que Socrate, en racontant des entretiens vieux de près d'un quart de siècle, les ait un peu enrichis de ses méditations ultérieures, la chose est sans doute probable: c'est ainsi que Saint Augustin, devenu vieux, a vu dans ses *Confessions* le fait de sa conversion autrement qu'il ne lui était apparu dans les ouvrages qui ont suivi de peu cet événement.

Mais ce qui rend suspecte la réalité historique de Diotime, n'est-ce pas précisément qu'elle soit sœur des prêtres et prêtresses du *Ménon*? Le *Phèdre* (235 b-d), le *Théétète* (152 e, 156 a), le *Philèbe* (16 c) offrent des exemples analogues d'un procédé qui consiste à relier quelque découverte, fût-elle illusoire, à une inspiration mystérieuse, à l'une de ces formes du délire ou de la possession divine et de l'enthousiasme qui produisent les prophètes, les inventeurs de rites expiatoires ou purificateurs<sup>1</sup>, enfin les plus grands poètes (*Phèdre* 244 a-245 a, *Ion* 534 c d). Or, si ailleurs on peut voir là simplement un procédé d'exposition, propre à donner un air de solennité à ce qui va être exposé, ici rien n'est au contraire plus immédiatement exigé par le sujet même. — En premier lieu, l'amour est un grand mystère, un mystère au terme duquel nous est promise une révélation dont la portée est immense. Ce thème du mystère domine le discours de Diotime (en particulier 209 e-211 c; cf. p. 67, n. 4). Mais, au lieu de penser que c'est une Diotime réelle qui a révélé à Socrate cette interprétation mystique de l'élan de l'âme vers

1. Le sacrifice de Diotime est probablement un souvenir du sacrifice fameux par lequel Épiménide, le sage Crétois, aurait, au début du VI<sup>e</sup> siècle, délivré Athènes d'une peste qui sévissait sur la ville (Diog. Laërce I 110; Diels *Vors.* ch. 68, A 1 [II, p. 185, 13 sqq.<sup>3</sup>]).

le Beau, je pense que c'est bien plutôt cette interprétation qui a suggéré à Platon l'idée d'en confier l'exposition à une prêtresse : n'était-ce pas pour lui le meilleur moyen d'unir, dans la forme comme dans le fond, l'inspiration à la philosophie ? — Ensuite, puisque l'amour est, dans son essence, l'aspiration de la nature mortelle vers l'immortalité, puisqu'il est grand parmi tous ces *démons* qui sont le trait d'union entre les hommes et la divinité, il était naturel que cette fonction de l'Amour fût reconnue par quelqu'un dont la mission fût précisément de servir à la divinité d'interprète auprès des hommes, ou inversement (202 d-203 a). — Observons en outre dans quel champ se meut l'exposé de Diotime : c'est le champ propre du mythe platonicien. De quoi s'agit-il en effet ? De faire voir dans l'amour un lien entre le sensible et l'intelligible, un stimulant pour l'âme en vue de son ascension vers la Beauté idéale ; l'amour n'est physique qu'à son degré inférieur, mais ses formes les plus hautes se rapportent aux œuvres de la pensée et intéressent l'activité de l'âme ; il nous fait participer à la vie immortelle. Or rien de tout cela n'est proprement du ressort de la science dialectique, car rien de tout cela ne concerne uniquement la pure intelligibilité des Idées. Tout cela au contraire, âme et corps, vie et mort, œuvres des hommes, existence des dieux, tout cela intéresse le devenir et non pas l'être absolu ; il n'y a en tout cela rien de logique, c'est-à-dire rien qui se démontre par la raison seule, mais seulement un objet de représentations *raisonnables* sur l'histoire des choses<sup>1</sup>. Dans un tel domaine, qui est celui du mythe, les privilèges de l'inspiration sont à leur place ; ils y sont même nécessaires. — Que, enfin, la prêtresse par qui se manifeste cette inspiration soit Diotime, et non pas seulement « l'Étrangère de Mantinée », cela n'interdit pas plus d'attribuer à Platon lui-même la conception dont il s'agit, que de lui rapporter, par exemple, l'eschatologie du X<sup>e</sup> livre de la *République*, quoique celui qui l'expose ne soit pas seulement un « Étran-

1. C'est pourquoi, dans le *Phédon*, la tradition orphique a un rôle si important pour la détermination des motifs que nous pouvons avoir de croire à l'immortalité de nos âmes, et pourquoi aussi les mythes y sont une partie intégrante de la recherche et de l'exposition (cf. Notice, p. xxiii sq., xxvi sq., xxxiv sq., xxxvi sq., xlvi n. 1, xlviii n. 2, lvi; et p. 17 n. 2, 22 n. 2 et 4, 44 n. 3).

ger arménien », mais Er, nominativement désigné ; ou bien encore l'éloge funèbre du *Ménéxène*, bien qu'il soit prononcé par Aspasia<sup>1</sup> : n'y a-t-il pas d'ailleurs entre Aspasia, professeur d'éloquence philosophique, et Diotime, professeur d'amour philosophique, une singulière ressemblance ?

Ces raisons toutefois ne sont pas, par elles-mêmes, entièrement décisives ; mais d'autres viennent leur donner leur pleine signification. C'est d'abord la façon dont sont amenés les entretiens de Socrate avec Diotime. Après les autres convives, Socrate doit, à son tour, prononcer un éloge de l'Amour, et on a accepté qu'il le fit selon la méthode qui lui convient. Or, pour qu'il soit en état de *parler*, il faut auparavant qu'il interroge Agathon sur quelques points indécis et qu'il se mette d'accord avec lui à leur sujet (198 c-199 b). Or l'entretien qui a pour objet cet accord réciproque ne tarde pas à tourner à l'aigre, au moins du côté d'Agathon (201 c). La discussion continuera-t-elle sur ce ton et dans cette atmosphère d'orage ? C'en serait fini de la cordialité du banquet, et, envers celui dont il est l'hôte, Socrate se montrerait discourtois en insistant davantage. Aussi, à ce moment même, donne-t-il son congé à Agathon et met-il en scène Diotime. Mais il a soin d'indiquer, d'une part, que sa conversation avec Agathon est le préambule de la relation qu'il fera des paroles de Diotime, et, d'autre part, que pour faire cette relation il est livré à ses propres ressources. Ce que la suite explique : le langage que tout à l'heure lui tenait Agathon est celui qu'il tenait lui-même à Diotime, et ce qu'il disait à Agathon, c'est ce que celle-ci lui disait ; en d'autres termes, à lui tout seul (αὐτός d 7), il va jouer les deux personnages, celui qui interroge et celui qui répond ; d'où il suit qu'il sera à la fois Agathon et Socrate, à la fois aussi Socrate et Diotime. De cette façon, sous le masque de Diotime, il pourra, sans manquer à la courtoisie, sans irriter les susceptibilités, dire à Agathon comme au reste de la compagnie tout ce qu'il a à dire. Et ce masque, en second lieu, va bien à l'inspiré qu'il est lui-même. Dès le début en effet Platon

1. Le cas du *Ménéxène* est particulièrement gênant pour les partisans de l'historicité des dialogues. Voir A. E. Taylor, *op. cit.* 41-45. — Pour le rapprochement avec Diotime, cf. Wilamowitz, *op. cit.* II 174.

a pris soin (174 d-175 d) de souligner fortement ce trait du personnage et il le reprendra avec plus d'insistance encore dans le discours d'Alcibiade (220 c d; voir p. cvi sq.). Le discours de Diotime est donc celui de Socrate<sup>1</sup>, sa contribution oratoire personnelle à l'œuvre commune.

Au surplus la feinte est rendue sensible par nombre d'indications, dont quelques-unes peuvent sembler destinées à démasquer la personnalité même de Platon. Passons en revue ces indices. Je n'insisterai pas sur le soin constant que prend Socrate de s'humilier devant Diotime, ironie dont le but évident est de ménager l'amour-propre d'Agathon : sa déconvenue publique lui sera moins sensible, si Socrate apparaît plus petit garçon devant la docte Diotime qu'il ne l'était lui-même en face de Socrate (cf. p. 56 n. 4); il sera en outre intimement flatté de voir le détracteur de la Sophistique recevant des leçons d'un parfait Sophiste (cf. p. 60 n. 3). Autre chose : n'est-on pas quelque peu surpris, quand on voit Socrate tenu par tous ceux qui sont là pour un maître en matière d'amour (cf. p. 72 n. 1), et lui-même déclarant qu'il doit à Diotime tout ce qu'il en sait (201 c, 212 b), d'entendre celle-ci prophétiser chez lui *l'intention de devenir un jour* (207 c déb.) ce que chacun juge qu'en fait il est devenu? N'y a-t-il pas là *praedictio ex eventu*? Comment encore expliquera-t-on que cette Diotime soi-disant historique fasse mainte allusion, plus ou moins directe, aux discours déjà prononcés au cours du banquet? L'une d'entre elles est aussi peu voilée que possible : Diotime connaît en effet l'existence d'une certaine doctrine d'après laquelle aimer c'est chercher à retrouver l'autre moitié de soi-même (205 de). Or c'est justement la doctrine qu'Aristophane vient d'exposer (191 d-193 c). Diotime a même si bien oublié qui elle est, que, au moment d'en faire la critique, elle s'adresse à Socrate dans une forme inusitée<sup>2</sup> et l'appelle *mon camarade*, tout comme le ferait Socrate s'adressant directement à Aristophane, son *associé* en effet dans l'œuvre à laquelle est

1. A. E. Taylor lui-même ne peut s'empêcher d'en convenir, *op. cit.* p. 225.

2. Toutes les autres fois, elle l'appelle par son nom; tout au plus, deux fois (204 b fin, 211 d déb.), plus familièrement : « mon cher Socrate ».

vouée leur réunion de buveurs. Voudra-t-on soutenir que cette théorie existait historiquement, professée par Aristophane ou par quelqu'autre? Ce n'est pas improbable (cf. p. xxxiv). Mais, la preuve en serait-elle découverte, il disparaîtrait encore que ce n'est pas une Diotime ni même le Socrate historiques, qui à cette théorie en opposent une autre, mais bien le seul Platon. Aucun lecteur du temps, familier avec le postulat fondamental du *mime* socratique, ne pouvait du reste être dupe de cette feinte. Autrement, s'expliquerait-on la protestation d'Aristophane (212 c), que *Socrate* a voulu le viser en parlant de *certaine doctrine*<sup>1</sup>? Pourquoi n'est-ce pas à Diotime qu'il rapporte l'allusion dont il s'agit? Mais, avec cet art subtil qui est le sien, Platon se contente de cette rapide suggestion, et il coupe court par le grand vacarme que mènent à la porte de la maison Alcibiade et ses compagnons.

*Le Banquet,  
libre composition.*

Le cas de Diotime est un cas privilégié; il méritait donc un examen un peu approfondi. On y voit clairement à quel point Platon se sent libre de manier à sa guise le thème dramatique qu'il a choisi, d'introduire dans une trame bien nouée une ironique fantaisie, de mêler de brèves invraisemblances à une vraisemblance continue. Ce qui avant tout lui importe, c'est, tout en réservant les droits de son *humour* attique, de respecter la vérité de sa fiction, de conserver à ses personnages une individualité cohérente. Et pour nous, c'est aussi ce qui nous importe le plus, car c'est précisément là ce qui nous donne l'illusion d'être en face d'une réalité historique, illusion fortifiée par la magie évocatrice de quelques noms familiers : Alcibiade, Aristophane, Socrate. Mais y a-t-il eu réellement un banquet offert par Agathon à des amis deux jours après sa première tragédie et sa première victoire? Les convives étaient ils ceux que réunit Platon? Questions sans intérêt, semble-t-il: ce qui nous intéresse, c'est la façon dont Platon a mis en œuvre son sujet dans le cadre, historique ou non, qui lui a paru le meilleur et avec les personnages qu'il a voulu y mettre<sup>2</sup>. Ce cadre était histo-

1. Soit qu'on adopte, à 212 c 6, la correction *περί του λόγου*, correspondant au *τις λόγος* de 205 d e, ou que l'on garde *περί τοῦ λόγου*, au sujet de son discours, le résultat est le même.

2. Par exemple Agathon et Aristophane, pour représenter l'opposition de la tragédie à la comédie; cf. Notice, p. vii sq.

rique pour le *Phédon*; il peut ici être fictif, suggéré même, si l'on veut, par un autre *Symposion* (cf. p. xviii). De toute façon, c'est, ici et là, un cadre approprié au sujet traité. Ce n'est pas à dire, bien entendu, que cette liberté dans l'invention et dans la mise en œuvre doive signifier l'exclusion de tout détail proprement historique. Comme il y en avait dans le *Phédon*, il y en a probablement aussi dans le *Banquet*, notamment dans le portrait de Socrate par Alcibiade à la fin de notre dialogue (cf. p. ci sq.). Mais sans doute tout cela aussi est-il fortement stylisé, pour des raisons qu'on verra plus tard. En résumé, je dois répéter ici ce que j'écrivais dans la Notice du *Phédon* (p. xxii): dans le *Banquet* ce que nous avons à chercher et à étudier, c'est la pensée, non de Diotime ni même de Socrate sur l'amour, mais de Platon, héritier de Socrate certes, jaloux pourtant d'enrichir l'héritage qu'il a reçu, et la pensée de Platon en opposition à d'autres conceptions, réelles ou possibles, du même sujet.

### III

#### LA STRUCTURE DU *BANQUET* ET SON CONTENU PHILOSOPHIQUE

Le pédantisme scolastique, que comporte toujours l'effort pour démonter un dialogue platonicien et en faire sentir l'articulation, est particulièrement déplaisant, j'en conviens, quand il s'agit d'une œuvre telle qu'est le *Banquet*, aussi finement nuancée et aussi libre dans son mouvement. L'allure inspirée du discours de Diotime, le discours d'Alcibiade, tout plein d'ivresse et de passion désordonnée, semblent condamner d'avance une pareille entreprise. Faute pourtant de s'y risquer, on est incapable de saisir la relation des idées et, par conséquent, de pénétrer autant que cela est possible les intentions de l'auteur. Il n'y a pas d'œuvre d'art sans un principe interne d'organisation, pas d'écrit philosophique sans un progrès réglé de la pensée vers un certain but. La méthode peut se dissimuler, elle n'en est pas moins réelle; et, s'il n'y a pas de système au sens didactique, il y a du moins une systématisation. Autrement, le *Banquet* ne serait, pour une part, qu'un persiflage littéraire et, pour le reste,

enivrée ou sobre, une effusion poétique. Or personne, je pense, ne voudra soutenir que le *Banquet* soit dénué d'une signification philosophique profonde.

Le dialogue se divise très nettement en trois parties. La première est un exposé de théories non philosophiques sur l'amour, et en particulier sur l'amour masculin. La deuxième, la plus importante et dont la partie essentielle est le discours de Diotime, nous dit ce qu'est l'amour au regard de la philosophie et comment celle-ci comprend la forme d'amour dont il s'agit. La troisième montre en Socrate une image de l'amour ainsi compris et ainsi pratiqué. Une introduction a défini les conditions dans lesquelles la tradition de cet entretien est parvenue jusqu'à celui qui en est le narrateur. Un prologue a raconté les circonstances qui ont amené l'entretien et dans lesquelles il s'est engagé. Un bref épilogue dira comment il s'est terminé.

Sur l'introduction il est inutile de revenir : les points les plus marquants en ont été étudiés à propos du problème historique (p. XIX sq.). Du prologue il a été dit aussi çà et là quelque chose, et surtout en expliquant le titre du dialogue et ce qu'est un *symposion* (p. XII sqq.); quelques points subsistent cependant, sur lesquels il faut appeler l'attention.

*Prologue,*  
174 a-178 a.

Tout d'abord, il y a dans ce prologue un passage (175 c-e) qui, à première vue, semble n'être qu'un échange de politesses entre celui qui reçoit et le plus marquant de ses hôtes. Or il pose véritablement, non pas le problème lui-même, mais l'opposition capitale des points de vue et des méthodes dans la façon de l'envisager et de le traiter. Agathon invite Socrate à s'asseoir auprès de lui : il espère que, par une sorte de transfusion spirituelle, il fera ainsi passer en lui quelque chose des pensées<sup>1</sup> qui ont été pour Socrate

1. Ceci rappelle *Rép.* VII 518 b c, où Platon raille les gens qui s'imaginent que la science peut être introduite en une âme où elle n'est point, à la façon dont on introduirait la vue dans des yeux aveugles. — A 175 d 6, j'ai modifié la ponctuation traditionnelle (voir l'apparat critique). Avec cette ponctuation on comprend : *couler de ce qu'il y a de plus plein en nous dans ce qu'il y a en nous de plus vide.* Cette construction du pronom personnel m'a paru peu

le fruit de la longue méditation qui a précédé son entrée dans la maison. La réponse de Socrate exprime une idée qui lui est familière, celle de son « inscience », idée qui est à la racine de l'*ironie*, c'est-à-dire de l'ignorance feinte (cf. 216 d e et p. 80, n. 1 ; Notice p. cv)<sup>1</sup>. Les talents d'Agathon sont au contraire éclatants et incontestables. Ce dernier n'a point de doute sur la raillerie enveloppée dans ce compliment, il n'en a pas non plus sur l'éminente valeur de la sagesse de Socrate, mais il en a bien moins encore sur ce qu'il vaut lui-même. Voilà donc, engagée, une *compétition de sagesse*. Le tour plaisant qu'Agathon donne ensuite à sa pensée, en ajoutant qu'en ce concours le vainqueur sera celui qui boira le plus et le mieux (cf. p. 7, n. 1), ne doit pas nous cacher le sens vrai de cette compétition : elle rétablira l'ordre des valeurs que l'*ironie* avait renversé ; elle opposera à un savoir de rêve, dont la rhétorique et l'enseignement des Sophistes sont la base, le savoir fondé sur la philosophie. Or c'est là-dessus que paraît porter le dialogue de Socrate avec Agathon, avant le discours de celui-ci (cf. p. LXIV et p. xc v). Et la même idée est encore indirectement rappelée dans la seconde discussion avec Agathon, celle qui ouvre la deuxième partie du dialogue : Agathon *ne savait pas* ce qu'il disait ; cela ne l'a pas empêché de *très bien parler* (201 b c, cf. e) ! C'est sur cette idée de comparaison entre les deux sortes de savoir, celui qui n'est que de parole et celui qui est de pensée, que repose l'antithèse des deux premières parties du *Banquet*.

Qu'est-ce qu'un  
éloge ?

Le prologue détermine en outre l'objet à propos duquel vont s'affronter ces deux conceptions du savoir. Ce sera l'éloge de l'Amour : prononcer à tour de rôle un discours qui soit une louange de ce dieu, voilà quelle occupation est

naturelle. Platon m'a semblé avoir voulu, d'une façon d'ailleurs inusitée, renforcer l'idée exprimée par le pronom réciproque : *l'un avec l'autre* ; pour cette raison, il a donné au pronom personnel une valeur exceptionnelle, en le plaçant dans la phrase devant la conjonction, que j'ai traduite par *pourvu que*.

1. Un *rêve* de sagesse par opposition à la *réalité* de sagesse que possède Agathon. Très souvent cette opposition se présente chez Platon sous la forme *ὄντα ὕπνα*, la vision du rêve en face de celle de la veille. Cf. par exemple *Rép.* V 476 c d, *Phèdre* 277 e, *Polit.* 277 d.

proposée aux convives pour remplir les heures qu'ils passeront à boire. Aucun de ceux qui sont là ne repoussera la proposition (176 e-177 e)<sup>1</sup>. Deux mots grecs expriment cette idée de l'éloge : *épainos* et *encómion*. Dans le *Banquet* les deux termes sont parfois employés indifféremment, mais le second semble avoir été réservé par l'usage à ce dont il s'agit en l'espèce, à l'acte d'honorer une divinité (cf. 177 c fin), et de fait il prédomine ici. Si le mot *panégyrique* n'avait en grec le sens précis d'un éloge solennellement prononcé devant une grande assemblée, la signification qu'il a fini par prendre en français conviendrait assez bien. Mais peut-on, pour rendre un mot grec dont le sens est bien déterminé, en employer un autre que sa forme décalquée a détourné du sens primitif ? Or, ce qu'on entendait par un *encómion*, c'était d'abord un chant exécuté dans un banquet. Le sens d'éloge est un sens secondaire ; le mot a gardé cependant une partie de sa

1. Pour les deux auteurs, médiat (Phèdre) et immédiat (Éryximaque), de la proposition, le motif de leur assentiment est évident. Pour Socrate, l'Amour, on le sait, est la seule chose qu'il connaisse (cf. p. xxvi). En ce qui concerne Pausanias et Agathon, l'amour du premier pour le second avait peut-être servi de cible aux plaisanteries des comiques (cf. 193 b fin) ; en tout cas, dans le *Protagoras* (315 d c) nous les voyons côte à côte autour du lit du Sophiste Prodicus de Céos (cf. ici 177 b) : Agathon est tout jeune, très beau, et Socrate conjecture qu'il est l'aimé de Pausanias (voir aussi Xénophon, *Banq.* 8, 32). Quant à Aristophane, ses motifs sont plus obscurs : il est, dit Socrate, tout occupé de Dionysos et d'Aphrodite. Certes on comprend fort bien que ne penser qu'à Aphrodite puisse faire prendre plaisir à entendre parler de l'amour ou à en parler soi-même, et d'autre part la place que tiennent le penchant sexuel et l'obscénité dans la comédie aristophanesque manifestent en lui un aphrodisien. En revanche, si l'on voit clairement qu'il est dionysien en tant qu'il participe aux concours théâtraux des Dionysies, on comprend mal quelle influence cela peut avoir sur l'intérêt qu'il prendra à l'éloge de l'Amour. Est-ce parce que Dionysos est aussi le dieu du vin et que le vin porte à l'amour ? « Le vin, lit-on dans un fragm. attribué à Aristophane (*fr. incert.* n. 490 Dindorf), est le lait d'Aphrodite ». Doit-on plutôt chercher ici la trace d'une tradition théogonique, pauvrement attestée, d'après laquelle Dionysos serait un fils d'Aphrodite ? De toute façon l'intention de Platon, cachée sous toute cette mythologie, peut difficilement s'interpréter autrement que comme désobligeante à l'égard d'Aristophane. En termes moins galants, cela veut dire : « grand buveur et grand ribaud ».

signification première : c'est un hommage<sup>1</sup>, une célébration de louanges, à l'occasion d'un banquet ; il convient donc parfaitement ici, sauf que l'hommage y est un discours, au lieu d'être un chant. Or un passage de la *Rhétorique* d'Aristote (I 9, 1367 b, 28-36) montre précisément que du domaine du lyrisme l'*encômion* était passé dans celui de la rhétorique ; bien plus, qu'il y avait acquis un sens précis, par lequel il se distinguait de l'*épainos* : dans celui-ci on se contente en effet de louer la nature de ce dont il s'agit, ses dispositions, sa manière d'être (ἔξις), même si aucun acte (ἔργον) n'a jusque-là manifesté au dehors ces qualités intérieures ; l'autre consisterait à célébrer de tels actes, accomplis en fait, comme la manifestation de ce qu'est la nature du sujet loué, et en les rattachant à cette nature. N'est-ce pas exactement ce que déclare vouloir faire Agathon, l'élève de Gorgias ? Ceux qui ont parlé avant lui se sont en effet contentés, dit-il, de célébrer les *bienfaits* de l'Amour, autrement dit les manifestations extérieures de sa nature ; ils ont négligé leur liaison avec cette nature elle-même (194 e sq., 197 c). Peu importe que le reproche puisse paraître mal fondé en ce qui touche aux discours d'Éryximaque et surtout d'Aristophane ; il n'en est pas moins fort intéressant, comme témoignage d'une conception rhétorique de l'*encômion*, dans l'école de Gorgias peut-être<sup>2</sup>, et comme anticipation de la distinction exposée par Aristote. On doit enfin remarquer que la division indiquée par Agathon n'est pas rejetée par Socrate : celui-ci l'approuve au contraire, au moins extérieurement (cf. p. LXXXIII), et il s'y conforme dans l'exposé de la pseudo-Diotime (201 de, 204 cd). C'est que tout effort pour analyser les choses et, par conséquent, pour en éclaircir la notion

1. Les *scolies* dont il a été question plus haut (p. xv sq.) étaient quelque chose de moins solennel, de simples couplets. On nous parle aussi (177 a) de deux autres variétés du chant d'hommage qui, à la différence de l'*encômion* primitif, ne sont pas d'usage dans les banquets : les *Hymnes* à la gloire des dieux ou des héros, et qu'on chantait immobile en s'accompagnant de la cithare (cf. 197 e, où ἐρμυνοῦντα ἄ n'est pas pris cependant à la rigueur, et 187 e : la Muse Polymnie d'Éryximaque), et les *Péans* qui primitivement devaient glorifier le seul Apollon et qui se chantaient à plusieurs voix.

2. L'*Hommage aux Eléens*, de Gorgias, son *Éloge d'Hélène* sont l'un et l'autre désignés comme étant un *encômion*.

est un progrès de la méthode. Mais ce qu'il reproche aux Sophistes et à leurs élèves, c'est d'avoir conçu cette méthode comme verbale et purement formelle, indifférente à la vérité ou à la fausseté du contenu (198 d-199 a).

*Le thème  
de l'Amour avant  
le Banquet.*

Peut-être n'y a-t-il pas lieu de se demander pourquoi c'est à l'Amour que s'adresse l'hommage des banqueteurs.

C'est, répondrait-on, que Platon a voulu dire ce qu'est l'amour dans et pour la philosophie ; ce dessein a suggéré le choix de la donnée *symposiaque*, et, à son tour, celle-ci a appelé la forme littéraire de l'*encômion*. Mais ce dessein même fut-il entièrement spontané ? N'existait-il pas avant Platon une littérature proprement érotique, à l'encontre de laquelle il aurait senti le besoin d'élever la voix ? Assurément, si l'on considère ce que rapporte Éryximaque des doléances de son ami Phèdre sur l'abandon où a été laissé l'Amour<sup>1</sup>, alors que tant d'autres sujets, moins dignes d'un *encômion*, ont tenté poètes et sophistes (177 a-c), on sera disposé à répondre négativement à cette question. Mais que peuvent prouver ces doléances de Phèdre ? Remarquons en effet qu'elles sont un élément intégrant de la fiction ; qu'elles servent à promouvoir un concours d'éloges en l'honneur de l'Amour ; que sans elles le banquet manquerait de matière censément originale. Certes il n'est pas impossible que, à l'époque où Phèdre est *supposé* les formuler, elles fussent en fait justifiées. Mais si, entre cette époque et celle où le *Banquet* fut écrit, elles n'avaient pas reçu quelques satisfactions, la première partie du dialogue serait quelque chose de singulièrement déconcertant. Les parodies qui la remplissent, si elles ne visaient absolument aucune *théorie* existante, seraient des parodies toutes formelles, dont l'objet ne serait plus que de ridiculiser une manière d'écrire ou un tour de pensée, bref, dirions-nous, de simples pastiches « à la manière de... ». Sans doute, de tels jeux ne sont rien

1. On a souvent contesté, en ce qui concerne les poètes, l'exactitude de l'assertion que Platon prête à Phèdre. On fait observer qu'il y a des tirades lyriques sur l'amour dans l'*Antigone* de Sophocle (781 sqq.), dans l'*Hippolyte* d'Euripide (525 sqq.) ou dans sa *Médée* (835 sqq.). Rien de plus vrai. Mais ce ne sont pas des *encômia*, spécialement consacrés à la glorification de l'Amour. Or voilà ce que Phèdre regrette qu'aucun poète n'ait fait jusqu'à présent.

d'exceptionnel chez Platon, et les différences de style, qui se constatent entre les cinq premiers discours, prouvent assez qu'il s'y est amusé dans le *Banquet*. En chacun d'eux pourtant il y a, on le verra, quelque chose de plus : un point de vue sur la question et l'exposé d'une doctrine. Difficilement on croira que ces points de vue et doctrines distincts aient été inventés par Platon pour servir d'antithèses à sa propre conception : quelques-uns peut-être, mais non tous. Or, en fait, si incomplète que soit notre information, elle nous révèle en effet l'existence d'écrits sur l'Amour, dont quelques-uns sont, certainement ou probablement, antérieurs au *Banquet*. On cite un livre de Critias, le brillant élève des Sophistes, intitulé *De la nature ou des vertus de l'Amour*<sup>1</sup>. L'existence d'un écrit de Lysias sur l'Amour semble attestée par le pastiche, ou la reproduction, qu'on en trouve au début du *Phèdre*, et vraisemblablement cet *Éroticos* est plus ancien que notre dialogue<sup>2</sup>. Le *Banquet* de Xénophon (8, 32) paraît faire allusion à une *Apologie* de l'Amour par Pausanias, dans laquelle celui-ci aurait exalté les prodiges de valeur dont serait capable une armée faite d'amants et de leurs aimés ; or, dans Platon, ce n'est pas Pausanias qui dit cela, c'est Phèdre (178 e) ; il faudrait donc, semble-t-il, supposer une source unique, mais que Platon aurait en quelque sorte détournée, tandis que Xénophon l'aurait nominément désignée<sup>3</sup>. Peut-être y aurait-il lieu de tenir compte aussi de ce qu'a pu produire en ce genre la littérature socratique, abstraction faite de l'écrit de Xénophon. Mais l'incertitude

1. Galien *Lex. Hippocrat.* XIX, 94 Kühn ; cf. Diels *Vorsokratiker*, ch. 81, B 42. — J'adopte pour le titre la correction ἡ ἀρετῶν, au lieu de ἡ ἐρώτων ; le sens serait alors : *De la nature de l'Amour ou des amours*, ce qui pourrait faire penser à quelque distinction entre plusieurs amours, analogue à celle qu'on trouve dans le discours de Pausanias ou dans celui d'Éryximaque.

2. L. Pärmentier situe vers 410 la scène de *Phèdre*. Mais rien ne dit que l'*Éroticos* ne soit pas postérieur : il peut y avoir anachronisme.

3. La question serait par conséquent entièrement indépendante de celle de savoir si le *Banquet* de Xénophon a précédé ou non celui de Platon. Le fait qu'Athénée (V 216 ef) parle d'un *Éroticos* de Pausanias ne prouve rien : visiblement c'est de sa part une inférence fondée sur le *Banquet* de Xénophon et sur celui de Platon.

est ici plus grande encore, tant par rapport à ce que nous pouvons conjecturer sur le fond même du sujet qu'en raison de doutes trop légitimes sur l'authenticité<sup>1</sup>. En résumé, tant par ce dont il nie l'existence antérieure que par toute l'éloquence dont il est le point de départ, le prologue me paraît prouver qu'avant notre *Banquet* il y a eu une littérature sur l'Amour, d'inspiration principalement sophistique et dont les cinq premiers discours retiendraient quelques échos.

*Les lacunes  
du récit.*

Dans le prologue, un dernier point mérite d'attirer l'attention. Au moment où le président du banquet, Phèdre, va en quelque sorte ouvrir la séance par son propre discours, le narrateur, Apollodore, fait une remarque préliminaire (178 a) : d'une part son témoin, Aristodème, ne se rappelait pas absolument tout ce qui avait été dit ; d'autre part, de ce qui lui a été raconté il a lui-même retenu seulement le plus important<sup>2</sup>. Le même avertissement se renouvelle après le discours de Phèdre (180 c) : plusieurs orateurs ont parlé après celui-ci ; mais Aristodème ne se rappelait plus bien ce qu'ils avaient dit, et Apollodore ne les nomme même pas<sup>3</sup>. Il n'y a pas lieu de rouvrir à ce propos le débat sur l'historicité : celle-ci s'accommoderait en effet le mieux du monde des réserves d'un témoin quant à la fidélité de ses souvenirs. Mais on peut y voir aussi, inversement, l'indice

1. Diogène Laërce attribue à Antisthène un livre *Sur la procréation des enfants et sur le mariage, éroticos*, c'est-à-dire du genre des écrits sur l'Amour (VI 15) ; un autre, de titre incertain, soit *Cyrus ou le bien-aimé* (Κύρος ἢ ἐρωόμενος), soit *Maître ou bien-aimé* (κύριος ἢ ἐς.) (*ibid.* 18). Le même auteur mentionne un dialogue d'Euclide de Mégare, qu'il désigne seulement par son caractère générique, *éroticos* (II 108). Que dire des dialogues *Sur l'Amour* qui sont attribués, ou à Simon le cordonnier (*ibid.* 122), dont on ne sait s'il a existé, ou à Simmias le Thébain (124 ; cf. *Phédon*, Notice, p. xiv sq.) ?

2. La ponctuation usuelle (point en haut après πάντα a 3) ferait couper la phrase après *celui-ci*. Mais Apollodore me paraît plutôt vouloir dire : *d'abord*, que sa mémoire à l'égard du récit d'Aristodème n'est pas plus fidèle que n'était la mémoire de ce dernier à l'égard des choses qu'il a entendues ; *ensuite*, que ce qui s'est imposé à elle, c'est le plus frappant ; c'est donc cela seul qu'il a voulu retenir (et dont il s'est informé auprès de Socrate, cf. 173 b), et cela seul par conséquent qu'il rapportera à ses amis.

3. Comparer dans le *Phédon* (103 a) une formule analogue.

révélateur de la fiction et un artifice de la composition littéraire. De la même façon, le sommeil d'Apollodore et l'appesantissement de son esprit (223 c d) sont le procédé dont usera Platon pour détacher, en la dégaugeant de tout ce qui pourrait en diluer l'effet, cette réflexion sur la tragédie et la comédie, qu'à la fin du dialogue il a voulu proposer à la méditation de ses lecteurs.

*Première partie, 178 a-199 b.*  
*Les cinq premiers discours.*

La première partie du *Banquet* est remplie par cinq discours, d'étendue inégale et, semble-t-il, intentionnellement alternée, de façon à donner toute son ampleur à ce qui est vraiment important sans risquer pourtant de lasser l'attention. Chacun de ces cinq discours a son individualité propre, dans son contenu doctrinal comme dans son tour d'esprit et dans son style, si bien qu'il suffit par lui-même à définir et à peindre celui qui le prononce, réserve faite des traits de caricature que Platon y a certainement dessinés. C'est dire qu'on n'a pas le droit d'y chercher, même sur des points particuliers<sup>1</sup>, la pensée de celui-ci, à moins qu'ailleurs il ne reprenne l'idée à son compte d'une manière indiscutable<sup>2</sup>. Du reste, aucun doute ne semble permis quand on voit la première partie s'achever (198 c sqq.) sur une sorte de fin de non-recevoir de Socrate à l'égard de tout ce qui a été dit jusque-là et par l'affirmation énergique de la nécessité d'employer désormais une méthode radicalement différente. Toute la première partie représente donc, sinon toujours le point de vue des Rhéteurs et des Sophistes, du moins un point de vue étranger à la philosophie.

*Phèdre (178 a-180 b).*

Le premier orateur est Phèdre de Myrrhinonte, celui qui, dans le dialogue auquel son nom a été donné par Platon, est l'interlocuteur de Socrate. On l'y retrouve tel qu'il est

1. Comme le fait par exemple Plotin (*Enn.* III 5, 2) pour la distinction des deux Aphrodites et des deux Amours, au début du discours de Pausanias (180 c-181 a). Peut-être Victor Brochard est-il le premier à avoir aperçu cette vérité, dans sa belle étude *Sur le « Banquet » de Platon*, Année philos. XVII, 1907 (*Etudes de philosophie ancienne et moderne*, p. 60-94).

2. Ainsi pour le plan à suivre dans un éloge, cf. *supra*, p. xxxii.

ici (cf. p. 8 n. 2) : préoccupé de sa santé, attentif à son hygiène, plein de foi dans les théoriciens de la médecine et aussi bien de la rhétorique ou de la mythologie, curieux de savoir mais dépourvu de jugement, superficiel dans ses curiosités<sup>1</sup> et naïf dans l'expression de ses sentiments, admirateur fervent des réputations dûment cataloguées et consacrées. Ainsi le voit-on, au début du *Phèdre*, réparant par une marche les effets pernicious qu'a pu avoir pour sa santé la matinée qu'il vient de passer chez Lysias, entre les murs d'une chambre, assis et l'esprit tendu. Entendre une seule fois la lecture d'un beau discours ne lui suffit pas : il fait bisser les passages qui l'ont enchanté ; bien plus, il faut qu'on lui prête le manuscrit, afin de repasser ces passages favoris ; il finira par apprendre le tout par cœur (228 a b) ! Sa passion studieuse pour la rhétorique éclate en maint endroit (258 e, 266 c, 269 d, 276 e, etc.), et il n'est pas moins friand de mythologie (229 b c, 259 b). L'autre trait saillant de son caractère apparaît dans la façon dont il s'applaudit d'être sorti sans chaussures, et ce n'est sans doute pas, quoi qu'il en dise, par hasard, mais pour obéir à quelque précepte de régime ; il connaît dans la campagne les bons coins, où il y a de l'ombre (229 a b) ; il ne veut pas se remettre en route avant que la chaleur soit un peu passée (242 a, 279 b) ; il a lu Hippocrate (270 c), et ce n'est pas seulement le médecin Éryximaque qui est son ami, c'est aussi le père de celui-ci, Acoumène, autre médecin (268 a, 227 a). Dans le *Protagoras* (315 c), il est, à côté du fils, assis au pied du trône du haut duquel Hippias d'Élis, le Sophiste encyclopédique, répond à ceux qui l'entourent sur des questions de physique et d'astronomie. Et vraiment il a trouvé là le maître qui lui convient, puisque sa curiosité est universelle comme la science de celui-ci. Est-ce cette passion de s'instruire et d'entendre parler qui fit négliger à Phèdre le soin de sa fortune ? Ce n'est pas en tout cas sa mauvaise conduite, dit occasionnellement Lysias dans un de ses plaidoyers (xix, 15), et de son côté Platon lui prête à l'égard des jouissances sensuelles un langage plein d'indignation (*Phèdre*

1. C'est ainsi qu'il prend plaisir à entendre Socrate discuter (194 d). Mais c'est son adresse qu'il admire, et il ne se réforme pas en l'écoutant.

258 e). Quant à dire que ce sont « ses malheurs et son dénûment qui lui ont fait venir l'idée de se livrer à la philosophie », c'est chez Alexis, dans son *Phèdre*, une plaisanterie de comique, ennemi des philosophes<sup>1</sup>. En somme, bien loin d'être, comme on l'a dit<sup>2</sup>, un type de bourgeois moyen, Phèdre est plutôt ce que nous appellerions « un fort en thème » : tête bien pleine, intelligence verbale ; sympathique pourtant par son ambition de savoir et par la délicatesse de ses aspirations morales.

Son éloge de l'Amour, farci d'érudition livresque et témoignant avec chaleur du désir de trouver dans l'amour un ferment de moralité, est une fidèle image de son caractère. Bien entendu, comme le faisaient prévoir ses confidences à Éryximaque (177 a-c), l'Amour est pour lui un très grand dieu, un dieu incomparable, tant pour le rang qu'il occupe parmi ses pareils que, d'autre part, pour l'ennoblissement dont il est la source chez les hommes ; enfin cet ennoblissement est au plus haut degré chez celui qui rend à l'Amour l'hom-

1. Alexis est un des représentants de la *Comédie moyenne* au 14<sup>e</sup> siècle. Il met cette déclaration dans la bouche même de Phèdre : l'idée lui est venue « en faisant la route du Pirée ». Le reste du fragment (Koch *Com. gr. fr.*, II n. 245) est amusant ; mais c'est moins un portrait de Phèdre qu'un caricature du discours de Diotime, assez étrangement placée dans la bouche de cet enfant de la Sophistique : « A mon avis, ce qu'est l'Amour, les peintres l'ignorent et, pour le dire en un raccourci serré, tous ceux qui font des images de cette divinité. Sachez qu'il n'est ni femelle ni mâle, puis ni dieu ni homme, ni stupide ni inversement intelligent, mais qu'il est un tas de choses de partout, et qu'en une forme unique il comporte une foule de qualités : s'il a l'audace d'un homme, il a la pusillanimité d'une femme ; il a la démenche des fous et le raisonnement d'un être sensé ; la violence d'une bête ; la forte trempe de l'acier ; l'appétit d'honneurs d'une divinité ! Tout ça, par Athènes et par tous les dieux, je ne sais pas ce que c'est, mais c'est bien pourtant quelque chose comme ça, et j'ai le mot au bout de la langue ! » — Sur Phèdre, voir la charmante étude de L. Parmentier *L'Age de Phèdre dans le dialogue de Platon*, Bulletin Guill. Budé, janv. 1926, p. 8-21. D'après lui Phèdre serait mort en 396/5 au plus tard, peut-être même avant 399, s'il est vrai (ce que je ne crois pas) qu'autrement son amitié pour Socrate eût fait de lui un des assistants de la dernière journée du Maître.

2. C'est l'opinion de Hug, *Introd.*, p. XLVI.

mage le plus entier. Pour prouver le premier point (178 a-c), il pose en principe que le plus ancien est le plus vénérable ; or l'ancienneté la plus grande appartient à l'Amour : c'est ce qu'enseigne la mythologie, et, comme la tradition mythologique est dans les « auteurs », il cite ceux-ci, il répète *ex professo* une leçon bien apprise (cf. p. 11, n. 1). Le second point (178 c-180 a) est traité dans le même esprit : la thèse est qu'il n'y a pas de principe moral qui soit supérieur à l'amour ; l'amour masculin en particulier (cf. p. XLIV sqq.) est la source privilégiée du sentiment de la solidarité sociale et du sentiment de l'honneur<sup>1</sup>. Mais en outre Phèdre entend généraliser : même l'amour de la femme pour l'homme ou celui de l'homme pour la femme est, ou peut être, un principe de désintéressement, et, si le désintéressement n'est pas complet, c'est que l'amour est lui-même est sans force. Quant à la preuve, c'est encore à ses « auteurs » qu'il la demande, aux histoires qu'ils ont racontées dans leurs poèmes ou dont ils ont tiré leurs drames : c'est Alcèste qui, par amour, s'est vouée à la mort pour que vive son époux ; c'est Orphée qui, au contraire, n'a pas puisé dans l'amour le même courage ; c'est Achille qui a choisi de se sacrifier pour que la mort de Patrocle, son amant, ne demeurât pas sans vengeance. Il y a lieu toutefois (180 ab), dans l'appréciation du mérite moral que comporte le dévouement inspiré par l'amour, de faire une distinction, et ici encore Phèdre parle sur un « texte », et qu'il discute : sa conclusion est que, si l'amant est chose plus divine que l'aimé puisqu'en lui habite le dieu, en revanche le mérite de l'aimé a plus de prix puisque celui-ci se dévoue à l'Amour.

Discours froid et sec dans sa partie érudite et dont ailleurs

1. J'ai déjà parlé plusieurs fois (p. IX n. 1, p. XII n. 1, p. XXXIV) du passage (178 e sq.) qui serait, ou une anticipation du *bataillon sacré* des Thébains, ou une allusion à ce corps célèbre. Or on doit observer que, d'après Plutarque (*Pélopidas* 18 sq.), lequel au reste se souvient à cet endroit du *Banquet* 180 b, cette formation guerrière fut l'œuvre de Gorgidas, et que Pélopidas eut seulement l'idée d'en grouper les éléments en un corps unique, au lieu de les faire servir à encadrer d'autres troupes. Peut-être l'idée était-elle donc déjà dans l'air une décade environ avant Leuctres (371), et il est possible aussi qu'il ait existé quelque chose d'analogue chez d'autres peuples doriens.

l'exaltation morale semble un peu essoufflée. On l'a taxé de contradiction : le dévouement de l'amant pour l'aimé, dit-on par exemple, ne devrait pas conduire à donner plus de valeur à celui de l'aimé pour l'amant. La vérité est plutôt qu'il y a dans la pensée deux moments : on envisage d'abord le sacrifice de soi comme la mesure de l'amour, d'une part chez des amants de sexe différent, Alceste à l'égard de son mari, Orphée à l'égard de sa femme, d'autre part chez un bien-aimé, Achille ; ensuite, on se demande laquelle de ces deux formes du sacrifice est la plus belle, et on répond que c'est la seconde. — En tout cas, on voit assez mal quelle ressemblance, pour le fond et pour la méthode d'exposition, il peut y avoir entre ce discours et celui de Lysias, ou du prétendu Lysias, dans le *Phèdre*, sur les raisons de préférer l'amant sans amour à l'amant passionné<sup>1</sup>. Certes Phèdre est un admirateur de Lysias, tel que le représente Platon, pauvre d'idées et uniquement soucieux d'en varier l'expression. Mais la comparaison dont il s'agit ne peut en rien prouver, semble-t-il, que l'éloge prononcé par Phèdre soit un pastiche de Lysias. Au surplus, ne nous suffit-il pas que le morceau soit dans la ligne du personnage de Phèdre, comme Platon l'a dessiné ?

*Pausanias*  
(180 c-185 c).

Sur Pausanias lui-même il n'y a rien à ajouter à ce qui a déjà été dit (cf. p. xxxi, n. 1, p. xxxiv). Dans sa forme, son discours s'apparente à la manière d'Isocrate<sup>2</sup>. Une petite phrase, qui suit immédiatement le discours, semble même destinée à suggérer cette parenté : après sa plaisanterie sur

1. A l'encontre de ce que dit Brochard, p. 68 (cf. ma *Théoplaton. de l'Amour*, p. 96). — Pour ce qui précède, Hug, p. xlv sq.

2. Les éditeurs (par exemple Hug, p. 52 et Bury, p. xxvii sq.) ont noté dans le passage 180 e sq. la correspondance rythmée des périodes et de leurs membres ou *cola*. Il y a quatre périodes, les trois premières de trois membres chacune, et tous à peu près de la même longueur, plus courts cependant dans la troisième ; la dernière est de quatre membres, alternativement courts et longs. Aristote (*Rhet.* III 9, déb. et de 1409 a, 34 à la fin) appelle cette façon d'écrire la manière à *retours* ou par périodes balancées et par antithèses, par opposition au style continu ou *lié* ; il la compare aux strophes et antistrophes des anciens poètes. Or il y a chez Isocrate des exemples caractéristiques de cette façon d'écrire.

« la pause de Pausanias », Apollodore en effet ajoute qu'il a appris des *maîtres*<sup>1</sup> « à parler ainsi par *isa* » (185 c et la note), c'est-à-dire par membres égaux. Dans cette plaisanterie, assez inattendue de la part d'Apollodore, n'y a-t-il pas un à peu près comme les Grecs aimaient à en faire sur les noms propres<sup>2</sup>? Tel celui qu'on verra plus loin (198 c) sur le nom de Gorgias. La manière d'Isocrate comporte précisément, avec la *parhoméose* (commencement ou terminaison semblables des membres de la période), la *parisose*. Ce sont les deux procédés essentiels du style périodique<sup>3</sup> : balancement de la période par l'égalisation de ses membres, par la répétition du même mot ou par la rime au commencement ou à la fin de chaque membre. Ici, à la vérité, ce n'est pas à des membres de phrase, mais à des mots, que le procédé est appliqué. Il est bien le même pourtant ; car ceux-ci ont même longueur, ils commencent de même et ont en grec même désinence : bref ils se balancent réciproquement. Au reste un curieux passage de la *République* (VI 498 c-499 a) paraît de nature à éclairer, par rapport au discours de Pausanias, l'intention contenue dans le passage en question du *Banquet*. Quelle place, se demande-t-on, faut-il réserver à la philosophie dans l'éducation? Elle ne doit pas être un passe-temps de jeunesse, mais l'occupation essentielle de l'âge mûr en vue d'une vie heureuse et de la continuation de ce bonheur après la mort. Voilà, observe Adimante, à quoi ne consentira pas Thrasymaque! Et Socrate de répondre : « Rien d'étonnant à cela : c'est qu'on n'a jamais vu *exécuté* ce qui est à présent *discuté*, mais bien plutôt la recherche intentionnelle de *similitudes* de ce genre entre les mots, et non, comme c'est notre cas, le laisser-aller de la spontanéité dans leur assemblage

1. Des maîtres de Rhétorique : le grec dit *les Savants*, c'est-à-dire les Sophistes. — Diels (*Vorsokr.* ch. 76, C 1, vol. II, p. 266, 34<sup>3</sup>) voit dans ce passage un pastiche du style de Gorgias. Mais ce n'est guère vraisemblable, puisque Gorgias sera visé plus tard, à propos du discours d'Agathon (cf. 198 c et p. LXVIII sq.).

2. La plaisanterie serait analogue à celle que paraît attester ce titre d'un livre d'Antisthène le Cynique : *Isographè*, dont le sous-titre était *Ou Lysias et Isocrate*, et qui aurait été écrit contre Isocrate au sujet de son *Ἀμάρτυρος* (Diog. Laërce VI 15).

3. Aristote, *ibid.* 1140 a, 22-28 : ce sont les deux modes de l'*antithèse*. — Comparer *Rép.* VII 541 a εὐδαίμων-ὀνήσειν, ὀνήσειν.

[cf. ici 199 b, 221 e]. Et pourtant un homme en qui auront été réalisées *égalité* [*parisòmena*] et *similitude* à l'égard de la vertu, avec toute la perfection qu'il est possible d'atteindre, et ayant le pouvoir dans un État qui soit, à son tour, tel qu'il est lui-même, voilà ce qui ne s'est jamais vu, ni une seule fois, ni plusieurs. » S'il est vrai, comme on l'a dit, que Platon pense ici à Isocrate et à son *Panégryrique d'Athènes* (vers 380), la façon dont il le suggère est instructive pour le cas présent : il transpose en effet dans le plan de la philosophie politique les figures rhétoriques d'Isocrate, et il joue sur la syllabe semblable dans le nom de celui-ci et dans la *parisose*.

Quant à la question de savoir à quelle source historique déterminée peut être puisé le contenu du discours de Pausanias, elle ne me paraît pas, actuellement au moins, susceptible d'une réponse. On a pensé à Prodicus de Céos<sup>1</sup>. Mais suffit-il pour justifier cette hypothèse que, dans le *Protagoras* (cf. p. xxxi, n. 1), Pausanias soit, avec Agathon d'ailleurs, de ceux qui entourent le célèbre Sophiste ? qu'il donne une grande importance à la distinction des deux Amours ? Or cette distinction n'atteste en rien les préoccupations sémantiques, le souci de déterminer le sens des mots, dont l'ostentation prétentieuse a été ridiculisée chez Prodicus dans le *Protagoras* (337 bc) : elle est pour Pausanias l'occasion d'une analyse *de faits*. Dans son critérium de la valeur morale des actions il n'y a rien non plus qui puisse être rapporté avec quelque assurance à Prodicus : la thèse que lui attribue le dialogue pseudo-platonicien *Éryxias* (397 cd ; cf. 396 e sq.), et qui est d'ailleurs une idée assez commune<sup>2</sup>, est quelque chose de beaucoup moins précis et de moins défini. Il me paraît plus prudent de prendre Pausanias tel que Platon nous le donne, tel que nous prenons le Calliclès de son *Gorgias* ; de considérer en eux-mêmes son tour d'esprit et sa doctrine, comme significatifs de sa personnalité, comme définissant un individu dont par ailleurs on n'est pas plus informé qu'on ne l'est de Calliclès ; de l'envisager en somme comme on fait d'un personnage de théâtre. De ce point de vue nous dirons que, sur la scène, au mythologue pédant,

1. Brochard, *art. cité* 68-70, qui renvoie à Gomperz *Pens. de la Grèce*, tr. fr. I 454 sq.

2. Cf. Diels, *Vorsokr.* II 275<sup>3</sup> (note ad l. 23).

succède un « sociologue » pareillement pédant, pareillement fidèle à l'inspiration sophistique, mais dont la pensée est singulièrement plus vigoureuse et plus précise.

A la vérité Pausanias, au début, paraît avoir, lui aussi, des préoccupations mythologiques. Mais ce n'est qu'une apparence : son but véritable est de déterminer exactement la question, et pour cela il utilise une distinction qui est socialement attestée par des croyances et par un culte, peut-être spécifiquement athéniens (cf. p. 15, n. 1, d'après Pausanias le Périégète, 1, 14, 6 ; 22, 3). Son exorde rappelle celui que Diogène d'Apollonie, mi-physicien, mi-sophiste, donnait à son traité *De la nature* (*Vorsokr.*, chap. 51, B1) : on nous propose, dit-il, de louer l'Amour ; mais le sujet, ainsi présenté, est équivoque et, avant de louer, il faut s'entendre sur ce qu'il s'agit de louer. Si en effet l'existence de deux Aphrodites, l'une Céleste et l'autre Populaire<sup>1</sup>, est attestée par un culte différent, il s'ensuit, l'Amour et Aphrodite coopérant à la même œuvre, qu'il doit y avoir aussi deux Amours, l'un Céleste et l'autre Populaire. L'un et l'autre sont dieux, et à tout dieu un culte est obligatoirement lié. Mais les cultes sont des faits, et il faut en apprécier la valeur relative en fixant la hiérarchie des dieux auxquels ces cultes s'adressent. Quel est donc celui des deux Amours qu'il convient de louer ? Ainsi, une interprétation des faits, mythes, croyances et cultes, apparaît nécessaire, et c'est à ce point de son exposé de motifs que Pausanias fait appel au critérium d'appréciation dont je parlais tout à l'heure ; chacune des manifestations de notre activité, et par conséquent l'acte même d'aimer, est en soi indifférente quant à sa valeur morale ; elle ne devient bonne ou mauvaise, louable ou blâmable, que par la façon dont elle est accomplie (180 c-181 a). — Si tel est bien l'enchainement des idées, on voit que la mythologie l'intéresse seulement comme utile à la détermination du sujet, en intro-

1. Cette deuxième Aphrodite est celle de la tradition homérique, la fille de Zeus et de Diônè (*Il.* V 370). Mais une autre tradition (cf. Hésiode, *Théog.* 188-206) faisait naître Aphrodite de la semence qui, sur la mer, écumait autour des lambeaux de la chair d'Uranus mutilé par son fils Cronos. C'est en ce sens qu'elle est fille d'Uranus, de *Ciel*, donc Uranienne ou Céleste, mais cela sans avoir eu de mère. Elle n'est pas seulement, par suite, plus ancienne que l'autre, mais même plus ancienne que tous les Olympiens (comparer p. 54, 3).

duisant une distinction à laquelle s'applique un principe général d'appréciation morale.

Or l'opinion de Pausanias est que, pour un homme, la modalité juste et correcte de l'amour n'est pas d'en user n'importe comment, mais d'une façon réfléchie et en ayant conscience de la fin à laquelle doit tendre l'amour. Ceux qui en usent de cette façon aiment l'âme plus que le corps. C'est pourquoi ils dédaignent les femmes et n'aiment, parmi les jeunes garçons, que ceux dont l'intelligence promet et est déjà assez développée ; leur dessein est de former avec celui qu'ils ont choisi une sorte de mariage qui durera autant que la vie. Leur amour s'assujettit de lui-même à cette règle, tandis qu'il y faudrait contraindre les autres, ces amants populaires dont le dérèglement, en déshonorant l'amour masculin, a attiré sur lui la réprobation (181 a-182 a). — Une telle conception de l'amour, présentée sans la moindre gêne et défendue avec chaleur, nous met en face d'un problème social particulièrement délicat, celui des relations amoureuses entre hommes et de l'assentiment, plus ou moins complet, que rencontrait cette coutume dans la conscience morale commune. Les causes en ont été plus d'une fois analysées : situation inférieure de la femme, d'où dépréciation de l'amour normal qui semblait dépourvu de valeur spirituelle ; parfois peut-être insuffisance numérique des femmes, mais sûrement la vie collective fermée des hommes dans les camps ou à l'armée, surtout chez des peuples guerriers comme étaient les Doriens, qui sont les instaurateurs probables de ces mœurs en Grèce ; les exercices de la palestre et du gymnase (cf. ici 217 bc) qui réunissaient des jeunes-hommes d'âge différent et qui, principalement quand se fut généralisée l'habitude de s'exercer sans vêtement, les rendaient plus sensibles encore à l'attrait de la beauté masculine ; l'exaltation enfin de cette beauté par les œuvres de la statuaire. Cette perversion, le fait n'est pas douteux, a été condamnée par la conscience commune en certaines parties de la Grèce ou à certaines époques : le *Banquet* l'atteste par la voix de son Aristophane (192 a), à laquelle fait écho l'Aristophane de la comédie, et même par celle de Pausanias (ici et 183 cd). On est toutefois en droit de se demander si ce qu'on condamnait, ce n'était pas beaucoup moins cette perversion, que sa présence chez des ennemis politiques ou

simplement chez les détenteurs du pouvoir, soit encore l'impudence avec laquelle on l'étalait, ou bien enfin le défaut de discernement dans le choix des affections (cf. p. xviii, n. 1).

Ce qui le donne à penser, c'est précisément l'effort dont témoigne le discours de Pausanias, d'ennoblir cette coutume afin de la justifier plus aisément. On voulait en faire un privilège des hommes cultivés, l'arracher à la passion grossière, l'utiliser, au moins en apparence, comme un instrument d'éducation morale : l'amant devenait un guide et un protecteur pour son aimé ; celui-ci, un « second » tout dévoué à la défense de la personne, de la réputation, des intérêts moraux ou matériels de celui qui l'aimait. On s'appliquait à convaincre autrui et à se convaincre soi-même qu'une telle union ne devait rien à l'emportement de la passion, mais qu'elle était l'œuvre d'une volonté réfléchie, et qu'elle entraînait après elle un enrichissement de la notion de justice par la spécification des obligations qui sont propres à chacun des deux états que comporte l'union dont il s'agit (184 de). Qu'on oublie la dépravation de la pratique : cette façon de sublimer l'amour fera songer alors à notre Chevalerie médiévale ; en toute occasion le Chevalier agit avec la pensée d'un idéal, qui est de se montrer ou de se garder digne de l'amour de sa Dame, ainsi, le bien-aimé ne fera rien dont il puisse avoir à rougir devant son amant, et c'est justement ce que disait Phèdre (178 de). Dans ce souci chez l'agent moral de mériter l'estime d'une personne qu'il a, par choix, placée au faite de ses plus hautes aspirations, nos répugnances à l'égard de ce qui l'accompagne ne doivent pas nous empêcher de reconnaître une étape décisive dans l'évolution du sentiment de l'honneur.

Un autre indice semble encore attester à quel point était extérieure la réprobation de ces pratiques : c'est le soin que met Platon à les condamner dans les *Lois*. Au livre I (636 b-d), ce sont surtout les usages de Sparte et de la Crète qui sont visés, et ce sont les gymnases que Platon incrimine. Par ces usages, les antiques maximes de conduite et la loi naturelle, qui règlent les plaisirs de l'amour chez l'homme ou l'animal, ont été bouleversées. La loi naturelle est en effet que ces plaisirs soient réservés à l'union des sexes contraires, en vue de la génération ; l'amour masculin est contre nature, et son origine ne peut s'expliquer que par l'intempérance à l'égard du plaisir ; si les Crétois ont inventé la fable de

Ganymède, c'est pour pouvoir se justifier par l'exemple de Zeus, auteur prétendu de leurs lois. — Au livre VIII, la question est envisagée dans sa généralité : Platon s'occupe alors de légiférer sur les relations sexuelles, et la solennité de son préambule (835 c) montre assez quelle importance il attache au problème. Pour condamner la liberté que les lois de Sparte et de la Crète accordent à l'amour masculin, il invoque d'abord, comme tout à l'heure, la nécessité de garder l'accord avec la nature et l'exemple des bêtes (836 a-c). Puis, après avoir défini l'amour comme la modalité forte de l'amitié, qui porte, soit le semblable vers son semblable, soit le contraire vers son contraire, amour paisible ou bien sauvage, il admet une espèce mixte de l'amour. Mais, aussi bien à la façon dont il en parle ici que par la conception qu'ailleurs il se fait du mariage comme seul cadre légitime des relations sexuelles (cf. 839 a, 840 de, 841 de), on a l'impression que c'est justement par rapport à des relations entre mâles qu'il considère cette espèce mixte de l'amour : voilà l'objet principal de ses préoccupations, et ce sont ces relations qu'il s'étudie à transformer. A côté du désir qu'éprouve l'amant de porter la main sur la fleur de la beauté qu'il admire, l'idée lui viendra que cela est mal : il *voit* alors cette beauté plus qu'il ne l'*aime*, et c'est dans son *âme* qu'il a le désir d'une *âme* ; il tient pour un dérèglement les satisfactions sensuelles ; ce qu'il respecte et vénère, c'est la modération, la force du vouloir, la noblesse des sentiments, l'intelligence ; ce qu'il veut, c'est de *toujours* se conduire avec pureté dans ses rapports avec un bien-aimé pareillement pur (837 a-d). Le but du législateur sera donc de créer dans la conscience collective, à l'encontre de l'amour masculin, une maxime (*nomimon*), une sorte de préjugé social qui égale en contrainte celui qui s'oppose à l'inceste (838 e-839 c). Quoi donc ? ajoute Platon, cette chasteté à laquelle des athlètes savent se soumettre durant leur entraînement, qui entre les saisons de la reproduction est naturelle aux bêtes, serait-elle au-dessus des forces d'hommes et de femmes dont l'âme est infiniment plus cultivée que celle des athlètes et dont le corps a moins de vigueur ? Et il poursuit : « Si toutefois nos citoyens [ceux de la Cité future] se laissent corrompre par le reste des Grecs et par la plupart des Barbares, en voyant et en entendant dire que pour ces gens-là c'est l'Aphrodite nommée l'Indisciplinée

(*atactos*) qui a le plus de pouvoir, si de la sorte ils ne sont plus capables de se maîtriser », alors de nouvelles mesures législatives seront nécessaires (839 e-840 e). Par toutes ces prescriptions on réussira à extirper complètement l'amour masculin (841 d). — Une telle application à condamner ce vice, une recherche si attentive des moyens propres à l'effacer des mœurs helléniques, paraissent indiquer à quel point il était enraciné, et quelle indulgence profonde recouvraient les feintes indignations dont il était parfois l'objet. A première vue l'attitude de Platon pouvait sembler voisine de celle de Pausanias. Mais, tandis que celui-ci, en spiritualisant l'amour masculin, ne vise qu'à masquer la sensualité, c'est la mort de la sensualité que Platon cherche dans la spiritualité de l'amour. L'attitude de l'auteur des *Lois* s'accorde donc pleinement avec celle qu'il manifeste dans le *Banquet* et dont nous trouverons l'expression dans le discours de Diotime.

Mais revenons à Pausanias. L'introduction de son discours a mis l'auditoire en face des faits qu'il s'agit d'analyser et, d'autre part, d'une distinction à faire dans l'appréciation de leur valeur morale. Il va maintenant procéder à cette analyse en étudiant, sur ce qui est en question, la coutume des divers peuples. C'est un échantillon de ces *doubles raisons* (*δισσοὶ λόγοι*), où les Sophistes opposaient sur un même thème le pour et le contre, et aussi un chapitre en miniature d'un « esprit des lois ». Deux cas sont à distinguer : celui où, soit pour louer, soit pour blâmer, la maxime est catégorique, et celui où elle apparaît ambiguë, tantôt favorable à l'acte et tantôt défavorable. A la première subdivision du premier cas appartient la coutume de la Laconie, de l'Élide, de la Béotie, c'est-à-dire de peuples de race dorienne, ou que depuis longtemps les invasions doriennes avaient assimilés<sup>1</sup>. Inversement, l'amour masculin est proscrit dans les parties de l'Ionie et partout ailleurs où les Barbares sont mai-

1. Cf. p. 17 n. 1. — Autant le rapprochement qui vient d'être indiqué est légitime historiquement, autant il serait étrange que Pausanias, qui insistera plus tard (182 d) sur la complexité propre à la coutume athénienne, attribuât ici la même complexité à celle des Spartiates. Ceux-ci d'autre part n'ont jamais passé pour être beaux parleurs, et la simplicité de la maxime est, d'après Pausanias, fonction de la présence de ce caractère dans un tempérament ethnique. Voyez Bury, note *ad loc.*

tres<sup>1</sup>. Or ce sont, au jugement de Pausanias, des calculs réfléchis et la poursuite d'un intérêt égoïste qui expliquent ces deux attitudes contraires : d'une part, si celui dont on veut conquérir les faveurs tient son consentement pour un acte de *conformisme* social, on économisera l'effort qu'il faudrait pour le convaincre ; d'autre part, comme on veut maintenir les sujets dans la soumission, on combat ces amitiés héroïques qui sont un péril pour les tyrannies (182 b-d). — Dans un cas comme dans l'autre, l'activité morale de l'agent est, peut-on dire, abolie par une contrainte extérieure, là de la coutume et favorablement à l'acte, ici de la tyrannie et dans un sens contraire. Quant à savoir si l'acte est bon ou mauvais, on ne s'en inquiète pas, puisqu'on en détermine la valeur par rapport à autre chose, là une économie de paroles, ici une sujétion à maintenir. Si donc il y a un problème moral de l'amour, il ne peut se poser que dans le cas où l'indécision de la règle laisse aux ressources intérieures de l'agent moral la liberté de se déterminer, en un sens ou dans l'autre.

Or c'est justement ce qui se passe dans un cas complexe et ambigu, comme est celui de la coutume athénienne. D'un côté, elle apparaît très favorable à l'amour masculin, pleine d'indulgence pour les folies des amoureux et pour la servitude à laquelle ils se condamnent volontairement : ce que prouve le témoignage de la conscience commune, tel qu'il s'exprime en « jugements de valeur » relativement à leur conduite. D'un autre côté pourtant, elle semble condamner cette conduite : ce que prouvent les précautions des pères pour empêcher leurs jeunes fils de s'engager imprudemment dans de telles liaisons, et la complaisance inattendue que ces barbons et les pédagogues, leurs suppôts, rencontrent auprès de la jeunesse même, ou trop encline à gourmander les désobéissants ou assez timide pour ne pas protester contre ces reproches déplacés (182 d-183 d). — Tels étant les faits, que signifie leur apparente contradiction ? Précisément, comme on l'a vu par rapport à toute action en général (180 e sq.), que l'amour masculin n'est bon ou mauvais que selon les modalités mêmes de l'acte d'aimer : condamnable s'il s'attache au corps seul, s'il est précipité et sans examen et si,

1. Depuis la paix d'Antalcidas (387) la domination perse s'étendait sur l'Ionie tout entière.

par là même, il est inconstant, s'il repose sur la crainte ou sur l'intérêt et est, par là même, sans fondement; louable dans les cas contraires. La coutume d'Athènes, telle qu'elle se présente à nous, nous invite donc indirectement à discriminer ces modalités différentes et, par conséquent, le bon ou le mauvais amour; à honorer ceux qui recherchent ce qui est à rechercher ou qui fuient ce qui est à fuir; à réprover au contraire les autres (183 d-184 b). Ainsi elle porte en elle-même un ferment de moralité et une suggestion qu'il s'agit seulement d'expliquer et de développer. C'est ce que va maintenant faire Pausanias: la synthèse résultera de l'opposition, à l'intérieur d'une même coutume, de la thèse et de l'antithèse.

Il existe, dit-il, deux formes de l'esclavage volontaire: l'une se rencontre dans toute liaison amoureuse, et la coutume d'Athènes est, comme on l'a vu, pleine d'indulgence envers un tel esclavage; l'autre a pour fin l'amélioration morale ou intellectuelle du sujet, quand il se soumet à la discipline d'un maître, professant un savoir ou prescrivant une règle de conduite. S'il arrive qu'elles se combinent dans l'amour masculin, celui-ci du même coup se trouve justifié. Alors en effet l'amant ne s'asservit pas plus à son aimé que celui-ci ne s'asservit à son amant; mais chacun d'eux a des obligations inhérentes à son état; s'il est l'esclave de ces obligations, c'est du moins une loi qu'il s'est donnée à lui-même et par un choix dont il est le maître (cf. p. 21, n. 1). Comme d'autre part l'amour crée une solidarité, il y a là corrélation de droits et de devoirs: chacun des deux a sur l'autre des droits, l'aimé sur l'amant comme l'amant sur l'aimé; chacun des deux peut exiger de l'autre l'accomplissement des devoirs qu'il s'est librement imposés et, dirait-on, le respect de ses engagements. Il n'y a d'ailleurs à cela aucun danger, puisque, dans ces engagements qui ont la moralité pour fin, il n'y a rien d'*amoral*: c'est seulement dans le cadre plus général de la justice que peuvent exister les obligations qui sont spéciales au groupe solidaire ainsi constitué. Enfin ce qui, aux yeux de Pausanias, achève de prouver la noblesse d'un tel amour et sa relation à l'Aphrodite céleste, c'est que pour chacun de ceux qu'il a unis il vaut par lui-même, indépendamment du résultat. Pour l'amour, au contraire, qui relève de l'Aphrodite populaire et qui se fonde sur la passion ou sur l'intérêt,

il n'y a que le résultat qui compte : déshonoré par la fin qu'il poursuit, cet amour est berné et bafoué s'il la manque ; de toute façon il révèle chez l'agent l'absence de désintéressement. Ce que l'autre manifeste au contraire, alors même qu'il est complètement déçu dans ses espérances, c'est son aspiration désintéressée vers le bien, ce sont les efforts de sa *bonne volonté* (184 b-185 c).

Tel est, dans ses lignes essentielles, le subtil et spécieux plaidoyer de Pausanias en faveur de l'amour masculin. Les paroles dédicatoires qui le terminent peuvent être simplement l'expression d'une feinte modestie. Il n'est pas impossible cependant qu'elles cachent une intention de Platon. Ce plaidoyer si savamment articulé, cet exemple si complet de rhétorique raisonneuse et logicienne, c'est là, dit l'orateur, tout ce que l'*improvisation* lui a permis de donner ! Le contraste de cette formule d'excuse avec la réalité du discours est si violent qu'une question s'impose : ce discours ne dérive-t-il pas de quelque apologie sophistique de l'Amour ? n'est-ce pas, à la fois pour maintenir la fiction et par un jeu d'ironie, que Platon s'amuse à en souligner le caractère soi-disant improvisé (cf. p. LXXI) ? Quant à vérifier l'hypothèse, quant à savoir si vraiment il existait, de Pausanias ou d'un autre, une apologie où s'exprimaient ces idées, c'est là, comme je l'ai dit (p. XXXIV sq., XLII), une chose qui paraît actuellement impossible. — Quoi qu'il en soit, le discours de Pausanias est certainement un morceau remarquable. Le masque de moralité affinée sous lequel il dissimule une dépravation sensuelle de la nature, Platon l'a fait tomber dans les *Lois* (cf. *supra*) : d'après lui, c'est sur la base de l'instinct naturel qu'il faut édifier la morale sexuelle, tandis que Pausanias affecte hypocritement de trouver dans une convention artificieuse et antinaturelle un moyen d'épurer la nature et de s'évader du domaine des instincts. Toutefois on ne doit pas méconnaître ce qu'il y a d'intéressant dans la façon dont il déguise ses fins véritables : dans le développement qu'il a donné à son *formalisme* moral (cf. p. 15, n. 3) il a rencontré en effet quelque unes des idées caractéristiques de cette conception : l'idée d'autonomie, l'idée de bonne volonté. Mais justement, en considérant sur cet exemple à quoi on peut être conduit si l'on fait abstraction de la *matière* ou de l'objet de l'action, pour n'en regarder que la *forme*, on se

rend mieux compte aussi, notons-le en passant, des faiblesses foncières d'une telle conception.

*Intermède*  
(185 c-e).

Après Pausanias c'est le tour d'Aristophane, et pourtant ce n'est pas lui que Platon a fait parler. Il le représente saisi d'un violent hoquet qui l'en rend incapable. Pourquoi cet intermède burlesque? Par rapport à Aristophane il s'explique assez bien. Celui-ci a convenu en effet (176 b) qu'il est un de ceux qui, la veille, ont bu le plus copieusement, et sans doute n'est-ce pas au seul point de vue scénique que Dionysos est son patron (177 e; cf. p. xxxi, n. 1). Socrate, il est vrai, n'est pas un moins grand buveur; mais ce doit être chez Aristophane, le bouffon, que se manifesteront les effets ridicules de l'excès de boisson: coup de boutoir à l'homme détestable qui, en calomniant Socrate, a contribué à exciter les haines qui l'ont perdu. — Peut être explique-t-on ainsi le contenu de l'intermède, non toutefois pour quelle raison Platon l'a introduit précisément à cet endroit. Un premier motif est sans doute le besoin de laisser reposer l'attention après un morceau important, et pour en souligner l'importance; c'est un procédé familier à Platon, soit qu'il place l'intermède avant, ou bien après, comme ce sera le cas, bien que la forme et le contenu diffèrent, à la suite du discours d'Aristophane (193 d sqq.); le *Phédon* offre de l'emploi de ce procédé quelques exemples remarquables (84 c, 88 b sqq., 95 e). Mais il y a un autre motif, connexe du précédent: Platon, qui a déjà dans l'esprit le plan du discours qu'il prêtera à Aristophane, sait qu'il lui donnera un développement à peu près égal à celui du discours de Pausanias; les juxtaposer l'un à l'autre fatiguerait le lecteur (cf. p. xxxvi) et romprait l'équilibre. Aussi, entre ces deux pièces maîtresses de la conception non philosophique de l'Amour, intercalera-t-il le discours, moins étendu et moins riche de signification, d'Éryximaque.

*Éryximaque*  
(185 e-188 e).

Avec celui-ci, nous avons affaire à un esprit de qualité inférieure, bien au-dessous de Pausanias. De lui nous ne savons rien par ailleurs; mais pour qui aura lu le *Banquet* il demeurera une figure vivante et vraiment inoubliable, tant elle y

est fortement caractérisée. La bonhomie dont il fait montre semble bien n'être que la façade mondaine de sa solennité doctorale. Cet ancêtre de Diafoirus n'est pas seulement en effet le médecin toujours prêt à prononcer une leçon magistrale ou à formuler des prescriptions; il est aussi l'homme des règlements, des protocoles et des catalogues. Rien de plus plaisant que le ton d'oracle sur lequel il ne peut se retenir de prêcher aux buveurs la sobriété (176 c d), ou dont il débite ici sa triple recette contre le hoquet. C'est lui qui a tracé le programme de la réunion (176 e-177 e); une fois ce programme achevé, quand la présence d'Alcibiade menace de mettre toute règle à l'envers, il a encore pour ce nouvel état de choses un programme approprié (214 a-d). S'il a la passion de l'ordre et de la mesure, c'est que sa médiocrité ne se sent à l'aise que dans l'équilibre et le « juste milieu », et qu'il a peur de la fantaisie et de l'originalité aventureuse: tel est le sens du compliment narquois dont le salue Alcibiade (214 b), lequel est précisément tout l'opposé! Toute espèce d'activité ou d'étude lui apparaît sous l'aspect d'une profession définie ou d'un compartiment technique (186 c d, 187 d, 188 c d) et, comme on va le voir, dans le cadre, indéfiniment élargi, de sa propre profession<sup>1</sup>. La médecine est en effet, pour cet *iatrosophiste*, l'art des arts, celui qui donne le secret de tous les autres (cf. p. 24, n. 2): de même la rhétorique aux yeux des Sophistes proprement dits. On voit aisément à quelles généralisations superficielles peut mener une telle conception.

Dès le début de son discours, Eryximaque manifeste la pauvreté de son invention: il emprunte à Pausanias sa distinction des deux Amours; son intention est uniquement d'en tirer toutes les conséquences, en montrant qu'elle ne s'applique pas seulement aux âmes, mais aussi aux corps, non seulement aux hommes, mais aux animaux, non seule-

1. La *technicité* le préoccupe beaucoup plus que la *cosmologie*, dont la place dans son discours est moins grande qu'on ne le dit souvent. Il faut cependant convenir qu'il parle de l'amour en *Physicien* et que, tout en paraissant ça et là le considérer encore comme une personne divine, il l'envisage bien plutôt comme une loi de la nature, ou comme un phénomène qui se retrouve partout. Aussi ai-je le plus souvent, dans son discours, écrit ἔρωζ, *amour*, sans majuscule.

ment aux animaux, mais à tous les êtres, non seulement à l'amour masculin, mais à l'amour en général et dans tous les ordres de phénomènes. Ainsi s'affirme immédiatement sa tendance (cf. 188 d) aux généralisations hâtives; en possession d'un catalogue tout fait des divers arts, il n'aura pas de peine à retrouver en chacun d'eux, à commencer par la médecine, la dualité du bon et du mauvais Amour. Son procédé de développement est mécanique: il dessine, à propos de la médecine, un patron de sa démonstration, et, sur ce patron, il en calque, tantôt avec quelques amplifications, parfois en réduisant, toutes les autres pièces, à propos desquelles reviennent les mêmes formules (cf. p. 24, n. 3). — La médecine, dit-il, envisage deux états opposés l'un à l'autre, santé et maladie, et chacun d'eux est ami de ce qui lui est semblable. Il y a donc un bon amour qu'on doit favoriser, un mauvais qu'il faut combattre. C'est en cela que consiste la *pratique* de la médecine: un bon médecin est celui qui sait reconnaître chacun de ces deux amours, diagnostiquer la bonne santé comme la mauvaise, et substituer, quand il le faut, la première à la seconde<sup>1</sup>, en faisant naître dans le corps le désir de récupérer ce qui lui manque et dont il a besoin, ou inversement le désir d'être purgé de ce qu'il a en trop et qui le gêne, bref en établissant ou en rétablissant dans l'organisme un équilibre du vide et du plein, des pertes et des gains<sup>2</sup>. La santé même, d'autre part, est une harmonie de contraires, froid et chaud, sec et humide, amer et doux (dans les humeurs), etc., et la maladie résulte de la rupture de cette harmonie à l'avantage d'un des contraires<sup>3</sup>; le bon médecin sera donc celui qui rétablit la concorde et l'amour entre ces frères ennemis, quand une brouille est venue troubler leur

1. Comparer le langage de Protagoras, dans « l'Apologie » que Platon lui fait prononcer, *Théétète* 167 b c. Cf. A. Diès, Notice du *Théétète*, p. 134 sq.

2. Le développement donné ici à la pensée d'Éryximaque provient du traité hippocratique *De flatibus* 1570 K. (Litré VI 92); le meilleur médecin est de même défini *De nat. hom.* I 362 K. (Litré *ibid.* 52) par son aptitude à réaliser le résultat dont il s'agit. Le rapprochement avec *Philèbe* 31 c-32 b et 43 c d (cf. 30 b) est particulièrement intéressant. Cf. aussi *Timée* 65 a.

3. Ce qu'Alcméon (cf. p. 25 n. 1) appelait « domination d'un seul » (*monarchia*), par opposition à la « compensation » (*isonomia*).

instable réconciliation (186 b-e). — Ainsi, en résumé, à une seule et même loi d'amour se rattachent des effets opposés, le normal et l'anormal, d'abord selon que l'amour subsiste ou s'abolit, ensuite selon que sa loi est bien ou mal appliquée.

Après avoir indiqué qu'on en pourrait dire autant de la culture physique ou du travail des champs<sup>1</sup>, Éryximaque montre comment la musique illustre et vérifie sa conception. A ce propos il reproche à Héraclite d'avoir fait *consister* l'unité de l'harmonie (ou de l'accord) dans la dualité même de l'opposition entre l'aigu et le grave, au lieu de l'avoir fait *résulter* de la succession de l'unité à la dualité<sup>2</sup>. Il faut, dit-il, que l'amour ait mis fin à l'opposition du grave avec l'aigu, du rapide avec le lent, pour que naissent l'accord musical et le rythme du chant ou de la danse. Or un accord, un rythme déterminés sont ce qu'ils sont dès qu'ils sont constitués, et jusqu'à ce qu'ils soient défaits par une dissonance ou par une faute de mesure. Ils ne comportent donc, on le comprend fort bien, qu'une seule espèce d'amour<sup>3</sup>, celui-là même qui crée chacun d'eux et qui, par la conciliation particulière qu'il a établie entre les opposés, est aussi la norme profonde de chacun. Par contre, la nécessité s'impose de distinguer le bon et le mauvais Amour, aussitôt qu'il s'agit de *combinaison* les accords ou les rythmes de façon à en faire une œuvre poétique ou musicale, destinée à être déclamée, chantée, dansée devant un public, ou à être étudiée dans les écoles.

1. Cf. le passage du *Théétète* cité plus haut, p. LIII n. 1.

2. N'est-ce qu'une chicane de mots de la part de ce demi-sophiste ? Ce qu'il reproche à Héraclite, c'est pourtant, remarquons-le, ce qu'a noté, d'un trait incisif, Platon lui-même dans le *Sophiste* (242 d e) : les *Muses d'Ionie*, dit-il, celles dont la voix est plus « souterfue », veulent que l'Être soit *simultanément* un et plusieurs, aussi bien *uni* par la Discorde que par l'Amitié ; et la même formule, que nous trouvons ici, sur la *composition* de ce qui *s'oppose* y est citée, avec seulement un peu plus de liberté. Aux *Muses d'Ionie* s'opposent, on le sait, les *Muses siciliennes*, qui font se succéder *alternativement* la Discorde et l'Amitié, c'est-à-dire Empédocle.

3. Le changement par Badham (suivi par plusieurs autres éditeurs) de  $\pi\omega\varsigma$  en  $\pi\omega$  (187 c 8) est séduisant. Mais il me semble inutile : malgré certaines apparences, il s'agit ici moins de deux actes successifs, que de deux domaines distincts. On peut donc garder le texte des manuscrits (cf. p. 26, n. 2).

Sous ce rapport il y a lieu d'envisager, d'une part la création de l'œuvre et, de l'autre, la diffusion de l'œuvre et l'action qu'elle exercera sur les esprits. Comment s'appliquera alors la distinction de Pausanias, qu'Éryximaque s'est proposé de généraliser (186 a, b c) ? L'auteur, dira-t-on, doit être un honnête homme, soucieux de rendre honnêtes, ou plus honnêtes, ceux qui connaîtront son œuvre : c'est sa façon d'être un bon amant ; quant à l'auditeur ou spectateur, celui dont l'auteur recherche les faveurs, c'est-à-dire l'applaudissement, il ne doit les accorder qu'à celui qui les mérite. Un pareil discernement de ce qui, en ces matières, est un bon ou un mauvais amour, est particulièrement difficile et exige par conséquent, d'après Éryximaque, une technique appropriée<sup>1</sup>. Ce qui achève d'éclairer sa pensée, c'est la comparaison qu'il établit à la fin entre les jouissances que procurent la musique ou la poésie, et les jouissances de la table : il appartient au médecin de régler l'usage de celles-ci pour les empêcher de devenir nuisibles ; or les plaisirs du goût esthétique ont autant besoin d'être réglés que ceux du goût gastronomique<sup>2</sup> ; on a

1. La raison pour laquelle il rapporte un des deux Amours, le bon, à la Muse Uranie, et l'autre à la Muse Polymnie, est obscure. A la rigueur, la relation de l'Amour *pandémien* avec Polymnie s'expliquerait en ce que la poésie lyrique, dont cette Muse est la patronne, est l'expression de sentiments personnels, souvent très passionnés ; d'où la nécessité, indiquée par Éryximaque, d'un usage prudent de cette poésie, qui peut troubler dangereusement certaines natures impressionnables. Mais que vient faire ici Uranie, Muse de l'astronomie ? C'est ne rien expliquer que d'alléguer l'allusion à l'Aphrodite Uranienne de Pausanias ; car l'embarras vient précisément de ce qu'elle est remplacée ici par une Muse qui, elle, n'est pas Céleste au sens olympien du mot, mais occupée des choses du ciel astronomique, et en outre de ce que la relation de cette Muse avec la poésie et la musique n'est nullement évidente. Éryximaque pense-t-il à l'harmonie pythagorique des Sphères et, d'une façon générale, à la traduction *musicale* des intervalles qui séparent les astres, ainsi que du rapport de leurs vitesses ? Se souvient-il de la *poésie astronomique* attribuée à Hésicde, à Thalès de Milet ou à Cléostrate de Ténédos (*Vorsokr.*, ch. 1, B 1 ; ch. 68 a ; ch. 70) ? Une chose du moins paraît certaine, c'est qu'il veut à une poésie et à une musique *profanes*, qu'il faut contrôler et surveiller, opposer une musique et une poésie *sacrées*.

2. On pourrait, quoique l'esprit en soit très différent, rappeler à

donc besoin pour cela d'un technicien qui, par rapport aux premiers, jouera le même rôle que le médecin par rapport aux seconds (186 e-187 e). — En résumé le problème posé par Éryximaque est, dirait-on volontiers, un aspect du problème des rapports de l'art et de la morale. Ce qu'il réclame pour le résoudre, c'est une *critique*, littéraire ou musicale, qui fasse pendant à ce qu'est la médecine, et c'est aussi une éducation spéciale, qui guiderait aussi bien le public dans l'appréciation que l'auteur dans la création. L'objet de cette technique serait triple: discriminer les œuvres malsaines (diagnostic); veiller sur le bon goût et le préserver de séductions funestes (hygiène); guérir le mauvais goût par une thérapeutique appropriée. Selon lui, tout serait bien sans doute, si, sur le modèle du collège des médecins, on instituait un collège de ces techniciens. Mais, on le voit, ce qui lui dicte cette conception, c'est encore sa foi dans l'éminente vertu de la médecine et dans son autorité fondamentale.

Après cela, il est bien inutile de s'attarder aux variations nouvelles que, sur le même thème, module Éryximaque à propos de l'astronomie, technique du bon ordre cosmique (188 a b), à propos de la divination, technique des relations entre les hommes et les dieux (b-d). Toujours reviennent les mêmes idées d'un examen et d'un diagnostic<sup>1</sup>, d'une hygiène destinée à sauvegarder un équilibre normal, d'une thérapeutique propre à le restaurer et, par conséquent, à guérir (cf. p. 27, n. 2). Le couplet final (de) met bien en lumière la satisfaction profonde que ressent Éryximaque d'avoir réussi à obtenir ces séries parallèles qui, pour lui, représentent par leur ensemble la fonction de l'Amour dans son universalité. Il ne doute pas du succès de son entreprise. La seule chose que feigne de craindre sa naïveté prudhommesque, c'est d'avoir sacrifié le détail; mais on le sent bien convaincu que, après une vision générale d'une pareille ampleur, cela est en définitive de faible importance.

ce propos le fameux morceau du *Gorgias* (462 d-466 a) où rhétorique et cuisine sont considérées comme deux formes analogues de la flatterie à l'égard des passions.

1. C'est pourquoi, 188 c 7, malgré le témoignage de Stobée, la leçon des Mss. τοῦς ἔρωτα; ne doit donner lieu à aucune suspicion et est préférable à la leçon τοῦς ἐρωτηαί;, qui est adoptée par Burnet.

*Aristophane*  
(189 a-193 d).

Jusqu'à présent, nous étions en présence de figures qui ne vivent pour nous que par les discours que Platon leur prête et

dont ils caractérisent d'ailleurs avec tant de précision la personnalité. Au contraire, avec Aristophane, nous nous trouvons en face d'un homme dont nous nous sommes déjà fait une idée en lisant ses comédies. La question est donc de savoir si l'Aristophane du *Banquet* s'accorde avec cette idée. — A première vue, on doit en convenir, il nous déconcerte un peu : sa présence surprend à ce banquet dont Socrate doit être « l'hôte d'honneur » ; de même, l'amicale courtoisie avec laquelle le traite celui-ci ; enfin, la mention qui est faite de lui au nombre de ceux qu'a saisis le délire philosophique (218 b). Pour nous en effet Aristophane est l'homme qui, dans les *Nuées*, a vilipendé Socrate ; qui l'a représenté comme le plus dangereux de tous les Sophistes ; qui, en faisant de lui un songe-creux en même temps qu'un impie, s'est déclaré l'adversaire de la spéculation philosophique ; qui, en fin de compte, a appelé sur ses pareils et sur lui la vengeance populaire. A l'époque supposée du banquet d'Agathon, les secondes *Nuées*, dans lesquelles l'âpreté de la satire semble avoir été plutôt accentuée qu'adoucie, ne sont vieilles que de sept ans. Comment oublier d'autre part avec quelle précision dans l'*Apologie* (18 c d, 19 c d) Platon fait retomber sur Aristophane la responsabilité initiale du procès intenté à son maître<sup>1</sup> ? On comprend dès lors que d'anciens critiques aient pu voir là un problème, et en même temps on s'étonne qu'à ce sujet les partisans de l'historicité des dialogues ne soient pas allés jusqu'au bout de ce qu'exige leur thèse : devra-t-on dire que Platon veut ici nous indiquer que Socrate n'avait pas tout d'abord compris la portée dangereuse de la caricature qu'Aristophane avait faite de lui<sup>2</sup> ou bien que, ayant ressenti l'offense, il l'avait pardonnée ?

Ces conjectures soutiendraient difficilement l'examen. Visiblement, ici comme ailleurs, Platon, apologiste de la mémoire de son maître, héritier à ses propres yeux de la pensée de celui-ci, a voulu traiter Aristophane en adversaire<sup>2</sup>. Déjà on a eu l'occasion de relever certains traits qui

1. Cf. aussi *Phédon* 64 b, 70 b c, et p. 11 n. 3.

2. Voir Brochard, *art. cité*, p. 72 sq., 89 sq.

le prouvent (cf. p. xxxi, n. 1 ; p. li). Il y en a d'autres. Son hoquet d'ivrogne ou de glouton était répugnant : le voici qui s'emploie maintenant à se chatouiller les narines et à multiplier les étternuements ! Qu'il s'en amuse lui-même, qu'il y trouve prétexte à railler la théorie d'Éryximaque (189 a et note), peu importe ; il n'en est pas moins vrai qu'en cela, après avoir été dégoûtant, il devient ridicule. A la vérité il y a un ridicule qu'il redoute plus que celui-là : ce serait, voulant faire rire et remplir ainsi sa fonction de poète comique, d'avoir manqué son but (b). Or les menaces badines que là-dessus profère Éryximaque cachent, semble-t-il, une intention : qu'il prenne garde que la farce ne tourne à sa confusion, il n'aurait à s'en prendre qu'à lui-même ; il n'avait qu'à se tenir tranquille, et pourquoi a-t-il attaqué ? il a des comptes à rendre, et, si on lui donne quitus sans lui faire payer toute sa dette, c'est qu'on le voudra bien (bc) ! De fait, que sera le discours d'Alcibiade, sinon une réponse aux *Nuées* ? Celles-ci faisaient de Socrate un méprisable Sophiste : on verra qu'au contraire il est le Sage, l'homme incomparable ; il sera donc vengé, sans que l'offenseur ait été contre-attaqué personnellement. Comme pour suggérer que telle est en effet son intention, Platon empruntera (221 b) un vers à ces mêmes *Nuées*, pour en changer la satire en une louange ; il fera entrer Alcibiade au moment où, seul de tous les assistants, Aristophane veut élever une protestation contre le discours de Socrate (212 c) : silence lui est imposé, pour que l'attention se détourne sur celui qui glorifiera le héros qu'il a honteusement bafoué. Est-il bien sûr d'ailleurs d'avoir réussi la farce qu'il a tramée contre Socrate dans sa comédie (213 c) ? Sans doute, encore, n'est-ce pas sur le seul Aristophane que porte l'ironie de Platon quand, avec Phèdre, Pausanias, Éryximaque et Agathon, il le met parmi ceux que possède le démon de la philosophie (218 a b) ; mais si, dans cette énumération, il accole son nom à celui d'Aristodème, d'un admirateur de Socrate passionnément attaché à sa personne, c'est probablement de sa part un sarcasme supplémentaire. Il n'est pas impossible enfin que ces ignorants et ces imbéciles qui ne trouvent dans les discours de Socrate que matière à plaisanteries (221 e), ce soit encore Aristophane, entre d'autres comiques. En résumé, si Platon a fait dans le *Banquet* une place à Aris-

trophane aux côtés de Socrate, ce n'est pas dans un autre esprit que celui qui l'anime à son égard dans l'*Apologie* ou dans le *Phédon*.

Mais d'un autre côté il se refuse, comme j'essaierai de le montrer, à imiter envers Aristophane l'injustice aveugle de ce dernier envers Socrate ; il tient à rester équitable dans sa sévérité. Platon exècre Aristophane, et pourtant il a conscience de la parenté qui existe entre leurs deux génies ; il le juge dévoyé et malfaisant, mais il sent en lui ce don prodigieux, qu'il possède lui-même, d'unir le badinage de l'expression au sérieux de la pensée, de marier la poésie la plus délicate ou la plus émouvante, non sans doute comme lui à la verve bouffonne, mais aux plus profondes spéculations. Rien n'atteste mieux d'ailleurs chez Platon une pénétrante intelligence de la manière d'Aristophane que le discours qu'il a mis dans sa bouche : c'est un chef-d'œuvre et, véritablement, le scénario d'une comédie féerique dans le genre de ce que sont les *Oiseaux*.

On s'imagine en effet sans peine un chœur bouffon d'hommes d'une seule pièce et tout en boule<sup>1</sup>, avec leurs huit membres, leurs deux visages, leurs attributs sexuels en double et, dans le cas des androgynes, contraires sur chaque face, faisant enfin la roue sur la scène (189 d sqq.) : chœur étrange et bien propre à exciter la gaité populaire ! Voici maintenant, au milieu d'eux, les protagonistes hardis d'une entreprise contre l'Olympe (190 b c). Bientôt, nous assisterons au conseil des dieux menacés ; nous entendrons le discours de Zeus (190 c-e) ; nous serons témoins de toute cette chirurgie et prothèse apolliniennes qui, selon les modifications qu'exige le plan d'abord arrêté, doivent peu à peu donner naissance à l'humanité actuelle (190 e sq., 191 a-c). On croit voir, maintenant dédoublés, ces hommes massifs du début ; on devine quelles expressions lyriques seraient données à l'aspiration de chaque moitié vers la moitié qui lui correspond, au désespoir de la recherche infructueuse, à la joie, trop rare, de s'être enfin réunie à la moitié qui la complète et avec laquelle elle reconstituera son unité primitive (191 a b, d sqq., 193 b c). A présent, c'est l'apparition

1. Sur ceci, cf. p. 30 n. 2. De l'interprétation que j'ai tenté de défendre dans cette note, je suis seul responsable.

d'Hèphaïstos, armé de ses outils de forgeron ; la scène est ébauchée : il offre aux moitiés qui se sont ainsi retrouvées de les souder définitivement l'une à l'autre (192 d sqq.). Enfin, une conclusion morale : nous sommes des êtres déchus, dont l'impiété a causé la déchéance ; l'amour est le seul remède à notre misère, l'unique moyen de notre salut par le retour à l'état de choses d'autrefois (189 d, 191 d, 193 d) ; mais nous tomberons plus bas encore si nous revenons aux fautes qui nous ont perdus (190 d, 193 a b). — Bref nous trouvons ici les caractères les plus essentiels de la comédie aristophanesque : une thèse et une affabulation dont elle se revêt, mélange étourdissant de bouffonnerie effrénée et d'admirable poésie, comme on ne trouve le pareil que dans Shakespeare. En ce qui concerne la thèse elle-même, Platon a voulu qu'elle fût la plus profonde de toutes celles qu'expose cette première partie du *Banquet*, la plus proche de celle qu'il fera exposer par sa Diotime : c'est ce qu'on peut appeler la théorie de l'âme-sœur, et Aristophane est en droit de dire que, par elle, il a rompu non pas seulement avec le pédantisme didactique, mais avec le point de vue même de Pausanias et d'Éryximaque. Il abandonne la distinction des deux Amours : pour lui l'amour est un dans son essence, et sa fonction est de recréer l'unité ; c'est d'autre part à une sorte de mystère qu'il se propose d'initier ceux qui l'écoutent (189 d ; cf. p. 29, n. 3), car l'amour contient tout le mystère de notre destinée. Au reste, la seule critique que Platon fasse à cette doctrine (205 d e) ; c'est qu'elle ne qualifie pas suffisamment l'unité ni l'unification dont elle parle, et qu'elle ne dit pas dans quelles conditions elles sont désirables. — Ainsi, en résumé, l'animosité de Platon à l'égard d'Aristophane ne l'a pas empêché de lui faire exprimer ce qu'on peut exprimer de plus pénétrant sur l'amour, quand on le fait sans être soutenu par la philosophie.

Examinons maintenant d'un peu plus près le discours d'Aristophane. Ce qui, aux yeux d'un lecteur superficiel, le caractérise principalement, c'est la conception fantastique des origines et de l'évolution de l'espèce humaine. En un sens cela est, on l'a vu, bien aristophanesque. Mais ce qui paraît avoir suggéré cette invention burlesque à Platon, c'est une hypothèse très sérieuse, celle qui est au fond de l'anthropogonie fantastique d'Empédocle d'Agrigente (cf. p. 29, n. 3).

Tout d'abord, ces étranges hommes primitifs que décrit Aristophane sont proches parents de ces assemblages étranges qui, d'après Empédocle, se sont primitivement constitués : êtres aux pieds tournés et rampants, avec d'innombrables mains ; êtres à double visage et à double poitrine ; bovins à face d'hommes, humains à face de bœufs ; androgynes enfin (fr. 60 et 61, Diels). Il expliquait en outre comment, sous l'action du feu s'élevant vers les régions du ciel, la terre avait produit « d'abord des formes tout d'une pièce [οὐλοζυεῖς ἄτομοι] ayant leur part, à la fois, d'humidité et de chaleur, ... ne manifestant pas encore l'aimable conformation de nos membres et dépourvus de voix, ne possédant pas les organes sexuels de la façon qui est naturelle à l'espèce humaine » (fr. 62<sup>1</sup>). L'inspiration ne semble pas contestable, car l'idée essentielle de l'anthropologie d'Aristophane, c'est précisément l'existence primitive, en un tout indivisé, d'êtres qui se différencieront par la suite. Leur dédoublement comme conséquence d'un sectionnement et tout ce qui en résulte, leur sphéricité comme conséquence de leur origine astrale (190 b), tout cela ce sont des variations de Platon sur le thème initial. Au surplus, il n'y a en cet emprunt rien qui puisse étonner : l'influence d'Empédocle sur la pensée de Platon se manifeste en bien d'autres occasions<sup>2</sup>.

Un point plus important est de déterminer quelle est l'attitude d'Aristophane à l'égard de l'amour masculin. Jusqu'à présent, exception faite pour les allusions de Phèdre à Alceste et à Eurydice, il a pu sembler qu'il n'en existât pas d'autre. Et certes Aristophane lui-même en parle en termes flatteurs (191 e-192 b) : ceux qui le pratiquent sont les meilleurs, et on les blâme à tort de ce qui manifeste au contraire la supériorité de leur nature originelle. En examinant toutefois le passage avec un peu d'attention, on se demandera si cette bienveillance n'est pas tout apparente, et si le langage d'Aristophane ne lui est pas dicté par le seul désir de rester d'accord avec l'idée bouffonne de laquelle il est parti. Une première remarque en effet, c'est que, d'après lui, le penchant à s'occuper de politique est généralement lié à cette sorte

1. Avec le commentaire que Simplicius donne du passage. Voir E. Bignone, *Empedocle*, p. 578-580 ; cf. p. 191.

2. Cf. Bignone, *op. cit.* p. 605-611, p. 613-623.

d'amour ; or la politique est une occupation pour laquelle les comédies d'Aristophane ne témoignent aucune tendresse. Si l'on songe ensuite à la manière dont il traite Agathon dans les *Thesmophories* (cf. p. LXV sqq.), ne semblera-t-il pas que parler du mâle complémentaire que Pausanias aime en lui (193 bc), c'est tourner en dérision la raison justificative de l'amour masculin ? Au reste, le caractère comique de cette application de la thèse est expressément souligné. Il y a plus : à deux reprises (192 bc, 193 c déb.) Aristophane indique avec force que cet amour-là n'est pas l'unique facteur de la naissance de l'émotion amoureuse et que la théorie qu'il a exposée concerne aussi bien les femmes. Enfin, Platon lui prête une opinion très voisine de celle qu'il a lui-même exprimée dans ses *Lois* (cf. p. XLV sqq.) : pour Aristophane en effet un seul amour répond à la volonté des dieux, celui dont la fin est la génération et la reproduction de l'espèce, celui dont l'adultère est une perversion ; inversement, l'amour contre nature est, en vertu de cette même volonté, condamné à une satiété qui aura pour effet de détacher, pour un temps au moins, ces amoureux de leur passion, tandis que les vrais amoureux, ceux qui le sont selon le vœu de la nature, ne veulent pas de ces interruptions (192 c). Il s'ensuit implicitement, semble-t-il, que, si les premiers restent fidèles à leur attachement stérile, c'est en désobéissant à la volonté de Zeus. Qu'on ne dise pas que cette évocation d'une règle morale d'origine divine sonne faux dans la bouche d'Aristophane, qu'elle s'accorde mal avec l'irrévérence dont, ici (190 d) comme dans ses comédies, il fait preuve à l'égard des dieux. Des croyances très élevées et profondément sincères ne peuvent-elles donc s'accommoder de plaisanteries sur une dénaturation grossièrement matérialiste de ces mêmes croyances ? L'anthropomorphisme, avec tout ce qu'il comporte, a tué la piété honnête et simple : telle est au fond la pensée d'Aristophane. Il est un fait, en tout cas, qu'on ne peut méconnaître : dans le discours qu'il lui fait tenir, Platon n'a pas voulu se souvenir que les *Nuées* ont fait de Socrate un contempteur des dieux ; il a mis au contraire au premier plan cette idée que la misère de notre condition est une conséquence de l'impiété, et que, en nous y obtenant, nous aggraverons encore cette misère (cf. p. LX et p. 36, n. 2). Difficilement on trouvera dans l'expression de cette idée un

moyen de déconsidérer l'adversaire ; il est plus raisonnable d'y chercher une image intentionnelle de son attitude ordinaire sur ce sujet.

Il n'est que juste enfin d'appeler, une fois de plus, l'attention sur la beauté et l'élévation de l'idée que se fait de l'amour l'Aristophane de Platon. Pour lui, la jouissance sensuelle n'est pas le fondement du véritable amour ; celui-ci réside en une aspiration confuse de notre nature à se répandre hors d'elle-même et à se compléter en communiquant de pensée et de sentiment avec un autre être, de façon à devenir en deux personnes une seule âme ; il consiste aussi, une fois qu'une mystérieuse émotion nous a, d'un coup, révéle cette union du cœur, à en sauvegarder sans défaillance la continuation jusqu'à la mort, et même au delà (191 ab, d ; 192 b-e). Le langage dans lequel s'expriment ces idées est d'une force et souvent d'une délicatesse incomparables. En rendant, avec une si haute impartialité, à l'homme qu'il abomine la justice à laquelle cependant il a droit, Platon ne trahit donc pas l'image que nous nous sommes faite d'Aristophane ; loin de la dénaturer, il contribue au contraire, par miracle, à la préciser et à l'enrichir.

*Intermède*  
(193 d-194 e).

Après Aristophane doit parler Agathon. Mais leurs deux discours sont séparés par un intermède de quelque étendue.

La raison en est, à certains égards, assez claire (cf. p. LI) : Platon a voulu à la fois détacher le discours d'Aristophane et détacher celui d'Agathon ; dans l'ordre des conceptions dépourvues de base philosophique, ils s'opposent en effet distinctement l'un à l'autre. D'un point de vue extérieur tout d'abord, l'un est une expression de la poésie comique, l'autre émane d'un poète tragique. Mais surtout, tandis que le premier manifeste l'imagination concrète la plus riche, alliée à une sensibilité pénétrante et souvent très noble, le second est une construction purement formelle et la mise en œuvre d'une formule rhétorique, un agencement de phrases et de mots, brillant sans doute, mais pauvre de substance. C'est le talent, fait de procédés techniques et d'artifices, en face de l'expansion spontanée d'un génie sans discipline. Platon paraît avoir pensé que le contraste serait mieux senti grâce à un repos de l'attention.

Ce qui, par contre, dans cet intermède se voit moins clairement, c'est la raison de son contenu. Éryximaque se déclare désarmé, car il a écouté Aristophane avec un vif plaisir. Si ce n'était maintenant le tour de parole d'Agathon, puis de Socrate, il se dirait qu'on ne peut mieux parler de l'Amour qu'on ne l'a fait jusqu'ici. A quoi Socrate fait chorus, couvrant de louanges anticipées le discours d'Agathon, qui doit précéder le sien, Au surplus, ces louanges n'ont pas pour but d'intimider l'orateur : comment pourrait-il y songer après l'avoir vu imperturbable en face de la foule des spectateurs, alors qu'une œuvre de lui allait être produite sur le théâtre ? Certes, réplique Agathon : il n'y a pas de quoi se troubler devant une foule, composée d'imbéciles ; mais un petit auditoire de gens d'esprit est beaucoup plus redoutable ! Sur ce, Socrate proteste qu'il n'a aucun doute sur la « distinction » de son hôte, ni sur sa répugnance à l'égard du vulgaire. Qu'il y réfléchisse pourtant : cette minorité, dont le jugement l'effraie aujourd'hui, ne faisait-elle pas partie de la foule qui l'a applaudi hier ? C'est donc qu'elle est elle-même faite d'imbéciles ! De plus, la question est-elle en vérité de savoir si ceux qui jugent sont peu ou beaucoup ? Le nombre ne fait rien à l'affaire, et une mauvaise action ne cessera pas d'être une mauvaise action, parce qu'émanera d'une foule le jugement qui la déclare être ce que réellement elle est<sup>1</sup>. En résumé, cet intermède, s'il est commandé par le souci de l'effet dramatique, est utilisé pour rappeler quel est l'objet général du débat, et spécialement entre Socrate et Agathon : il s'agit de comparer entre elles deux sortes de savoir, celui des Sophistes ou rhéteurs, et celui du philosophe ; le premier s'attache aux apparences et aux circonstances extérieures, le second vise à connaître ce que valent réellement les choses (cf. p. xxx). Mais il suffit à Platon, de l'avoir rappelé, ou plutôt suggéré : Phèdre veille à l'exécution du programme, il coupe court à ce débat qui, en s'éternisant, risquerait de la compromettre, et il invite Agathon à parler.

1. Telle est, je crois, la suite des idées. L'identification socratique de la connaissance et de l'action, et par conséquent de la faute logique ou esthétique avec la faute morale, n'a rien à voir ici, quoi qu'en ait pensé Hug (p. 102 *ad d* 2). Rettig me paraît avoir mieux compris la pensée de Platon (p. 24 sq.).

**Agathon**  
(194 e-198 c).

De traits épars à travers le *Banquet* et du discours même d'Agathon se dégage une amusante figure de comédie. On le voit

ici dans l'éclat d'une beauté qui, depuis sa jeunesse, est fort admirée (*Protagoras*, 315 de) et à l'épanouissement de laquelle rendent hommage à la fois Socrate, Alcibiade (174 a, 212 e, 213 c), et surtout, de la façon qu'on sait (193 b fin, cf. e), Pausanias. Il a trente ans environ, et sa victoire, dès la première bataille, réalise les promesses d'une adolescence bien douée (*Protagoras*, *ibid.* et ici 173 a, 175 e). Par la fête qu'il offre à ses amis il prolonge en quelque sorte la jouissance de son triomphe. Mais sa joie veut rester élégante et discrète : il tient à paraître un « homme du monde », que son succès intéresse bien moins que le plaisir de recevoir des amis. Sa politesse choisie n'est jamais en défaut, ni dans sa bienvenue au convive qui survient sans avoir été invité (174 e), ni dans la déférence avec laquelle il accueille Socrate (175 cd), ni dans la bonne grâce qu'il met à se laisser, au profit de ce dernier, dépouiller des bandelettes dont Alcibiade l'avait couronné (213 e). Tout au plus lui arrive-t-il une fois de se départir du « bon ton », quand il s'aperçoit que son entretien avec Socrate tourne à sa confusion et qu'il n'est plus en flatteuse posture (201 bc ; cf. p. xxv). Agathon est un « homme de lettres » qui cherche à dissimuler sa vanité professionnelle (194 b) sous les dehors d'un « homme de qualité », une sorte de retournement de ce Critias qui, né grand seigneur, aspirait au renom d'écrivain. Sa double prétention s'étale quand il se déclare incapable de s'abaisser à surveiller des valets, dont il a cependant percé à jour les roueries, et à l'amour-propre desquels il préfère adresser un appel condescendant (175 bc). Tous ces traits suffisent par leur accord à mettre en lumière l'unité du caractère.

Chez Platon les limites d'un persiflage malicieux ne sont point dépassées (par ex. 175 e, 194 a-c, 198 a-c), ni du reste dans la discussion qui suit le discours d'Agathon ou dans le prétendu entretien de Socrate avec Diotime. A l'égard d'Agathon, Aristophane avait eu, dans ses *Thesmophories*, la dent singulièrement plus dure<sup>1</sup>. A deux reprises (177 d, 193 b),

1. Sur Agathon dans les *Grenouilles*, cf. p. xxi.

Agathon a été désigné dans le *Banquet* comme le bien-aimé de Pausanias, et le *Protagoras* insinue que la chose date de loin (cf. p. xxxi, n. 1); quelle que puisse être par conséquent la part de l'exagération comique chez Aristophane, ses allégations relatives aux mœurs efféminées d'Agathon ne sont pas, on le voit, démenties par Platon. Le sujet des *Thesmophories* est bien connu : Euripide craint que les femmes ne se vengent sur lui de tout le mal qu'il a dit d'elles ; aussi, pour plaider sa cause dans leur assemblée, le jour où elles célèbreront, seules, la fête de Dèmèter et de Corè, a-t-il besoin d'un homme qui puisse se glisser dans leurs rangs sans être reconnu, d'un homme qui ait l'air, le costume et les mœurs d'une femme. Or, qui pourrait, mieux qu'Agathon, remplir cet office (90-92, 184-186) ? A le voir, on le prend pour une courtisane : il porte la robe safranée des femmes, un soutien-gorge, une résille ; il a un bonnet pour la nuit, un châle qu'on voit posé sur son divan ; son miroir est toujours sous sa main. Pourquoi donc alors n'a-t-il pas de poitrine ? pourquoi ce luth, cette lyre, et surtout cette épée ? Est-ce une femme, est-ce un homme ? Ni l'un, ni l'autre ; mais ses vers disent assez ce qu'il est (134-145 ; cf. 249-258) ! Son visage est gracieux ; son teint, blanc ; il est tout rasé, et son rasoir ne le quitte pas ; sa voix est d'une femme ; il est délicat<sup>1</sup> et joli à regarder (191 sq. ; cf. 218-220). Au demeurant, c'est un lâche : malgré tant de titres au rôle qu'Euripide lui destine, il refuse, avec de grands mots, de le prendre pour lui (193-209). Quant à sa poésie, elle est, ainsi qu'il en doit être, l'image fidèle de son caractère ; il a voulu d'ailleurs adapter celui-ci aux sujets qu'elle traite (148-167). Ceux qui l'entendent frissonnent des émotions les plus sensuelles (130-133). Elle est, avec cela, maniérée et sans vigueur : Aristophane en compare la complication étriquée aux couloirs d'une fourmière, la musicalité vide à un simple gazouillis, ou encore au bourdonnement d'une mouche (100 ; cf. 45, 48). Qu'est-ce pour lui que la composition d'un drame ? une succession de besognes mécaniques : il dresse un échafaudage, il ploie les vers en courbures inusitées, il façonne les uns au tour et assemble les autres à la

1. Ἀπαλός, qualité que, dans son discours, l'Agathon du *Banquet* attribue à l'Amour (195 c-e).

colle, il forge des maximes, il change les noms des choses, il verse la cire molle, la modèle et l'arrondit, il y coule le métal (53-57). Au reste Aristophane s'amuse à pasticher le style d'Agathon, soit par la bouche de l'esclave qui annonce la venue du Maître, soit en faisant parler le Maître lui-même ou le Chœur qui l'accompagne (39-48<sup>1</sup>, 101-129).

Le discours d'Agathon dans le *Banquet* répond tout à fait bien à la définition ou description que les *Thesmophories* nous ont données de sa manière de composer et d'écrire. Il est difficile d'imaginer une construction plus artificielle, plus *sophistiquée* et plus vide. Tout d'abord l'échafaudage est monté, tel que l'exige la formule technique de l'éloge proprement dit, c'est-à-dire de l'*encômion* (cf. p. xxxii). Mais la vérité est que cet échafaudage est à lui seul tout le discours : tout ce qui s'y ajoute n'est en effet que factice assemblage de mots, collage de pièces et de morceaux, inflexions symétriques de la phrase, fausse poésie, recherche pure de l'effet musical dans le rythme ou la sonorité aux dépens du sens, variations monotones<sup>2</sup>, pour ainsi dire sans thème, et qui sont à elles-mêmes leur propre objet, liaisons de pensée qui ne sont que des calembours ou, tout au moins, des à peu près (cf. p. 41, n. 1 ; p. 44, n. 4). Cette fastidieuse virtuosité, cette préciosité ridicule atteignent leur apogée, ainsi que l'observera railleusement Socrate, dans ces « litanies » de l'Amour dont est faite la péroraison (197 de) : des phrases sans verbes<sup>3</sup>, un bouquet baroque de froide mythologie,

1. Les deux vers qu'Agathon improvise dans le *Banquet* (197 c) rappellent les vers 43 sq. des *Thesmophories*.

2. Aussi Socrate loue-t-il ironiquement Agathon (198 b 3) de la variété de son discours.

3. Il arrive à Platon de distinguer ὄνομα, le nom, substantif ou adjectif, et ῥῆμα, le verbe (*Crat.* 424 e sq., 431 b c ; *Théét.* 206 d [les exemples de 168 d et 184 c, signalés dans le *Lexicon* d'Ast, ne sont pas incontestables] ; *Soph.* 261 e-262 e, cf. 236 d in.). Si tel est le sens de ῥημάτων à 198 b 5, on verra une ironie particulièrement mordante dans les compliments que fait Socrate à Agathon sur la beauté, dans sa péroraison, des noms et des verbes, car ceux-ci y font presque complètement défaut. Cette interprétation, qui est celle de M. Bourguet, suppose qu'il y a ici un jeu de mots sur le double sens de ῥῆμα qui, plus ordinairement, signifie une phrase, par opposition

d'épithètes arbitraires, dans lequel la signification est constamment sacrifiée aux faciles satisfactions des antithèses ou de l'allitération. — En somme ce discours se distingue nettement des autres par l'indifférence à l'égard des idées et par le souci exclusif du procédé : l'art qui s'y déploie, c'est celui d'une mécanique fonctionnant à vide. Or l'intention de Platon, en le faisant tel, il ne l'a pas dissimulée : avec sa prose poétique, ses métaphores déconcertantes, son abondance creuse<sup>1</sup>, le discours d'Agathon n'est pas seulement un pastiche de la manière et du style de ce poète ; c'en est un de la manière et du style de Gorgias (198 c).

Donner de ce discours une analyse serait sans intérêt : les confusions qui y foisonnent, le caractère arbitraire des qualités dont il dote l'Amour, tout cela sera repris en détail, éclairé ou réfuté, dans la critique qu'en fera Socrate. Peut-être cependant n'est-il pas inutile de mettre en lumière par un exemple un mode d'expression de la pensée, que Platon a considéré comme significatif d'une orientation générale de l'esprit. L'exemple, ce sera le morceau dans lequel Agathon traite ce qu'il appelle *la vertu* de l'Amour (196 b-197 b). Il est intéressant tout d'abord d'observer que, en rattachant Agathon à l'école de Gorgias, Platon semble rapporter à

au mot isolé : c'est en ce dernier sens que chacun des auditeurs comprendra le terme ; mais Socrate, dans son idée de derrière la tête, lui donne l'autre acception, réalisant ainsi le caractère essentiel de l'ironie. Si je n'ai pas adopté cette interprétation, malgré ce qu'elle a de séduisant, c'est parce qu'il m'a paru difficile de l'appliquer aux couples similaires qu'on rencontre dans le *Banquet* même : 199 b 4, où Socrate me paraît demander, non pas à mettre ses *verbes* où il pourra (ce qui serait un redoublement de la première ironie), mais plutôt à être libre dans son vocabulaire (pas d'allitérations) aussi bien que dans la disposition de ses *phrases* (lesquelles ne seront ni des *ισόκωλα*, ni des *ἀντίθετα*) ; 221 e 2 sq., où il s'agit aussi sans doute du vocabulaire de Socrate et de la tournure de ses *phrases*. Comme exemples caractéristiques chez Platon de *ῥῆμα. phrase*, on peut citer : *Protag.* 341 e (*ῥῆμα*, une *phrase* de Simonide) ; *Crat.* 399 c (*δίφιλος* est un *ὄνομα*, *διφίλος* est un *ῥῆμα*) ; *Rép.* VI 498 e (cf. p. xli). Éryximaque emploie le mot dans cette acception, 187 a 5.

1. Cf. Aristote *Rhet.* III 1, 1404 a, 23-26 ; 3, 1406 b 8-11 ; 17, 1418 a, 33 sqq. — Remarquer 196 c (p. 42, n. 1) la citation d'Alcidamas, contemporain de Platon ; elle révèle peut-être une intention personnelle.

celle-ci la distinction, qu'il adoptera lui-même et qui deviendra classique, des quatre vertus : justice, tempérance, courage et sagesse ou prudence : c'est en effet cette distribution qui commande tout le morceau<sup>1</sup>. Or, en quoi l'Amour est-il juste? Etre injuste, dit Agathon, c'est faire violence à autrui, être juste c'est le contraire; mais l'amour ne cède pas à la violence et il ne s'impose pas non plus par la violence; donc l'injustice n'a pas de prise sur lui et la justice est dans sa nature. Cette argutie verbale est encore surpassée par l'explication de la tempérance de l'Amour : la tempérance consistant à dominer ses passions, et l'amour étant supérieur à toutes les passions, l'amour doit être tempérant! La raison pour laquelle il est courageux n'est pas moins bizarre : puisque le dieu brave par excellence, Arès, a été vaincu par l'amour d'Aphrodite, c'est qu'Amour est plus brave que lui; il est donc la bravoure même. Comment prouve-t-on enfin que l'Amour est sage, ou savant, c'est-à-dire qu'il *sait* produire des œuvres? D'abord il est poète, étant une de sources les plus abondantes de la production poétique; ensuite, c'est en lui que réside tout l'art de la génération; enfin il n'y a pas d'art, pas de technique intelligente, qui ne soit due au désir et à l'amour de quelque bien. — Il est possible que Platon ait voulu forcer la note et qu'il soit responsable de l'excès même de ces calembredaines. Mais une bonne caricature n'est pas une complète altération du réel : on se souviendra qu'Aristophane n'a pas vu la poésie d'Agathon sous un jour très différent, et aussi qu'une pareille fantasmagorie verbale apparaît en plus d'un passage, par exemple, de l'*Eloge d'Hélène* de Gorgias. Au reste, peut-être est-ce précisément cette union de la déformation caricaturale et de la vérité du portrait que Platon a voulu suggérer, en faisant dire à Agathon, à la fin de son discours (197 e), que celui-ci est un mélange, assez savamment dosé, de sérieux et de badinage.

1. Ce n'est pas à ceci toutefois que se rapporte une assertion d'Aristote dans la *Politique* (I 13, 1260 a, 27 sq.) : la méthode, dit-il, qui consiste à énumérer les vertus particulières à chaque état ou condition, *comme fait Gorgias*, est supérieure à celle de Socrate qui donne de la vertu une définition générale. L'allusion concerne un passage bien connu de *Ménon*, 71 c-72 a.

*Conclusion  
de la  
première partie  
(198 a-199 b).*

Le programme du *symposion* n'est pas achevé, puisqu'il reste encore un orateur à entendre, Socrate. Mais la première partie va se clore : c'est maintenant au tour de la Philosophie de prendre la parole. Auparavant, il faut donc dégager la leçon de cette première partie et lui donner une conclusion. Celle-ci servira en même temps de préface à la deuxième partie du dialogue. — La confiance dans le triomphe prochain de la Philosophie s'y affirme en effet. Il est vrai que c'est sur le mode ironique : les compliments de Socrate à Agathon sont une dérision à l'égard de la culture rhétorique, dont son discours est un parfait échantillon. D'autre part, s'il proteste contre l'opinion trop favorable qu'on se fait de son intervention dans le concours engagé, tous cependant sont déjà manifestement convaincus qu'il gagnera sans difficulté le prix. Sa réputation est faite : il n'est jamais à court d'arguments, et il sort toujours à son honneur des situations les plus inextricables (198 a b ; cf. 223 a et *Phédon* 88 e sq., 95 a b). En second lieu, nous trouvons ici, en même temps qu'une critique, dont le ton n'est plus celui de l'ironie, du point de vue rhétorique ou sophistique sur la conception de l'éloge, une détermination du point de vue philosophique : autrement dit, la recherche ardente et loyale d'une vérité universelle et éternelle, en face d'opinions individuelles et contingentes, relatives à des circonstances particulières de temps et de milieu, opinions arbitraires et non contrôlées. Qu'ont fait en effet tous les orateurs précédents ? Ils ont, à tout prix, voulu vanter l'Amour, dans ses attributs comme dans ses effets, sans se soucier de savoir ce qui en est réellement ; uniquement occupés d'en faire accroire, autant qu'ils pourraient, à des ignorants. Un simulacre d'éloge, est-ce donc là ce qu'on se proposait ? Si l'on veut de lui un éloge sincère et dont la règle soit de dire la vérité, Socrate est prêt à le prononcer ; à condition encore, toutefois, qu'on ne lui demande pas d'être éloquent selon les règles de l'art, et, sur ce chapitre, de rivaliser avec les autres (198 c-199 b ; cf. 212 b c). Ainsi l'idée funeste de compétition, idée essentiellement sophistique, est écartée : on avait convenu que chacun prononcerait à son tour *le plus bel* éloge qu'il pourrait (177 d ; cf. 214 c) ; Socrate, lui, fera l'éloge *le plus vrai* dont il sera capable. Il

ne s'agit donc plus de surpasser certaines personnes, au jugement de certaines autres; il s'agit de se rapprocher réellement de la vérité, autant qu'on le pourra.

Le *Ménexène*, qui est probablement un peu antérieur au *Banquet*, contient (234 b-235 d) un développement étroitement apparenté à celui-ci: il s'agit également d'un éloge, l'éloge funèbre des soldats morts à la guerre, et, selon toute probabilité, c'est également Gorgias qui est visé, dans son *Epitaphios*. Or, par qui et comment sont prononcés des éloges de cette sorte? Non pas sans apprêt et avec une naïveté sincère, ainsi que, dans notre dialogue, Socrate entend s'exprimer, mais par de savants personnages qui, de longue date, ont préparé leur discours: dans l'éloge, leur habileté est telle que, tandis que, sur la chose dont ils parlent, ils disent ce qui en est tout comme le contraire, ils ensorcellent notre âme par les magnifiques variations que là-dessus ils brodent en mots. Le son de leurs airs de flûte, ajoute Socrate, a pénétré si profondément dans mes oreilles, qu'il me faut trois ou quatre jours au moins pour reprendre mes esprits et savoir où je suis: jusque là, c'est tout juste si je ne me crois pas dans les Iles des Bienheureux! Ces gens-là ont d'ailleurs des discours tout prêts, si bien que leurs improvisations n'en ont que l'apparence (cf. p. 1). — Mais la comparaison de ces deux passages peut suggérer encore un autre rapprochement instructif. Des discours ainsi conçus sont ceux dans lesquels, suivant l'expression du *Phèdre* (260 a-c), on loue sous le nom de cheval l'ombre de l'âne, en prétextant que la persuasion naît de la vraisemblance, et non pas de la vérité. Tout d'abord, ajouterais-je, on pourra les croire vrais, mais ensuite on reconnaîtra qu'ils sont faux et qu'il n'y a en eux rien de sain ni de solide. Lorsqu'on aura été ainsi plusieurs fois déçu et trompé, on prendra en haine les discours en général; on deviendra *misologue*, comme on devient *misanthrope*, faute d'avoir appris à en juger et à en user comme il convient, ni avec les discours, ni avec les hommes. Les responsables là-dedans, ce sont aussi les controversistes professionnels, ces hommes dont le talent est, sur un même sujet, de savoir parler pour et contre: « Vois ces gens-là en train de discuter quelque problème: le sens vrai de ce dont on parle, ils n'en ont cure; mais faire adopter par les assistants leurs thèses personnelles, voilà ce qu'ils ont à cœur. » Ainsi

parle le Socrate du *Phédon*, d'où provient tout ce qui précède (89 c sqq., surtout 90 b-d, 91 a; cf. 101 e). Or, dans ce dialogue la position du morceau ressemble beaucoup à celle qu'occupe dans le *Banquet* le morceau que nous étudions. Il fait suite en effet au développement par Simmias et par Cébès de leurs thèses *personnelles* sur l'immortalité (cf. ce que dit Simmias de la sienne, 92 cd), et il précède la discussion qu'en fera Socrate. On comprend mieux ainsi quelle est ici la signification profonde de ce passage de transition : il a pour objet, moins de critiquer une certaine conception de l'éloge, que de critiquer une attitude de l'esprit. Supposons en effet qu'au lieu d'un éloge de l'Amour le programme du banquet eût comporté un réquisitoire contre l'Amour, et le plus sévère qui se puisse ; avec la même insouciance à l'égard du vrai, ces mêmes hommes auraient aussi bien chargé l'Amour de tous les crimes ; quant à l'auditeur, selon le succès de ses propres amours, il aurait tour à tour jugé vraie ou fausse l'une et l'autre thèse. Comment de là ne naîtrait-il pas un scepticisme désabusé ? Mais ce n'est pas ainsi qu'il faut parler, ni penser.

*Deuxième partie*  
(199 b-212 c).

En conséquence, avant de discourir à son tour, Socrate a besoin de savoir si, sur certains points, il s'entend bien avec ceux qui vont l'écouter, mais principalement avec Agathon, le dernier qui ait parlé, l'orateur le plus brillant, l'hôte enfin à qui il convient de faire honneur. — Pourquoi cette entente est-elle nécessaire ? Justement pour éviter que la thèse, objet de l'examen, ne soit une imagination arbitraire et proprement individuelle. C'est ce qu'indique le *Phédon* avec une parfaite clarté (101 d e ; cf. les renvois, ici p. 47, n. 2) : la méthode dialectique consiste à éprouver une thèse par l'accord ou le désaccord mutuels des conséquences qu'on en tire, et en vue de la rattacher à une autre plus générale qui sera soumise à la même épreuve, jusqu'à ce qu'enfin on arrive à un principe indépendant, mais duquel dépend tout le reste ; de la sorte on évite de brouiller les conséquences avec ce dont elles sont les conséquences. Il est donc indispensable de déterminer très exactement, tout d'abord, les termes de la question, de savoir si, chez les deux interlocu-

teurs du dialogue, les mêmes paroles recouvrent bien la même pensée : sans cet accord préalable (*homologia*), on risque de se fourvoyer dans une controverse stérile, dont la source est un malentendu.

### I. Examen

*dialectique* :  
1° Socrate  
et Agathon  
(199 b-201 c).

Cette tâche préliminaire a donc pour objet principal de débrouiller et de clarifier l'énoncé du problème, en purifiant les esprits de préventions ou de confusions inaperçues ; mais l'examen critique ne peut manquer de mettre en lumière quelque résultat positif. L'entretien avec Agathon n'est qu'une partie de cette tâche préliminaire, et elle se poursuit, pour les raisons qu'on a dites (cf. p. xxv et p. lxv), dans l'entretien prétendu de Socrate avec Diotime ; jusqu'au moment (207 a) où, le problème étant éclairci et le schéma d'une conception dégagé, Socrate pourra, par la bouche de Diotime, faire désormais, ainsi qu'il l'avait annoncé (199 b fin), une exposition continue de sa théorie de l'Amour.

La division, introduite par Agathon, de la nature de l'Amour, avec ses attributs, et ensuite de ses œuvres, peut être conservée (cf. 201 e). Elle le sera au moins pour la commodité de l'examen, car, il faut en convenir, le ton sur lequel Socrate parle de cette mirifique invention a un fort parfum d'ironie. Ceci dit, il est un premier point sur quoi Socrate a besoin de savoir s'il est d'accord avec Agathon. La question, sur laquelle on a beaucoup disputé, me paraît être, en substance, celle-ci : la nature de l'Amour veut-elle, interroge Socrate, qu'il soit amour de quelque chose, ou bien peut-il n'être amour de rien ? autrement dit, l'amour *est-il* un corrélatif et *a-t-il* un corrélatif, ou bien peut-on l'entendre *absolument* et sans rapport à un objet ? La question est générale : cet objet doit donc être le corrélatif tout à fait indéterminé ( $\tau\iota\nu\acute{o}\varsigma$  d 2, *de quelque chose*) d'Amour, l'objet en général de l'amour en général. Et c'est pourquoi Socrate priera Agathon (200 a) de faire, pour le moment, abstraction de l'idée qu'il a sur l'objet propre et déterminé de l'amour (cf. p. 48, n. 1). Par conséquent, si l'on détermine ou particularise cet objet, en comprenant que la question est de savoir si l'amour est amour d'un père ou bien d'une mère ( $\tau\iota\nu\acute{o}\varsigma$  d 3, d'une *certaine* personne), par là d'abord on fait de la *corrélacion* elle-

même quelque chose de contingent, car il peut arriver qu'on n'aime pas son père ou sa mère, tandis qu'il y a nécessairement amour *de* ce que précisément on aime (voir la formule de 200 a 3); en second lieu, c'est *l'objet* lui-même qui devient alors contingent, car il n'y a pas de raison pour que l'objet de l'amour soit ceci plutôt que cela, tandis que nécessairement l'objet de l'amour est toujours *ce* qui est aimé, indéterminément. Si la question était en effet de savoir si l'amour est amour d'un père ou d'une mère, plutôt que d'un cheval ou d'une statue, ce serait une question risible<sup>1</sup>. En réalité, la question est du même genre que celles-ci : « Père est-il père *absolument*, sans être père *d'enfants*? » « Frère est-il frère *absolument*, sans l'être *de frères* ou *sœurs*? » Ces exemples mettent en pleine lumière, et le rapport de corrélation, et la généralité de ce rapport dans le cadre de la corrélation envisagée. Ainsi donc l'Amour est amour de quelque chose : c'est un *relatif*, et on ne peut, comme on l'a fait jusqu'à présent, parler de l'Amour absolument, c'est-à-dire indépendamment de sa relation à ce dont, quoi que ce soit, il est précisément amour (199 c-e; cf. 200 e). — Voilà le premier point : une première équivoque a été dissipée, et tout le reste en découle.

Ce point acquis, nous passons à un autre qui en dépend et qui, pour la suite de la discussion, est d'une importance peut-être encore plus manifeste. — L'amour désire-t-il, ou

1. Pour Zeller et pour Hug, elle le serait si, à cause du sens *patronymique* du génitif grec, on comprenait qu'on demande de quel père et de quelle mère l'Amour est *filis*; car alors il serait aussi ridicule de dire « Amour est-il Amour, fils de...? » que de dire « Socrate est-il Socrate, fils de...? »; ce redoublement du sujet *Amour*, du sujet *Socrate* est absurde, tandis qu'il est tout naturel si le génitif est un génitif d'objet. — Mais avec cette interprétation la question serait risible dans sa forme seulement; il n'y aurait en effet dans le fond rien de risible à demander si l'Amour a père et mère, et quels ils sont : Phèdre a posé la question (178 b), et elle sera reprise par Diotime-Socrate (203 b c). Or les exemples qui suivent semblent indiquer qu'elle est risible dans son fond même, en tant que, sans le voir, elle laisse échapper l'essentiel de ce qui est précisément en question. — Quant à l'hypothèse de R. G. Bury, que l'absurdité est, le mot *érôs* signifiant proprement l'amour sexuel, de demander si c'est ainsi qu'on aime un père ou une mère, elle me paraît entièrement inacceptable.

non, l'objet quelconque dont il est amour? Oui. Le désire-t-il en tant qu'il le possède et pendant qu'il le possède? Forcément non. Et il n'y a pas là un simple postulat qu'on puisse, comme voudrait le faire Agathon, concéder par grâce à celui qui interroge: c'est une nécessité. Donc, si l'amour désire ce dont il est amour, c'est que cela lui manque; au contraire, s'il l'a, il ne le désire pas, comme le montrent assez des exemples empruntés à l'expérience commune (200 a b; cf. e). Peut-être objectera-t-on cependant, pour infirmer la nécessité dont il s'agit, que cette même expérience témoigne qu'on désire souvent ce que l'on a. C'est que le langage de l'expérience est ambigu, et c'est cette ambiguïté qui a empêché Agathon d'apercevoir du premier coup la nécessité du principe. Elle doit donc être, à son tour, dissipée (cf. p. 49, n. 1). Or celui qui possède un bien ne peut pas faire qu'il ne l'ait pas dans le moment où il le possède: comment alors pourrait-il le désirer? Ce qu'il désire réellement, c'est posséder encore dans l'avenir le bien qu'il a dans le présent; autrement dit, il souhaite que, par la suite, son présent lui soit encore présent. Mais, tandis que son présent s'impose en quelque sorte à lui, il n'est pas maître de son avenir. Donc, en désirant *rester* ce qu'il est et *garder* ce qu'il a, il désire quelque chose dont il est dépourvu. Ainsi, bien loin d'infirmer le principe, ce témoignage de l'expérience le confirme au contraire (200 b-e).

Platon a de la sorte, par une analyse serrée qui épluche le langage en vue de la clarté et de la distinction dans la pensée, établi deux principes sur la base d'un consentement vraiment libre, libre en tant qu'incapable de se refuser à l'évidente nécessité du vrai. Ces deux principes sont solidaires l'un de l'autre. Que ce soient, en effet, ceux de toute la théorie de l'Amour, on n'en peut douter, en considérant de quelle façon il les détache (200 e) avant d'en déduire les conséquences communes, qui seront ensuite progressivement approfondies. Tout à l'heure on considérait l'amour en relation à son objet, mais en général et *indéterminément*. Maintenant on va envisager l'objet *déterminé* qui lui a été attribué incidemment par Agathon (197 b), et dont Socrate lui demandait d'abord de faire provisoirement abstraction (200 ab, déb.): il a admis en effet, comme chose évidente, que l'Amour a pour objet la beauté. Dès lors il va aussitôt se trouver en contradiction

avec lui-même<sup>1</sup>. Si en effet l'Amour est amour de la beauté, il la désire, et, s'il la désire, c'est que, ainsi qu'Agathon l'a accordé sans faire de réserve pour ce point particulier (200 b, e), il doit en être dépourvu. Il a donc eu tort, de son propre aveu, de croire et de dire (195 a-196 b) que l'Amour est beau. — Bien plus, s'il est vrai que bon et beau soient des qualités qui se réciproquent, l'Amour, n'étant plus beau, ne sera pas davantage bon. Ainsi s'effondre d'un seul coup le fragile édifice qu'à la gloire des vertus de l'Amour avait élevé Agathon : est-ce donc à voiler tant de confusions et de contradictions que doit servir l'art de la parole? Battu et malcontent, le rhéteur-poète s'en prend à son interlocuteur philosophe. En lui il ne veut voir qu'un controversiste par trop retors ; mais il se trompe : c'est à la vérité, dialectiquement établie, c'est-à-dire reconnue d'un commun accord, que l'art des vraisemblances, la rhétorique, est forcée de rendre les armes (201 a-c ; cf. p. 50, n. 4).

2<sup>o</sup> *Socrate  
et Diotime*  
(201 d-207 a).

C'est alors que Socrate, pour ne pas envenimer au cœur de son hôte cette cruelle blessure d'amour-propre, se suppose lui-même mis en quelque sorte à la question (cf. l'expression de 201 e 2), au lieu et place d'Agathon, par Diotime, la prêtresse de Mantinée (sur celle-ci, voir p. xxii sqq.). Le subterfuge de cette substitution exigera, bien entendu, que le début de l'entretien de Diotime avec Socrate résume celui de Socrate avec Agathon. Mais voici bientôt une question qui va engager l'examen dans une voie décisive. — De ce que l'Amour n'est point beau, s'en-

1. Le sens de la remarque de Socrate (201 a 7) sur la réponse d'Agathon est ambigu, mais à dessein, semble-t-il, et ironiquement (cf. p. 50 n. 2) : Agathon a raison à la fois de reconnaître qu'il s'est exprimé ainsi (sens manifeste), et de faire cette réponse qui va faire éclater la contradiction (sens dissimulé). Cette ambiguïté est parfaitement appropriée au ton que Socrate donne à sa conversation avec Agathon. Si pourtant, avec R. G. Bury, on répugne à l'admettre, on devra remplacer le présent λέγεις par l'imparfait ἔλεγες : « ton assertion (et non « ta réponse ») était parfaite ». Mais, bien que Socrate utilise lui-même souvent la formule d'Agathon (203 c, p. 55 n. 1), on admettra difficilement qu'il puisse ici la déclarer parfaitement exacte, puisque plus tard il en montrera toute l'insuffisance (206 b sqq.).

suit-il qu'il soit nécessairement laid ? Entre ces deux extrêmes : savoir totalement, c'est-à-dire être capable de donner des raisons justificatives de ce qu'on affirme ou de ce qu'on nie, et ignorer totalement, il y a, selon l'expression du *Phédon* (89 e-90 b), un entredeux. Mais ici, au lieu de considérer cet entredeux universellement, Platon n'en considère qu'un seul cas et même sous un seul de ses aspects : l'opinion, le jugement qui se trouvent d'aventure être *vrais*, c'est-à-dire tels que le savoir les préférerait, mais dont on ignore pourtant la raison ou les raisons qui pourraient les justifier. Il néglige donc le jugement *faux*, l'opinion erronée, qui, elles aussi cependant, sont des intermédiaires entre la connaissance intégrale et l'absence intégrale de connaissance (cf. par ex. *Sophiste*, 263 b), et c'est en effet le vulgaire qui confond erreur et ignorance (cf. *Théétète*, 170 b). Mais on comprend qu'il les ait négligés ici. C'est justement parce que l'Amour, ainsi qu'il va le dire, peut, sans être absolument bon, n'être pas pour cela radicalement mauvais ; or c'est de la conception de l'Amour très beau et très bon que l'on est parti, à la suite d'Agathon-Socrate ; il est donc naturel de choisir un intermédiaire plus voisin de cet extrême que de l'extrême opposé. De toute façon, l'Amour est une nature mixte : le laid s'y mêle au beau et le mauvais au bon (201 e-202 b).

Comment accorder cela avec la croyance, universellement acceptée, que l'Amour est un grand dieu ? Ce sont les doléances de Phèdre (177 a-c) sur notre négligence à lui payer notre juste dette d'hommage, qui ont déterminé le programme du banquet. Chacun des cinq orateurs précédents s'est conformé à cette croyance, quitte à distinguer, comme Pausanias et Éryximaque, entre le vrai dieu et son image dénaturée. Et pourtant il y a lieu de soumettre une telle notion à un examen critique attentif ; de se demander si elle est acceptée par les juges compétents en même temps que par ceux qui n'y entendent rien ; d'examiner, en d'autres termes, si l'universalité qu'on lui attribue n'est pas tout apparente (cf. p. 52, n. 2). Or, quiconque aura accordé que, si l'Amour est amour du beau et du bon, ce sera seulement à condition d'être dépourvu du beau et du bon, s'interdira par là-même d'attribuer à l'Amour la béatitude, laquelle est cependant essentiellement inhérente à la nature divine.

Donc l'Amour n'est pas un dieu. — Toutefois, par analogie avec les cas précédents, on ne le rejettera pas pour cela vers l'extrême qui s'oppose à « immortel », et on n'en fera pas un simple mortel : il est un être intermédiaire entre le dieu et l'homme, c'est-à-dire un *démon*, et grand entre tous ses pareils. Or, précisément, la fonction des démons est une fonction de synthèse : elle est en effet d'unir l'un à l'autre deux domaines séparés ; s'ils n'étaient pas là pour combler le vide entre ces deux domaines, le Tout n'aurait pas d'unité. C'est ainsi que, d'après le *Timée* (41 c), le Tout ne serait pas le Tout sans la fabrication, par les Sous-Démiurges, de vivants mortels, dans lesquels une semence d'âme immortelle et divine provient du Démiurge supérieur ; et cette sorte d'âme est elle-même un démon (90 a). En raison de leur rôle de médiateurs, les démons sont les interprètes et les messagers des dieux à l'égard des hommes, et des hommes à l'égard des dieux. Les prophètes et devins sont des hommes en qui il y a un *démonisme*, qui leur permet de pénétrer les secrets de la volonté des dieux ; de même les magiciens et sorciers dans leur action sur les forces de la nature ; de même encore les inventeurs de génie doivent leurs trouvailles à une révélation divine, mais c'est un démon qui la leur a transmise (202 b-203 a)<sup>1</sup>.

Avec l'application à l'Amour de la théorie des démons, nous sommes dans le domaine du mythe : représentation du rapport qui existe entre les hommes et les dieux, représentation de la structure de l'univers (cf. p. xxiv). De ce mythe physico-théologique il est donc naturel que nous passions à un mythe théogonique, celui de la *naissance* de l'Amour : représentation de sa nature comme une synthèse des caractères de ses deux générateurs, synthèse à laquelle contribuent en outre l'occasion, les circonstances et le lieu même de leur rencontre. Le père de l'Amour est Expédient (Poros)<sup>2</sup>, qui est lui-même le fils d'Invention ou Réflexion (Mêtis). Sa mère est Pauvreté (Pénia). L'occasion

1. Pour apprécier la portée de ce passage, il serait intéressant d'étudier, dans l'ensemble de l'œuvre de Platon, la doctrine mythique des démons, à la fois Génies et Anges. C'est ce que j'ai tenté de faire dans ma *Théorie platonicienne de l'Amour*, p. 131-138.

2. Sur les raisons de traduire ainsi, voir p. 54 n. 4 et *op. cit.* p. 12 et n. 7.

qui, d'une façon imprévue, a rapproché celle qui manque de tout et celui dont l'ingéniosité industrielle réussit à tout gagner, c'est le banquet par lequel les dieux ont célébré la naissance d'Aphrodite, et où Expédient, qui n'est pas un dieu, a été invité. Voici maintenant pour les circonstances et le lieu de l'union : l'invité du banquet divin s'y est enivré, sans doute faute d'être habitué à boire le nectar ; il s'est retiré dans le jardin de Zeus pour y cuver son ivresse, et il s'y est endormi. Pauvreté, qu'on n'a point invitée, se tient en mendiante sur le seuil qui sépare du jardin la salle où l'on a festoyé, espérant attraper quelques reliefs du régal. Elle voit Expédient endormi, et elle a l'idée que, en s'unissant à lui à la faveur de ce sommeil, elle y gagnerait un soulagement à sa misère. C'est ainsi que fut conçu le démon Amour (203 a-c). — Sur les interprétations qui ont été données, dans l'antiquité surtout, du symbole contenu dans ce mythe je ne puis m'étendre ici <sup>1</sup>. Elles dépassent d'ailleurs de beaucoup le cadre où s'insère le mythe, et, si l'on doit se permettre de reculer l'horizon du *Banquet*, présentement au moins cette liberté serait prématurée. Pauvreté, dirons-nous seulement, c'est la déficience de notre nature, ce qu'il y a en elle d'indigent et de borné, ainsi que le besoin de ce qui lui manque. Expédient, fils de Sagesse, c'est au contraire, pour cette même nature, la possibilité perpétuelle de satisfaire ses aspirations par l'essor de la pensée ; ce sont ses ressources intérieures, ce qui lui permet indéfiniment de s'élever et de se répandre. Mais ces satisfactions la grisent, parce qu'elles sont d'un autre monde et parce qu'elle ne les goûte qu'exceptionnellement. Pauvreté cependant désire s'unir à Expédient, parce que, dans la richesse fécondante d'une partie de notre nature, l'autre partie espère se féconder et s'enrichir. Si Pauvreté profite du sommeil d'Expédient pour réaliser son désir et avoir un enfant de lui, c'est que, une fois éveillée, notre grandeur refuserait de s'unir à notre misère, tandis que, dans l'Amour, produit de l'union ainsi obtenue, les deux opposés se fondront en un seul être : l'un y gagnera tout ce que l'autre y perd ; mais celui-ci même y trouve encore son compte, puisqu'ainsi il reçoit une limitation qui refrène l'excès de ses ambitions, qui le force à rester à la place que

1. Cf. p. 54 n. 4 et mon livre déjà cité, p. 123-127.

lui fixe la hiérarchie universelle des êtres, qui l'arrache enfin à l'ivresse engourdissante de la boisson des dieux<sup>1</sup>. Le jardin de Zeus, dans lequel a été conçu l'Amour, c'est l'être vivant, l'être humain principalement, dans lequel le besoin s'unit à l'ingéniosité pour créer l'amour, habile à posséder ce qu'il convoite. Enfin, s'il a été conçu le jour où naissait Aphrodite (cf. p. 54, 3), c'est que l'éveil de l'amour est dû à la révélation de la beauté<sup>2</sup>.

Le développement qui suit l'exposition du mythe en détermine d'ailleurs exactement la portée. Il montre en effet, contrepartie des litanies de l'Amour chez Agathon (197 de), que la nature de l'Amour est entièrement faite de contrastes solidaires et est, par suite, double, contradictoire et instable, dans son unité actuelle et dans son équilibre mouvant. Par là, on le voit immédiatement, cette conception s'oppose à celles de Pausanias, pour qui il existe deux amours dont l'un est stable et constant, et d'Aristophane pour qui l'unité est un état passé et aboli, que l'amour s'efforce ensuite de rétablir dans le présent. Cette conception est d'abord envisagée en général. Que doit l'Amour à son ascendance maternelle? De n'être, contrairement à ce que disait Agathon (cf. aussi 204 bc), ni beau, ni délicat, ni propre, ni raffiné, ni soucieux de confortable (cf. p. 55, n. 2), mais d'être tout l'opposé. Que doit-il à son ascendance paternelle? D'être toujours en quête de ce qui est beau et bon, d'être hardi et infatigable, inventif et industrieux, passionné de savoir, c'est-à-dire acharné à philosopher, et non pas savant comme le voulait encore Agathon (196 de), charmeur au sens plein du mot, à la façon d'un magicien, et créateur d'illusion, à la façon d'un Sophiste<sup>3</sup>. Voilà, en quelque sorte, sa détermination statique. Sous son aspect dynamique, autrement dit dans son

1. C'est ainsi que, dans la *République*, le philosophe est rappelé à lui-même, invité à ne pas s'oublier dans la contemplation et à redescendre dans la caverne : VI 496 b-497 a, 500 b-d ; VII 519 d, 539 e sq.

2. Voir *op. cit.* p. 128 sq. — Quand Platon dit, ici et 180 d, qu'Amour est le suivant et le servant d'Aphrodite, peut-être se souvient-il d'Hésiode, *Théogonie*, v. 201.

3. L'ironie est évidente. Mais il faut se souvenir que cette magie et cette sorcellerie consistent aussi bien, d'après le *Phédon* (77 e sq.), à dissiper nos craintes et nos illusions. Cf. p. cvi sq.

devenir et dans la façon dont il traduit et développe sa nature, celle-ci se révèle encore contradictoire et n'étant ni d'un mortel, ni d'un immortel ; car tour à tour il est plein de vie, puis mourant ; mais voici bientôt qu'il ressuscite dès que l'hérédité paternelle reprend l'avantage ; puis c'est le naturel de sa mère qui reparaît, et il perd aussitôt tout ce qu'il avait gagné ; si bien que, en fin de compte, sa richesse n'est pas plus essentielle et durable que ne l'est sa pauvreté (203 c-e).

La conséquence la plus importante de cette dualité de nature, c'est que l'Amour est philosophe. A la vérité, d'après ce qui a été dit un peu plus haut (203 d fin), on pourrait penser que ce n'est pas un effet de sa complexion synthétique, mais bien d'un seul des facteurs de cette complexion, le naturel de son père. Cependant, après le développement par lequel Platon explicite sa pensée, il ne saurait y avoir aucun doute à cet égard : l'ignorance, mais accompagnée de la conscience de cette ignorance, bref un état intermédiaire entre l'ignorance qui s'ignore et le savoir qui s'est satisfait, voilà ce qui fait le philosophe, l'homme qui désire acquérir un bien dont il est dépourvu : le savoir. — Mais cet apparent désaccord est-il une négligence ? Il n'en est rien, semble-t-il. En effet l'acharnement particulier que, de par son père, l'Amour met à philosopher est rapproché de ses talents de sorcier et de sophiste. Cet acharnement signifierait donc l'impatience de savoir, la curiosité spontanée, universelle, aventureuse et sans règle, plutôt que le désir réfléchi de savoir se fondant sur la notion précise de ce que nous ignorons : un élan passionné, plutôt qu'une conscience de notre misère où nous puiserions l'envie de nous en délivrer. Le *Phédon*, qui fait une si grande place aux notions d'affranchissement et de purification, est tout imprégné de cette seconde conception de la philosophie (par ex. 82 d-83 b), tandis que la première est critiquée dans la *République* (V 475 cd). Au surplus, la vraie philosophie ne se fonde-t-elle pas, Platon l'a maintes fois répété, sur l'examen critique, par lequel on prend conscience du peu que l'on sait ou que l'on est ? Or, c'est précisément sur cette idée qu'il insiste ici (204 a, 4-7) : puisqu'il a été établi d'un commun accord que l'Amour ne peut être amour que de ce dont il se sait ou se croit dénué (cf. 200 a-e), la conscience de son dénûment en fait de savoir est, pour le

tourner vers le savoir et le faire philosophe, aussi nécessaire que l'élan spontané dont il tend vers les belles choses (203 e-204 c). En d'autres termes, ce n'est pas assez du mouvement qui, d'instinct, porte vers l'objet *aimable* la partie la plus généreuse de notre nature; pour rendre celle-ci *aimante* et pour la faire amour, il faut encore l'absence sentie de cet objet.

L'examen dialectique va porter maintenant sur le rôle et l'œuvre de l'amour dans la vie humaine. Il s'attache tout d'abord, en liaison avec l'idée exprimée à la fin du morceau qui précède, à déterminer ce que représente pour le sujet aimant l'objet de son amour. Jusqu'à présent la formule d'Agathon a été acceptée : l'objet de l'amour, c'est la beauté (cf. p. 55, n. 1). On va commencer à en examiner la valeur et la portée. Or il semble bien que la formule dont il s'agit ne se suffise pas à elle-même : avoir les belles choses pour objet de son amour a en effet, à son tour, un objet ; posséder les belles choses n'est qu'un *moyen* en vue d'une *fin*. Mais, une fois le problème ainsi posé, on s'aperçoit qu'il n'est pas possible de le traiter sans certaines explications préalables. Aussi se contentera-t-on d'en préciser la signification en le transposant dans le plan du bon : avoir les choses bonnes pour objet de son amour est un *moyen* pour obtenir le bonheur. Mais après cela il n'y aura plus rien à chercher au delà, car le désir du bonheur s'applique à une fin dernière (204 c-205 a). Mais, justement, la transposition effectuée va permettre, en deux étapes, de dire ce que signifie effectivement l'amour pour les hommes qui l'éprouvent. La première étape consiste à déterminer, d'une façon très générale, ce qu'ils ont en vue ; la seconde, à spécifier l'objet propre de l'amour, envisagé dans une acception plus restreinte.

a. On peut poser en principe qu'il n'y a pas d'homme qui aime autre chose que ce qui est, ou lui semble être<sup>1</sup>, bon pour lui, avec le désir, d'abord d'avoir cela à lui, et ensuite de le garder toujours. Ceci résulte de ce qui a été accordé antérieurement, soit par Agathon à Socrate (200 a-e)<sup>2</sup>, soit

1. Comparer par exemple *Gorgias* 468 b c, *Ménon* 77 b-78 b.

2. Le développement de c-e me paraît prouver que le *toujours* de 205 a 7 se rapporte à la *possession* (comme à 206 a 6), et non au *souhait*, ainsi que le pense R. G. Bury. Par contre, il en est bien

par Socrate à Diotime (202 c). Toutefois le mot « aimer » est ainsi employé dans une acception très large, alors que, de fait, nous en faisons ordinairement un usage plus restreint. Au lieu de profiter, comme justement l'a fait Agathon<sup>1</sup>, de cette ambiguïté du langage pour créer une confusion, il faut dissiper cette ambiguïté. Ainsi le mot « poésie », signifiant en grec tout acte de création, par lequel on donne l'existence à quelque chose qui n'existait pas, peut être appliqué à tous les arts, et le mot « poète » à tous ceux qui les exercent ; en fait, néanmoins, ces mots ne sont appliqués qu'à l'art de composer en vers et à ceux qui pratiquent cet art. De même, quoiqu'on puisse entendre le mot « amour » dans le sens très large où on vient de le prendre, néanmoins on ne dit pas d'un financier, d'un athlète, d'un philosophe, attachés pourtant chacun à ce qu'il aime comme à son bien, qu'ils sont des « amoureux ». C'est donc que, dans un cas comme dans l'autre, et parallèlement, le terme générique a fini par être réservé à une partie seulement du genre. On doit noter avec soin cette particularité sémantique, sans abandonner pour cela le principe posé au début. Bien au contraire, on le maintiendra à l'encontre de la théorie d'après laquelle l'amour consisterait à chercher la moitié de soi-même : ce qui est la conception d'Aristophane. La théorie dont il s'agit laisse en effet subsister une équivoque : elle oublie de dire que cette recherche ne peut avoir pour objet une partie de nous-mêmes, et aussi bien le tout, que si cet objet est tenu pour bon (205 a-206 a).

b. Puisque, à tous ceux qui « aiment » l'occupation principale de leur vie, on ne donne pas indistinctement le nom d'« amoureux », il faut se demander à quelles gens, et dans quelle application de leur activité, conviendra cette dénomination spécifique. Ce sera le moyen de préciser la formule dont on a entrepris l'examen et de dire *par rapport à quoi* la beauté est l'objet de l'amour. Ici des résultats commencent à se dégager de la discussion dialectique, et, dès à présent, ils

ainsi à 205 b 2, où la structure de la phrase n'est pas la même. Dans un autre cas, 206 b 1, le *toujours* concerne le mode d'activité caractéristique de l'amour au sens étroit.

1. Cf. 196 c sqq. ; paroles auxquelles se réfère Diotime, en vertu de la fiction admise (voir p. xxvi sq. et p. 58, n. 2 et 3).

affectent le ton d'une *révélation* qui exigerait, pour qu'on en devinât le sens, une *initiation* préalable (206 b fin). Bien que celle-ci fasse encore défaut, un aperçu de ce que doit être la révélation sera brusquement offert (cf. p. 69, n. 2) : l'objet de l'amour, prononce Diotime, c'est d'enfanter dans la beauté, et selon le corps et selon l'âme. Ainsi, ce qui n'était dans la bouche d'Agathon (cf. 197 a déb.) qu'un jeu de mots, devient une explication : l'amour (c'est-à-dire *l'amant*, 204 c) est créateur, il l'est dans l'ordre spirituel comme dans l'ordre physique, et, dans celui-ci même, par la reproduction de l'espèce, s'affirme ce qu'il y a de divin dans sa nature synthétique, un effort pour s'immortaliser (cf. 207 ab, 212 cd). Cette puissance de créer, qui définit sa fonction, dépend de l'existence en tout homme d'une fécondité naturelle ; dans le temps voulu, cette fécondité demande à se manifester, soit par la génération qui en transmet le germe, soit par l'enfantement qui met au jour, et cela, comme on vient de le voir, dans un ordre ou dans l'autre. Au voisinage de la beauté, c'est-à-dire *de l'aimable*, cette fécondité, impatiente de féconder ou de produire, sent avec des transports inouïs qu'elle le pourra facilement et avec succès ; que, au contraire, dans ce qui est laid et sans harmonie, étranger par conséquent au caractère divin de la tendance qui l'y pousse, elle ne réussirait pas à engendrer, ou n'enfanterait que dans la douleur. Or, produire ainsi hors de soi, par l'esprit ou par la chair, une existence dans laquelle on se continue, c'est le seul moyen de s'immortaliser que possède un être mortel. De la sorte, la détermination spécifique de l'amour rejoint la détermination générique sur laquelle l'accord s'était établi (cf. 206 a) : l'amour proprement dit, dont l'objet est d'enfanter dans la beauté selon le corps et selon l'âme, et ainsi de se rendre immortel autant que le peut un mortel, cet amour est bien une forme particulière du désir général de posséder le bon et de le posséder perpétuellement (206 b-207 a ; cf. p. 60, n. 1). — Le rapport de ce développement avec la « maïeutique » du *Théétète* est évident. Mais faut-il considérer cette dernière comme une application d'un symbole proprement socratique ? Celui-ci serait alors la source de la conception du *Banquet*. Ou bien, ce que je crois, doit-on y voir un symbole créé par Platon lui-même, en conséquence de cette conception et en harmonie avec elle ? Toujours est-il que la « maïeutique », art

d'accoucher, non des corps, mais des âmes, de mener au terme le fruit dont elles sont grosses, de reconnaître ce qu'il vaut, art aussi de s'entremettre pour favoriser des unions qui ne soient point stériles, est apparentée étroitement à l'analogie qui s'institue ici entre la fécondation, la gestation, la parturition du corps, et celles de l'âme<sup>1</sup>. Si, d'autre part, la « maïeutique » est solidaire de la théorie de la réminiscence, peut-être n'est-il pas illégitime de se représenter cette fécondité, innée à tout homme, dont nous parle le *Banquet*, comme étant précisément l'obscur possession par l'âme de semences de savoir et de vertu, qu'elle doit à sa parenté originelle avec les essences intelligibles<sup>2</sup>. C'est un point qui s'éclaircira par la suite.

II. Discours  
de Diotime :

1<sup>o</sup> Explications  
préparatoires  
(207 a-209 e).

Ainsi qu'on l'a déjà dit (p. LXXIII ; cf. p. 62, n. 2), un changement de méthode s'accomplit ici, et, en partant du résultat auquel l'examen dialectique nous a conduits, nous pourrons, rien qu'en explicitant et en développant ce résultat, pénétrer le sens profond de la fonction de l'amour. Corrélativement, nous déterminerons les étapes par lesquelles doit passer l'âme amoureuse pour réaliser en elle-même la plénitude de cette fonction. Le passage de la forme dialoguée au discours continu se fait sans heurts : l'exposé sibyllin de la conception générale (206 b sqq.) se poursuit en effet par une analyse, sur un ton plutôt doctoral, d'exemples concrets qui s'appliquent à chacun des éléments de cette conception et qui lui servent de commentaire. C'est *l'instruction* qui, appliquée au thème grandiose tout à l'heure proposé à ses méditations, va préparer le néophyte à recevoir l'initiation parfaite. Le mouvement lyrique, interrompu par cette analyse concrète, reprend alors, parce qu'alors on a la possibilité de revenir utilement au thème de la fécondité créatrice, en particulier dans l'ordre spirituel (208 e sqq.). Aussi vibrant

1. Voir le texte important de *Rép.* VI 490 a b, qu'on retrouvera *infra* p. xcvi. Dans mon livre déjà cité, j'ai fait, p. 173-177, une comparaison plus approfondie des deux théories. Voir aussi A. Diès, *Théétète*, Notice p. 129 sq.

2. Cf. *op. cit.* p. 180 sq. et A. Diès *ibid.* Le rapport apparaîtra plus distinctement dans le *Phèdre*.

que dans le morceau qui couronnait la discussion dialectique, il manifeste pourtant un souci plus net de marquer avec précision les moments de son évolution propre. En tout cela il n'y a rien qui doive surprendre : ni d'abord le dogmatisme didactique, ni ensuite le lyrisme, avec l'usage constant de la langue poétique et de la phrase métrique, y compris même des vers ou bouts de vers qui ne sont peut-être pas des citations (cf. p. 60, n. 4). Ce sont autant d'exigences de la fiction adoptée : Diotime doit faire figure de Sophiste, enseignant du haut de sa chaire, et elle doit aussi tenir le langage d'une prophétesse inspirée (cf. p. xxvi et p. 60, n. 3). Enfin Platon se propose probablement, pour une part, de pasticher la manière d'Agathon.

a. Nous nous étions arrêtés sur cette idée que l'objet final de l'amour est la perpétuité dans la possession du bon, la continuation de notre existence et, pour bien dire, l'immortalité. D'où vient, se demandera-t-on maintenant, que l'amour ait un tel objet ? C'est qu'il existe au plus profond de la nature de l'être vivant, bête aussi bien qu'homme, une tendance de la nature mortelle à se perpétuer et à s'immortaliser autant qu'elle le peut. Au surplus, la synthèse de ces deux contraires, qui est un caractère essentiel de l'Amour et en fait un démon, résulte de toute la suite des propositions sur lesquelles l'accord s'est fait antérieurement (cf. p. 63, n. 1). Autrement, comment expliquer chez les bêtes l'état, véritablement anormal, où on les voit au moment de la reproduction et pour tout ce qui touche à l'élevage et à la protection de leur progéniture ? Alors en effet elles abdiquent l'instinct de la conservation ; elles s'exposent à perdre leur vie individuelle pour que la vie de l'espèce se réalise ou soit sauvegardée. Une telle abnégation, explicable, dit-on, chez l'homme par un vouloir réfléchi (cf. p. 62, n. 3), est incompréhensible chez les bêtes, si l'on n'admet en elles un instinct assez fort pour abolir, au moment des amours, l'instinct qui pousse l'être à se conserver soi-même. Or, c'est précisément cette même tendance à se perpétuer dans un être nouveau et distinct de celui auquel il doit d'exister, que l'on a déjà rencontrée chez l'homme (principalement 206 cd). Enfin, cette tendance est si profondément inhérente à la nature du vivant, qu'elle se manifeste jusque dans sa vie individuelle : de la naissance à la mort, sans cesse nous deve-

mons autres dans toutes les parties de notre corps, tout en demeurant nous-mêmes ; bref nous nous renouvelons incessamment, et ce qu'on appelle l'identité de la personne n'est que la série successive de ces renouvellements incessants (207 a-c). — Mais, puisque cette tendance à produire de l'existence concerne l'âme aussi bien que le corps, on montrera que la vie de l'âme comporte à son tour un pareil renouvellement dans son identité apparente ; nous sommes toujours nouveaux : dans notre caractère comme aussi dans nos opinions, dans nos connaissances, dans nos penchants et nos émotions, ceci s'éteint pour faire place à cela, qui en naît. De même pour chaque connaissance isolément : son unité individuelle est en réalité une suite discontinuée d'êtres successifs de connaissance ; une connaissance naît, elle survit quelque temps à l'état de souvenir, mais le souvenir même en serait oublié, si l'étude ne venait créer un jeune souvenir à la place du vieux qui se mourait, et ainsi assurer son salut à l'individualité de cette connaissance (207 e-208 b).

On voit donc par quel artifice participe à l'immortalité toute existence mortelle, de quelque sorte qu'elle soit : c'est au moyen d'une génération. Cette génération, de mille façons diverses, à l'être usé en substitue incessamment un autre, pareil à lui, appelé à prendre sa place et à subsister après lui : repousse à laquelle il ne peut manquer de porter intérêt puisque cet autre lui-même le prolonge au delà de lui-même (208 b). — On retrouve ici, sous un autre aspect, le « cercle des générations », emprunt à la tradition orphique par lequel le *Phédon* motivait l'espoir du philosophe en l'immortalité de nos âmes : vivre, mourir, être mort, renaître, revivre, jamais ne s'arrêtera cette révolution ; si elle s'arrêtait et ne revenait pas sur elle-même après la mort, il y aurait longtemps que la vie n'existerait plus (surtout 71 a-72 a). Il faut donc, pour conserver son essence à la nature mortelle, qu'il y ait en elle et, comme l'enseigne notre dialogue, par l'amour qui est synthèse, une tendance à s'immortaliser au moyen de la génération. Mais, ajoute le *Banquet* (208 b), il y a une autre façon de participer à l'immortalité, qui est celle des êtres divins : ce n'est plus une participation fondée sur l'artifice d'un renouvellement ; c'est une participation réelle et l'identité permanente d'une même existence (cf. p. 64, n. 2). Or, ici encore, ne rejoignons-nous pas le

*Phédon*? Les Saints, les Purs, les vrais philosophes, jouiront après la mort de la félicité divine, aussitôt que, définitivement affranchis de toute solidarité avec le corps, ils seront sortis du « cercle des générations » (81 a, 114 c; cf. 69 cd, 83 de). Ayant acquis de la sorte une immortalité aussi réelle que celle des dieux, ils seront donc parvenus, se dira-t-on, à ce terme de l'amour dont il sera bientôt parlé et où s'achève son effort pour réaliser son objet. Devrons-nous supposer que l'amour s'évanouit alors? De nouveau la question se posera, mais sur des données plus complètes, lorsque Platon nous aura conduits jusqu'à ce terme. Il suffisait maintenant de l'avoir indiquée.

La démonstration se poursuit avec de nouveaux exemples. Qu'on se rappelle ce qui a été dit (207 ab) de l'état anormal où l'amour, et tout ce qui s'y rattache, met les bêtes, et l'observation, alors simplement indiquée, que chez les hommes on se représente au contraire des actes analogues comme les effets d'une intention réfléchie. Or, si l'on envisage tous les actes déraisonnables auxquels conduit l'ambition de se faire un nom (cf. p. 64, n. 3) et de survivre éternellement dans la mémoire des hommes; si l'on envisage tous les dévouements extraordinaires qui vont jusqu'au sacrifice de la vie, alors on se rend compte que la réflexion n'y est pour rien. Ce que souhaitent ces gens-là, sans qu'ils y pensent, c'est que leurs mérites soient « connus de toute la terre et même des gens qui viendront » quand, eux, ils ne seront plus<sup>1</sup>. En d'autres termes, ce qui les fait agir, c'est encore la même aspiration, non moins instinctive que chez les bêtes, vers l'immortalité (208 b-e). — Ainsi s'achève l'étude des divers faits qui attestent cette aspiration. Ils ont illustré, tant dans l'intérieur même de l'agent que dans ses rapports avec autrui, amis, parents, compatriotes, postérité, les énigmatiques vaticinations de Diotime (cf. 206 b-207 a). Maintenant il est possible d'en comprendre la signification et d'en marquer la portée.

b. Ce qui suit est donc un retour au thème de la procréation et de l'enfantement dans la beauté, selon le corps et selon l'âme. Sur l'aspect corporel c'est assez d'une indication : ce que nous aimons dans la descendance que nous nous donnons, c'est la conservation de notre nom, de notre réputation.

1. Comme dira Pascal, *Pensées*, éd. Brunschvicg, nos 148 et 153.

tion, la prospérité du groupe familial. Mais la fécondité de l'âme est singulièrement plus intéressante, à la fois parce que les effets en ont une bien plus grande étendue et aussi parce que la semence qu'elle répand est d'un ordre infiniment plus élevé, puisque c'est la pensée. Trois formes de cette fécondité sont d'abord envisagées : création d'œuvres poétiques ; inventions bienfaisantes dans les arts ; enfin, et surtout, institution de lois qui régleront et administreront, avec sagesse et justice, la vie d'un État ou de tout autre établissement. En second lieu, après ces formes générales d'activité, on considère plus particulièrement des activités individuelles (cf. p. 65, n. 2) : un éducateur qui n'est pas nommé, de grands poètes, Homère, Hésiode, de grands législateurs, Lycurgue, Solon (208 c-209 e). — Il est bien inutile de s'attarder à montrer que l'hommage ici rendu aux poètes qu'honore la tradition ne représente pas le point de vue propre de Platon ; ou que, inversement, ses préoccupations sociales et politiques se traduisent dans ce qui est dit des législateurs. Beaucoup plus important est le premier morceau (209 bc), celui qui concerne l'éducateur. En apparence il est dans le ton des deux autres. Bien plus, s'il n'était spécifié sans équivoque (209 a) que la fécondité dont il s'agit est purement spirituelle, ce morceau sur l'amant éducateur semblerait procéder d'une intention analogue à celle qu'exprimait Pausanias (cf. 184 b-185 b). Il est très vrai d'autre part que, en vertu de la fiction adoptée, Diotime n'a pas à faire figure de philosophe. Mais Diotime n'est qu'un masque, et, derrière certaines façons populaires de représenter les choses, qui sont comme les traits peints sur le masque<sup>1</sup>, on

1. Plusieurs commentateurs (Hug, Bury), à propos du passage de 209 a sur *la plus belle forme de la pensée* renvoient à un morceau du *Phédon* (82 a b) où il est dit que la destinée la meilleure sera réservée à ceux qui auront pratiqué cette vertu d'espèce sociale et civique qu'on appelle sagesse tempérante et justice, et en outre à un passage du *Ménon* (73 a) qui semble compléter le rapprochement. — Mais, pour ne parler que du texte du *Phédon*, on peut douter que l'intention y soit la même qu'ici, quand de part et d'autre on considère la suite. Ici, c'est déjà l'annonce, en un bref raccourci, de l'ascension amoureuse vers le Beau idéal ; là, c'est le jugement dédaigneux sur une vertu sans intelligence et dénuée de philosophie, fondée seulement sur l'habitude et sur l'exercice.

devine le vrai visage, dont le regard transparait. Le morceau dont il s'agit est donc, si on y regarde de près, très différent des deux autres.

Il y est question d'un individu en qui, dès sa jeunesse, a existé, en raison de ce qu'il y a de divin dans sa nature<sup>1</sup>, la fécondité selon l'âme. Ce génie précoce, quand l'âge est venu pour lui de manifester sa fécondité, cherche la beauté dans laquelle il pourra le faire, et ainsi procréer. C'est donc une prédilection naturelle qu'il a pour un ensemble où la beauté du corps s'unit à celle de l'âme, constituant ainsi une parfaite harmonie. Ce qui ne veut pas dire (cf. 210 bc) que la beauté de l'âme serait pour lui sans intérêt, séparée de celle du corps. Aussitôt en lui s'éveille avec force un dessein éducateur : il déborde d'enseignements sur l'excellence humaine, sur les pensées et les occupations capables de la réaliser (formules à comparer avec celles de 210 bc, 211 c). L'heure de la création a sonné : elle exige qu'il forme société avec celui qu'il a choisi. De ce que, avec son concours, il a créé, il ne détache plus désormais sa pensée ; s'il lui arrive d'en être séparé, il n'oublie pas ce fruit de leur amour ; il s'applique à le nourrir (cf. 212 a). Ce fruit précieux les lie l'un à l'autre par un lien plus solide que celui dont les enfants de la chair sont le principe pour leurs générateurs, parce que l'enfant de cet amour spirituel peut prétendre avec plus d'assurance à l'immortalité.

On a cru voir dans ce développement une allusion aux sentiments de Platon à l'égard de Dion et à l'espoir qu'il avait mis en celui-ci pour la réalisation de son œuvre sociale (cf. p. x). Ce n'est pas impossible. Mais le passage a, si je ne me trompe, une portée plus étendue : dans ce qui le précède immédiatement, Platon n'a pas en effet mentionné seulement l'organisation des États, mais aussi celle d'autres lieux de résidence (οἰκισις) et, par conséquent, de groupement pour des hommes. S'agit-il, comme on l'entend ordinairement, du groupement de la famille dans la maison patrimoniale? Ceci

1. La correction de L. Farmentier, adoptée par J. Burnet (voir l'apparat critique à b 2), signifierait : *étant un jeune homme*. Mais, d'une part, elle paraît répéter l'indication : *dès sa jeunesse* ; et, d'un autre côté, Platon semble avoir voulu suggérer que l'existence, dès la jeunesse, de cette fécondité selon l'âme s'explique précisément chez un tel être parce qu'il porte sur lui la marque de la divinité.

encore n'est pas impossible. Mais il y a d'autres *lieux de résidence* et d'autres associations d'individus, lesquelles, résultant d'une adhésion volontaire de ceux qui les composent, ont par là même une plus haute valeur spirituelle. Ce sont ces *thiases* ou ces *éranes*, ces confréries, que constituent spécialement les écoles philosophiques, où sont groupés de jeunes hommes en une résidence commune.

Leur esprit y est fécondé par l'enseignement d'un Maître qui dirige le groupement, qui lui donne sa loi et ses règlements, pour l'étude comme pour la conduite. Là ils collaborent à l'œuvre commune que la pensée du Maître a enfantée. L'homme de génie, éducateur et législateur, dont le nom n'est pas prononcé et en parallèle de qui se présentent les noms illustres d'Homère et d'Hésiode, de Lycurgue et de Solon, ce serait donc Platon lui-même. Or, quand il écrit le *Banquet*, il n'y a pas longtemps sans doute qu'il a fondé l'Académie (vers 387) : elle représente pour lui cette « droite conception de l'amour des jeunes gens » dont il parlera plus loin (cf. 211 b), une œuvre d'amour organisée. Elle est née de cette ardente passion d'éducateur et de législateur qui l'a toujours animé, qui germait en lui dès ses jeunes années<sup>1</sup>. Elle vivra de l'attachement des élèves au pacte initial et de l'amoureuse fidélité de leur dévouement volontaire à la pensée du Maître<sup>2</sup>. S'il doit quelque jour la quitter pour un temps, en vue d'un nouveau voyage vers cette Sicile qui est la terre élue de son Paradis politique, il ne cessera de veiller de loin sur elle avec la même tendresse<sup>3</sup>. — Le meilleur commentaire de ce morceau ne se trouve-t-il pas dans le célèbre passage du *Phèdre*, où est examinée la question de savoir ce que vaut le discours écrit, ou le livre, pour l'éducation des esprits ? Il n'est au fond, dit Socrate, qu'un magnifique amusement : « Mais de beaucoup est plus belle, je crois, l'application qu'on donne à ces choses [*ensemencer les esprits en*

1. Comparez *Lettre VII* 325 a-326 b.

2. C'est une idée voisine qui inspire, dans le *Phédon* (115 b) l'adieu de Socrate à ses amis.

3. Déjà, comme on l'a vu (p. ix n. 2), dans son *Antigonos von Karystos*, U. von Wilamowitz avait bien marqué cette relation de l'*Érotique* platonicienne avec la fondation récente de l'Académie. — Comparer Aristote *Eth. Nic.* IX 9, 1169 b, 16-19 ; X 7, 1177 a, 32-b, 1.

*vue des fruits qu'on en espère, 276 e*] quand, par l'usage de l'art de la discussion dialoguée [la dialectique] et une fois prise en main l'âme qui y est appropriée, on y plante et sème des discours que le savoir accompagne, discours capables de se donner à eux-mêmes assistance ainsi qu'à celui qui les a plantés, et qui, au lieu d'être stériles, ont en eux une semence à partir de laquelle, en d'autres natures, pousseront d'autres discours, capables de procurer toujours impérissablement ce même effet et de conduire celui qui le possède au plus haut degré de félicité qui soit possible pour un homme » (276 e sq.). De même, dans le *Banquet*, l'âme féconde ne peut féconder et fructifier que par son commerce avec une autre âme, dans laquelle auront été reconnues les qualités nécessaires ; et ce commerce ne peut s'instituer que par la parole vivante, par l'entretien journalier qui suppose une vie commune, organisée en vue de fins spirituelles et pour un avenir indéfini, bref une école philosophique, telle que Platon avait conçu la sienne, dans son état présent et pour la continuité de sa tradition <sup>1</sup>.

2<sup>o</sup> *La discipline  
de l'amour  
et son terme  
(209 e-212 a).*

a. Tout ce qui précède n'est, on l'a vu, qu'instruction préliminaire, ou *propédeutique*. Voici le moment de l'initiation véritable, que suivra la révélation dernière du mystère d'amour. L'initiation se présente sous l'aspect d'une véritable méthode, c'est-à-dire d'étapes, réglées d'avance, sur un chemin qui monte jusqu'à un sommet qu'il s'agit d'atteindre (cf. 210 c et p. 67 n. 4, p. 69 n. 2) ; c'est une discipline technique, dont il faut, de très bonne heure, commencer l'apprentissage sous la conduite d'un maître (cf. 211 c) capable de diriger convenablement. La nécessité du guide est la même ici que pour provoquer la réminiscence, laquelle est en fin de compte le but de la « maïeutique » ou de la dialectique (cf. surtout

1. Peut-être même peut-on, de ce point de vue, éclairer l'intention du *Banquet*, et dans le sens que j'ai déjà indiqué p. LXX : opposer quant à la méthode et quant aux fruits, et sur un même thème, l'enseignement de l'école philosophique à celui des écoles de rhétorique, l'école de Gorgias, avec Alcidas, et l'école d'Isocrate, dont la prospérité commence alors de s'affirmer (cf. p. LXVIII et n. 1 ; p. XL-XLII). Ainsi entre *Phèdre*, et le *Banquet* le rapport serait encore plus étroit qu'on ne dit ordinairement.

*Phédon*, 73 a, 115 c, s. *fin* ; voir aussi p. LXXXIV sq.). — La première étape consiste en une sorte d'éducation esthétique. Dans le premier moment de cette éducation, on fera aimer à celui que l'on guide un exemplaire particulier de beauté physique ; ses impressions se traduiront en paroles enthousiastes. Mais, comme on lui aura sans doute expliqué pourquoi *ce* corps est beau, il saura ce qu'est *un* beau corps, c'est-à-dire qu'il se rendra compte de ce qu'il y a d'universel dans la notion de beauté physique. Le résultat de ce second moment de l'éducation esthétique est donc une sorte de désindividualisation de l'amour physique, à laquelle trouvera son bénéfice l'ascension vers la spiritualité. A la seconde étape, le guide enseigne à aimer la beauté de l'âme, même alors que la beauté physique ne l'accompagne pas<sup>1</sup> ; cette nouvelle impression est chez l'élève une nouvelle source d'éloquence, mais cette fois morale et moralisatrice : il s'applique en effet alors, sous l'inspiration vraisemblablement de l'éducateur qui le dirige, à déterminer ce qu'il y a de beau dans les maximes de conduite et dans les occupations. Par une telle méditation, il se dégagera de l'attrait de la beauté corporelle plus complètement encore qu'il n'avait pu le faire, dans la première étape, en concevant cette beauté dans son universalité : une fois aperçu en effet le lien qui unit la beauté de l'âme avec la beauté morale en général, il devient capable d'étendre plus loin son horizon. Cette spéculation morale ne constitue donc pas une troisième étape<sup>2</sup>, mais, ainsi que dans la première, un second moment, que distingue une vision plus compréhensive de la route parcourue. En troisième lieu, c'est à la beauté des connaissances que le disciple est mené par son guide. Sur ce nouveau terrain, il semble qu'on doive distinguer encore un second moment analogue aux précédents : chacun de ceux-ci avait contribué à refouler le particularisme des émotions et leur attachement aux conditions de l'expérience ; la vision de la beauté s'élargit de plus en plus, maintenant qu'elle se fonde, non plus sur la préférence pour telle ou telle forme du savoir, mais sur l'amour du savoir en général. Or cette aspiration, une fois née, est de

1. Remarquer la différence par rapport à 209 b c.

2. Comme le disent tous les commentateurs et comme je l'ai écrit aussi, *op. cit.* p. 21, § 29. — Cf. 211 c.

celles auxquelles on ne fait point leur part (209 e-210 d).

b. En conduisant à la connaissance, cette dernière étape va rendre possible la révélation. Tandis que jusqu'alors la route se découvrait à nous progressivement, le sommet vers lequel elle monte est aperçu soudainement par une intuition, une vision immédiate de la pensée. C'est là ce que Platon appelle la *science une*, dont l'objet est lui-même un *objet un*. Cet objet en effet est une beauté dont toute l'existence est constituée par sa seule essence (cf. 211 e) et, par conséquent, soustraite du même coup à la multiplicité des apparences et à leur relativité, à la diversité des opinions et à leur versatilité, au devenir et au changement quantitatif ou qualitatif, à la nécessité enfin de s'enfermer, comme ce qui est visible pour les yeux du corps, dans les contours d'une forme solide ou de subsister en quelque sujet distinct, science, discours, être animé quelconque (cf. p. 69, n. 3). Tout au contraire les choses belles, auxquelles conviennent les déterminations qu'exclut précisément la beauté éternelle, ne possèdent ce qu'elles ont d'existence que par leur participation à cette essence absolument existante, laquelle n'est affectée, ni par leur diversité, ni par leurs changements, ni même par leur anéantissement. C'est donc la forme intelligible du beau, ou, comme nous disons, l'Idée du beau, le Beau qui n'est rien autre chose que cela même<sup>1</sup>. Bien que cette élévation de l'âme jusqu'au Beau intelligible revête l'aspect d'un mystère, elle n'est pas à proprement parler un élan mystique; c'est une sorte de dialectique ascendante, car elle consiste, on l'a vu, à gravir *une série* d'échelons, sur chacun desquels s'opère une unification de la multiplicité déterminée qui caractérise cet échelon (cf. 210 e-211 c), une sorte de rassemblement synoptique (συναγωγή). Il y a donc une remarquable analogie entre la méthode de l'*Érotique* et cette méthode dialectique qui est décrite brièvement dans le *Phédon* (101 d [cf. Notice, p. 111]), plus longuement dans la *République* à la fin du livre VI, puis au début ou vers la fin du livre VII<sup>2</sup>. Le

1. Cf. p. 69 n. 4 et *Phédon*, Notice p. xxv n. 2, p. 1, n. 1.

2. Cette comparaison est examinée avec quelque détail dans ma *Théorie platonicienne de l'Amour*, p. 183-189. On y trouvera aussi, p. 200 sq., un essai, sujet à révision, pour déterminer la nature de la dialectique de l'Amour.

*Phèdre* fournirait également des éléments de comparaison ; dans la Notice qui lui sera consacrée il sera possible de reprendre l'ensemble de la question et de chercher à voir quelle est dans l'idéalisme platonicien la fonction de l'Amour et quelle place y doit être faite à la méthode qui l'utilise.

Dès à présent on peut dégager toutefois quelques idées essentielles. Parti de l'émotion *sensible* la plus profonde et la plus troublante, l'amour, discipliné par la philosophie, intellectualisé par la suite des désindividualisations qu'elle lui prescrit dans des domaines toujours plus riches d'intellectualité, aboutit enfin à l'*Intelligible*. Il l'atteint dans une Idée très haut placée sur l'échelle hiérarchique des essences intelligibles, et l'acte par lequel il l'atteint est un acte de *connaissance intuitive* : ainsi se termine donc le débat sur le savoir qui s'était élevé au début du dialogue entre Socrate et Agathon (cf. 175 e et p. xxx et p. lxxiv). D'autre part, entre les concepts de beau et de bon, le *Banquet* a indiqué une réciprocité (cf. 204 e sq., 205 e sq.). Or, dans l'Idée du beau, les dernières pages du *Philèbe* montreront le premier des aspects, supérieur même au Vrai, que revêt le Bien pour se manifester en une pluralité d'essences intelligibles hiérarchisées. De la sorte on entrevoit la possibilité de compléter et d'élargir l'interprétation des mythes de l'Amour-démon, de l'Amour fils d'Expédient et de Pauvreté (cf. p. lxxviii-lxxx). L'Amour est le fruit de la nature sensible, laquelle n'a droit qu'aux miettes du festin de l'intelligibilité absolue, et de la nature intelligente, qui y a été conviée, mais qui n'a pas su en jouir sobriement et dont l'ivresse a été suivie de l'oubli dans le sommeil. Aussi le véritable amour, synthèse de ces deux contraires, sera-t-il comme un réveil, grâce auquel l'âme se sentira libérée de son union ténébreuse avec le corps sensible, pour se lever vers la lumière des Idées<sup>1</sup>.

c. Et maintenant une question se présente, apparentée à celle que se pose le *Phédon* pour le vrai philosophe (64 a-67 c, 82 c-84 b) : que sera et que vaudra la vie du véritable amoureux, de celui qui aime *sous l'espèce* de la philosophie ou, dirait-on, *sub specie aeterni* ? Cet homme, une fois son amour parvenu à ce qui en est le terme, la contemplation du

1. Provisoirement, sur tout ceci voir, *op. cit.*, en outre des passages déjà indiqués dans la note précédente, les pages 167 sq.

Beau absolu, fera fi des richesses, de la toilette, de l'amour sensuel, de tout ce qui intéresse le corps (cf. *Phédon*, 64 de, 68 bc; et ici p. 71, n. 1). Il contempera cet objet intelligible au moyen de la pensée, pour qui seule il est visible et par un organe qui est de la même nature que l'objet auquel il s'applique. D'où la possibilité d'entrer en contact avec cet objet, de ne faire qu'un avec lui et ainsi, en s'assimilant au réel, d'acquérir la réalité, de devenir en outre capable d'y faire communier d'autres êtres; bref, de substituer une expérience vraie, c'est-à-dire transcendante, à une expérience illusoire, faite d'images et d'apparences (cf. *Phédon*, 79 d). Qu'en adviendra-t-il pour lui? C'est qu'il sera « cher à la divinité », et que seul il peut prétendre à s'immortaliser véritablement (211 d-212 a). — « Le véritable ami du savoir, dit dans le même esprit la *République* (VI, 490 ab), ce sera l'homme qui est né pour la lutte en vue du réel, qui ne s'arrêtera pas sur tous ces objets multiples auxquels l'opinion donne une réalité, mais qui ira de l'avant sans que s'émeusse son effort, sans que *son amour* ait de cesse, jusqu'au moment où, la nature de ce qu'est en elle-même chaque chose, il l'aura saisie au moyen de cet organe de l'âme qui est fait pour se saisir d'un tel objet, et qui est ainsi fait parce qu'il lui est apparenté; s'étant alors rapproché de cet objet, s'étant confondu réellement avec le réel, ayant engendré intelligence et vérité, alors il connaîtra, il vivra, il se nourrira véritablement, et ainsi cesseront pour lui *les douleurs de l'enfance* » (cf. ici 206 e déb.).

Mais la réponse que Platon a faite à la question dont il s'agit nous remet en présence d'une autre question, que déjà nous avons rencontrée sur notre route (p. LXXXVIII). Supposons en effet atteint le terme de l'amour: que devient alors celui-ci? En d'autres termes, la satisfaction, supposée intégrale, de la tendance à s'immortaliser qui constitue l'amour et qui le pousse à engendrer et à enfanter, cette satisfaction ne supprimera-t-elle pas l'amour? C'est ce que donneraient à penser le texte de la *République* que je viens de traduire et surtout un passage du *Phédon* (79 d): quand l'âme, ayant réalisé sa pure essence, est parvenue à entrer en contact avec les purs objets auxquels, dans cet état, elle se retrouve apparentée, leur immutabilité-éternelle lui communique à elle-même une perpétuelle immutabilité. Or la doctrine du *Ban-*

quel est que la génération est l'artifice dont use l'amour pour donner à l'être mortel ce qu'il peut recevoir d'immortalité : c'est lui qui fait tourner la « roue des générations » et son action motrice y demeure immanente. Donc les êtres qui sont en dehors de cette révolution, ou par nature comme les dieux, ou, comme les vrais philosophes, grâce à une vie pure et sainte, grâce à un effort persévérant pour atteindre la pensée qui est *l'objet de leurs amours*<sup>1</sup>, ces êtres semblent, par nature ou en conséquence de leur sainteté, devoir ignorer l'amour ; et de même aussi ceux qui, par un effort discipliné, en auront atteint le terme. D'où vient alors que la divinité de Platon, à la différence de celle d'Aristote ou de Spinoza, connaisse cependant l'amour et l'éprouve à l'égard des hommes (cf. 212 a) que l'amour a soulevés de terre jusqu'à la contemplation de la Beauté éternelle ? — Voici quelle serait peut-être la solution de cette difficulté. Quand l'amour s'évanouit à titre de *tendance* vers ce dont il est encore dépourvu, il subsiste néanmoins, en retour, comme *effusion* bienveillante, comme faveur concédée, comme grâce condescendante. Ce n'est pas à dire qu'il y ait deux amours et qui, au rebours de ce que pensaient Pausanias et Éryximaque, seraient bons tous les deux : une telle dualité contredirait radicalement la théorie exposée, d'après laquelle au contraire la nature de l'amour est unique, tout en synthétisant des opposés. Qu'on se rappelle plutôt l'erreur reprochée par Diotime-Socrate à Socrate-Agathon : il a cru que l'Amour c'était l'aimable, c'est-à-dire l'aimé ; il n'a pas compris que l'amant seul est une image de cet amour dont il est à présent question et qui est aspiration vers ce dont il manque (cf. 204 c). Autrement dit, l'aimable est ce dans quoi se repose l'amour. Si maintenant, pour user du langage équivoque de *l'érotique* commune, celui-là même dont Platon ne se départ guère, nous appelons aimable le bien-aimé, il apparaîtra alors qu'à l'élan qui meut l'amant vers lui doit répondre cet autre amour qui consiste à le payer de bonté, à récompenser par le don gracieux de sa faveur l'hommage que lui rend son effort. Donc ce n'est pas deux amours qu'il faut distinguer, mais bien *les deux sujets* de l'amour, dont l'un aime *pour être aimé*, tandis que l'autre aime *parce qu'il est aimé*. Ainsi, les dieux

1. *Phédon* 63 b c, 64 a sqq., 67 e-68 b, 80 e sq.

chériront l'homme qui, de la bonne manière, aura fait effort pour s'immortaliser ; les Saints, qui vivent sans corps dans les Iles des Bienheureux, chériront leurs pareils d'ici-bas, encore emprisonnés dans les liens de la chair. Enfin une essence éternelle, comme le Beau ou le Bien, qui est un aimable encore plus élevé en dignité, a aussi sa façon d'aimer, qui est sans doute de se laisser participer : ce qui est comme une grâce ou comme une faveur. — Ces considérations n'étaient pas inutiles : elles donnent, on le verra, la clef d'une partie importante de l'éloge de Socrate par Alcibiade.

*Troisième partie*  
(212 c-223 a)

La liaison de la deuxième partie du *Banquet* avec la première découlait du programme même, dont Socrate, peut-on dire, était le dernier « numéro ». Nécessairement, la troisième partie sera donc hors programme : ce qui se manifeste par un brusque et profond changement dans le ton du *mime*. A vrai dire, dans la première partie, l'élément comique a eu déjà sa place, avec Aristophane. Mais à ce comique sans vérité va s'opposer maintenant un comique de vérité (cf. 214 e, 215 a), avec l'éloge de Socrate par Alcibiade ivre. Un grand souffle d'enthousiasme passe à travers les contradictions et le désordre de ce dernier discours, et l'apothéose de Socrate, le vrai philosophe, *par un ivrogne*, de la bouche duquel il ne peut sortir que des vérités (cf. 217 e), fait pendant à l'apothéose de l'Amour vrai *par une prophétesse*, interprète véridique de la divinité. En outre, de même que le discours, au style « agathonien », de Diotime semblait montrer à Agathon ce que peut être une poésie qui ait le ton tragique, sans tomber au verbalisme pur (cf. 223 d et p. VII sq., p. LXXXVI), de même cet éloge de Socrate, en un style « aristophanesque », fera voir à Aristophane ce qu'est la comédie véritable. Au surplus, ainsi que je l'ai déjà noté (p. LVIII), le sort qui est fait par l'arrivée d'Alcibiade à la tentative d'Aristophane pour rappeler sur lui l'attention, est assez significatif des intentions de Platon.

*Alcibiade.*

L'objet du *Banquet*, on l'a vu (p. x sq.), paraît avoir été, pour une part, de disculper Socrate de toute responsabilité dans les fautes d'Alci-

biade et dans les malheurs qui en étaient résultés pour Athènes. Or, quelle est, au moment où se place la scène du *Banquet*, la situation politique d'Alcibiade? Sa popularité est alors à son apogée : il a trente-cinq ans environ, et il est l'enfant gâté de la démocratie, flattée de compter parmi ses politiques un homme d'une naissance aussi haute, si riche, si beau, si élégant ; ses folies ou ses excentricités emplissent la foule d'une admiration amusée. Mais tout proche est le déclin de cette popularité prodigieuse. Alcibiade, en outre de ses ennemis déclarés, a des adversaires sournois. L'affaire de la mutilation des Hermès survient quelques mois après l'époque supposée du banquet d'Agathon et au moment où, péniblement, Alcibiade s'efforce de faire décider l'expédition de Sicile. Soupçonné d'avoir pris part à l'affaire et d'avoir commis encore quelques autres impiétés, il avait en vain demandé à se justifier avant le départ ; mais, à peine était-il arrivé en Sicile, qu'on le rappelait à Athènes. Tandis qu'on l'y condamne à mort, il se réfugie à Sparte, puis en Asie. On sait la suite : ses intrigues et ses trahisons, son rappel en 411, suivi quatre ans plus tard d'un nouveau bannissement, sa mort tragique enfin (404), œuvre commune du gouvernement de Sparte et des oligarques d'Athènes.

Tous ces faits, on le devine par plus d'une allusion voilée, Platon les a présents à l'esprit quand il écrit le *Banquet*. S'il reconnaît sans ambages la grande action que Socrate a exercée sur l'esprit d'Alcibiade, c'est pour déclarer en même temps que ce dernier n'a su voir, dans les leçons du philosophe, qu'un passe-temps, auquel un homme distingué peut se laisser aller, à la fois parce qu'il en espère un avantage pour réussir, et parce qu'il méprise le jugement de la foule (218 d déb. <sup>1</sup>). A ces leçons il a puisé pourtant la honte et le regret de se conduire autrement qu'il ne devrait ; mais, moins soucieux de son honneur que de ses ambitions ou de sa popularité, il est toujours impatient de se dérober à une contrainte intérieure qui le gêne (215 c- 216 c, e sq.). Quand il se plaint d'avoir été, comme par une vipère, mordu au cœur par les discours de la philosophie (217 e sq.), l'idée est la même : ces discours ont enivré l'ivrogne au point de lui faire voir la vie sous un

1. Comparer *Banquet*, 194 b (Agathon) et *Gorgias* 485 a-c (Calliclès), 487 c d.

jour chimérique (218 ab) ! de ne plus le laisser libre d'agir au gré de ses désirs, tellement dominé et subjugué (219 de) que, seule, une rupture violente est capable de le soustraire à cet esclavage et de lui rendre son indépendance ! C'est le contraste perpétuel d'une influence réellement reçue et d'une constante révolte contre cette influence, qui donne à l'éloge qu'Alcibiade va faire de Socrate un caractère ambigu : à la fois réquisitoire contre la philosophie de l'ambition insurgée, et éloge enthousiaste du philosophe (213 d s. *fin.*, 214 e, 216 d, 221 c, 222 a). Au surplus, l'état dans lequel, homme politique en goguette, apparaît Alcibiade, l'impudeur de sa confession (217 a-219 d, 222 c. *déb.*), révèlent assez clairement que, si le langage et l'exemple de Socrate l'ont ému et déconcerté, ils ne l'ont pas conquis ni retenu. — Quand Platon, dans le livre VI de la *République*, après avoir défini le naturel philosophique, a voulu montrer dans quelles conditions il est exposé à se corrompre, il semble bien que son analyse n'est pas purement imaginaire. Des naturels de cette sorte, dit-il, sont rares ; mais ces grandes âmes, comme écrira Descartes, « sont capables des plus grands vices aussi bien que des plus grandes vertus » ; si une mauvaise éducation les a perverties, leur malversation, publique ou privée, sera en proportion de la richesse de leurs dons. Voici donc un homme qui, dès l'enfance, s'est distingué entre ses camarades ; dès qu'il sera en âge, ses concitoyens, tous ceux qui l'approchent, placeront en lui leur confiance et ils feront appel à ses services. Mais, pour mieux mettre plus tard la main sur cette puissance d'avenir, certains s'aplatissent devant lui ; ils le comblent de flatteries anticipées. Comment échapperait-il à cette corruption, surtout si sa patrie est un grand État, s'il a lui-même les avantages de la noblesse [cf. ici 220 e], de la fortune, de la beauté, de la prestance ? Alors il s'emplira d'espérances incroyables, il s'estimera fait pour régir les Grecs et les Barbares<sup>1</sup>, et, sur ces cimes de son ambition, son fol

1. *Alcibiade I* (peut-être authentique), 105 a-c, et *Alcibiade II* (probablement apocryphe), 141 a b, attribuent à Alcibiade le dessein de créer à son profit un grand royaume ; de son côté, Plutarque (*Alcib.* 17) assure que cet empire athénien aurait englobé l'Italie, Carthage, l'Afrique du Nord, le Péloponèse ; la Sicile devait d'autre part constituer pour cet empire une base d'approvisionnement. Cf. Thucydide VI 12, 15.

orgueil sera pris de vertige, il se bourrera de creuses visions. Or, supposons qu'à cet instant il se trouve quelqu'un pour lui faire entendre la vérité, pour lui montrer qu'il perd la tête et qu'il gagnerait à être plus raisonnable dans sa conduite personnelle [cf. ici 216 a]; que cela pourtant n'est possible que si l'on s'asservit à cette tâche. Vraisemblablement de tels avis seraient aussi mal reçus de l'intéressé que de la foule des flatteurs qui exploitent à leur profit sa vanité (494 b-495 b; cf. 491 e, 492 c). Dès qu'avec le *Banquet* on compare cette peinture, il est difficile de ne pas y reconnaître Alcibiade, dont la philosophie espérait faire un politique supérieur à Périclès, et qui, pour s'être affranchi de la philosophie, a perdu sa patrie et lui-même.

*L'éloge de Socrate.* La partie du *Banquet* dans laquelle Alcibiade devient le personnage principal est peut-être ce qu'il y a de plus savoureux dans le dialogue. Mais ce qui demande surtout à y être étudié, c'est l'éloge de Socrate (215 a-223 a). On sait dans quelles circonstances est introduite l'idée de cet éloge. Celui de l'Amour a été prononcé par chacun des convives; le programme initial est épuisé; nouveau convive, Alcibiade n'a pas payé son écot oratoire; il doit s'exécuter; après quoi il imposera un thème à son voisin de droite qui est Socrate, et ainsi de suite. « Si c'est un éloge que vous attendez de moi, répond Alcibiade, impossible! Socrate est si jaloux que, devant lui, il m'est interdit de louer qui que ce soit, ni homme, ni dieu! — Soit, qu'il fasse donc alors l'éloge de Socrate lui-même! » Cet éloge doit-il être envisagé comme l'introduction, dans l'analyse de l'amour, d'un portrait du Socrate *historique*? Ce serait alors un appendice postiche et, en tout cas, un nouveau sujet. La vérité me paraît être plutôt que c'est une transposition concrète du sujet principal<sup>1</sup>: le Socrate auquel Alcibiade rend le tribut qu'on lui doit (217 e, 220 d), c'est la totale image de l'Amour. En outre, l'éloge de Socrate est une illustration de cette idée que l'Amour est philosophe (204 ab); l'analyse des vertus de Socrate, ou du Philosophe, est une réplique à l'analyse sophistique des vertus de l'Amour

1. Ce que, dans l'article cité, Brochard a très bien montré (*Études* p. 85-89).

dans le discours d'Agathon (cf. p. 79 n. 1). Est-ce à dire pourtant qu'il ne faille y chercher rien d'autre qu'une stylisation symbolique? Précisément parce qu'il est en un sens cela même et qu'il fait servir l'image à l'expression d'une vérité profonde (cf. 215 ab et 217 e), il doit aussi contenir plus d'un trait de vérité historique. Au reste, en faisant invoquer par Alcibiade, à cinq reprises, l'assentiment ou le désaveu de Socrate quant à l'exactitude de son langage (214 e, 215 b, 216 a, 217 b, 219 c), Platon a probablement voulu attirer sur ce point notre attention. Parmi ces éléments de vérité, les plus incontestables sont ceux qui concernent la conduite de Socrate à Potidée et à Dèlion (220 d-221 b). Pour le reste, il y aurait lieu, je crois, de faire la part d'un schématisme qui, en simplifiant l'ensemble, accuse avec exagération certains traits, soit pour des besoins de symétrie, soit afin de caractériser plus fortement le portrait du Philosophe idéal (cf. p. cviii, n. 2).

L'éloge de Socrate par Alcibiade est un morceau d'une qualité telle qu'il paraîtra sans doute sacrilège de le soumettre à un examen analytique. Dans son débraillé, il est cependant d'une inspiration parfaitement homogène, et, malgré la verve qui s'y déploie avec une franchise qu'aucun respect humain ne retient (cf. 222 c déb.), il est d'une incomparable richesse de sentiment et de pensée. Aussi doit-on se résigner, non sans répugnance, à le dépouiller de la libre originalité de sa forme, pour essayer de voir quelle est la signification de son contenu, ou, si l'on veut, sa texture philosophique. Car le désordre avoué qui s'y constate (215 a déb.; cf. 221 d fin) n'est pas dû seulement à l'ivresse de celui qui parle; il l'est aussi, notons-le bien, à l'embarras qu'éprouve un esprit rebelle à la philosophie, fût-il même séduit par elle, à en concevoir la nature et la fonction (cf. *Rép.* VI 488 e-489 c), à en démêler les procédés, surtout dans la manière d'être de Socrate, le Philosophe par excellence.

En un très grand nombre d'endroits Platon a insisté sur ce qu'a d'étrange et de déroutant la personnalité de son maître: c'est la fameuse *atopia* (cf. 221 d), le caractère qui fait qu'on ne sait où *loger* un pareil être dans les catégories humaines de l'expérience commune; voilà pourquoi Alcibiade ne peut le comparer qu'à des êtres fabuleux, tels que sont les Silènes ou les Satyres. On reviendra sur cette comparaison; mais dès à présent on peut observer que, si Socrate est comparable à

ces boîtes, dont l'extérieur grotesque ne laisserait pas deviner le précieux contenu (215 ab, 216 e, 221 e sq.), c'est qu'il y a en lui *un secret*. Dans sa personnalité il y a quelque chose d'extraordinaire, un « merveilleux » qui s'impose, mais qu'on ne s'explique pas (213 e déb., 216 e sq., 219 c déb.). Les effets de la morsure de la philosophie (218 ab) sont en outre comparables à l'engourdissement produit par le poisson-torpille du *Ménon* (80 ab) : Alcibiade ne sait plus où il en est (216 c, 219 d) ; la honte qu'il confesse, la honte de cette vaine confession qu'aucun repentir vrai n'a suivie (216 b), expriment justement l'inextricable embarras, l'*aporía*, de son esprit. En Socrate il y a donc un mystère, comme il y en a un dans l'Amour. Ce dernier mystère, Diotime l'a révélé à Socrate (cf. 209 e sq.) ; de même, Alcibiade attend de Socrate la révélation du secret inhérent à sa personnalité (217 a ; cf. 216 e, 222 a). Or, en ce qui concerne Socrate comme pour l'Amour, ce secret est une beauté qui n'a rien de commun avec la beauté physique et qui lui est infiniment supérieure ; cette beauté, Alcibiade l'a aperçue (218 e sq.), mais il ne l'a pas possédée, faute, non pas tant d'instruction, que de méthode et d'application suivie. Comme Agathon (cf. 175 de), il s'est imaginé qu'elle s'acquiert par contact et par *influence*, ou bien encore par *échange* (217 a, 218 e sq.) : il oublie que ce n'est pas la vision des yeux qui permet de la contempler (219 a ; cf. 212 a). Tel serait donc le sens symbolique du long morceau sur la continence de Socrate (217 a - 219 d). A la base peuvent se trouver quelques données authentiques ou quelques légendes accréditées. Mais ce qu'il nous enseigne réellement, c'est, d'un côté, que la chasteté dans l'amour est une des conditions nécessaires pour en atteindre le terme spirituel, et, de l'autre, que le plus sûr moyen de se frustrer de la contemplation de la vraie beauté, c'est de la demander à ces entreprises de conquête dont parlait Pausanias (cf. 182 de) et qu'à son tour décrit Alcibiade, auxquelles sont liées, à titre de moyen prétendu, mais comme fin réelle, des satisfactions purement physiques.

Quant à la raison pour laquelle Socrate est un mystère, c'est que, pareil à l'Amour, il enveloppe dans l'unité de sa nature une synthèse d'opposés. Comme lui (cf. 203 c d), d'abord, il n'est point beau, ni délicat ; il ressemble physiquement à un Silène chauve et barbu ou au satyre Marsyas,

avec son nez épaté et son regard de côté (215 a b, e fin, 221 b ; cf. 216 c). Mais, pas plus que pour l'Amour (cf. 201 b, e sq.), il n'en résulte qu'il doive être laid, puisque tant de jeunes hommes, experts en la matière, sont réellement épris de lui (222 b), puisqu'Alcibiade, ayant discerné en lui une beauté dont la possession serait pour son mérite personnel d'un immense profit (218 d e), poursuit Socrate de ses assiduités. L'indigence est essentielle à l'Amour, il est malpropre, il marche nu-pieds, il s'accommode de conditions de vie rudes et pénibles (cf. 203 d e) ; pareillement, c'est le vêtement du pauvre, le *tribôn*, que porte Socrate, et, dès le début du récit d'Aristodème (174 a), on nous a rappelé qu'il a l'habitude de n'avoir pas de chaussures (cf. 220 b), et même de ne pas se laver <sup>1</sup>. D'autre part, en face de l'indigence, il y a dans l'Amour un infatigable élan vers des acquisitions toujours nouvelles, mais que jamais il ne réussit à conserver (cf. 203 d e). De même Socrate ne fait de la richesse aucun cas (219 e, 216 e), mais rien ne le détourne quand il est en quête d'un enrichissement spirituel, ni la faim, ni la fatigue et le besoin de sommeil, ni le soleil cuisant ou la fraîcheur de la nuit, ni le souci de l'heure et de ce qu'elle exige ; il se recueille alors en lui-même, comme séparé du monde et en extase ; il fait aussi bien son affaire des privations imposées que de l'abondance offerte (220 cd ; cf. 174 d, 175 a-c, d, 176 c). Il y a d'ailleurs une sorte de richesse à la poursuite de laquelle il est sans cesse occupé et toujours à l'affût, c'est la beauté telle qu'il l'entend (213 bc, 222 b ; cf. p. 74, n. 2). L'Amour, il est vrai, semble parfois moribond, mais aussitôt après il revit avec sa première ardeur (cf. 203 e) ; or, dans le discours d'Alcibiade, rien à première vue ne répond à cette notation. Peut-être est-il permis cependant de l'interpréter dans le même

1. Socrate s'est baigné avant le banquet d'Agathon, comme, dans le *Phédon* (115 a), il se lave lui-même avant de mourir, c'est-à-dire dans des circonstances d'exception. Ces indications, qui s'accordent avec Aristophane, *Nuées* 835-837, semblent contredites par l'ablution de Socrate, dans les dernière lignes du dialogue : quelques heures après l'infraction qu'il a faite à ses habitudes, c'est un luxe inexplicable ! Mais il s'agit sans doute d'un simple « débarbouillage », pour se rafraîchir la figure après une nuit blanche, et passée à boire ; il n'y a donc pas de raison de suspecter ἀποψύχμενον, 223 d 11.

sens : Socrate périra sous les haines, mais l'amour, de la jeunesse, duquel il est l'incarnation symbolique, et l'amour qui porte vers lui la jeunesse, revivront dans le fondateur de l'Académie et autour de lui<sup>1</sup>. Ce qui fait enfin que l'Amour est philosophe, c'est qu'il n'est ni radicalement ignorant, ni savant absolument (cf. 204 a b, 203 d fin ; p. LXXXI sq.). Semblablement, l'attitude philosophique de Socrate se caractérise essentiellement par l'« inscience », la conscience de ce qu'il sait ignorer, et ensuite par « l'ironie », admiration simulée à l'égard de ceux qui croient savoir et réellement ne savent pas. Ces deux traits, le second surtout, sont bien marqués dans le discours d'Alcibiade (216 d, 218 d, 221 e sq.) : Socrate y insiste sur le peu qu'il est (219 a ; cf. 175 e), et Alcibiade, sur le sérieux apparent de cette humilité, auquel chacun se laisse prendre (216 e sq.), jusqu'à ce qu'on s'aperçoive que ce sont là moqueries de satire impertinent (215 b, 219 cd, 221 e). Au reste, la *ruse dialectique*, le vieil artifice de la méthode de Zénon d'Élée, qui est un procédé caractéristique du Socrate platonicien, n'a-t-elle pas son équivalent dans les ruses que trame incessamment l'Amour (cf. 203 d, 205 d) ? C'est là, Alcibiade le dit expressément, le sens vrai de l'image des Silènes sculptés : la naïveté d'enfant avec laquelle Socrate affecte d'avoir tout à apprendre, c'est l'enveloppe bouffonne sous laquelle il cache le savoir dont il surabonde (216 de ; cf. 215 a b, 221 de)<sup>2</sup>. Ainsi, cette personnalité, qui est un mystère, est en apparence l'absence même de mystère ; de même, à l'exception peut-être d'Aristophane, aucun des discoureurs de la première partie n'avait aperçu dans l'Amour rien de mystérieux, rien qu'il ne fût en état d'exposer dogmatiquement en vertu de sa compétence spéciale.

1. Comparer *Phédon* 115 b (cf. ici xci sq.). Peut-être aussi cette conciliation dans l'amour de l'épanouissement des énergies de la pensée avec l'engourdissement de la vie a-t-elle son équivalent dans cette idée que, pour le philosophe, la demi-mort dont est faite son existence, sa perpétuelle *mortification*, est justement la condition de la vie la plus intense et la plus vraie ; voir le *Phédon*, en comparant 64 b avec 65 d-66 a, 66 d-67 a.

2. D'un bout à l'autre le *Banquet* est lui-même une œuvre d'ironie : sous sa frivolité apparente il dissimule les plus profondes conceptions ; c'est un Silène sculpté.

Pour exprimer la nature synthétique de l'Amour un mot suffit : il est un « démon ». Or la fonction de ces êtres intermédiaires est de relier l'homme aux dieux : des démons, précèdent rites d'initiation, méthodes divinatoires, formules d'incantation, procédés magiques ; d'autre part l'inventeur, l'homme de génie en quelque ordre d'activité que ce soit, est un être « démonique » (cf. 202 e sq.). Est-il besoin, à ce propos, de rappeler la croyance de Socrate à son Démon ? Une seule allusion pourrait y être découverte dans le *Banquet* (cf. p. 54 n. 1). Mais, quand Alcibiade veut qualifier Socrate, c'est pourtant avec cette même épithète qui a servi à Diotime pour qualifier les hommes sur qui les démons ont mis leur empreinte (219 c déb.). La vérité paraît même être quelque chose de plus profond. Ici, en effet, le Démon semble ne plus se distinguer de celui qu'il inspire, sur lequel ailleurs il veille et qu'il préserve par ses avertissements. Il se confond maintenant avec la personne de Socrate. N'est-il pas remarquable que Platon, à la fin du dialogue (220 c), reprenne dans le portrait de Socrate par Alcibiade, et avec une insistance particulière, une notation qui, indiquée au début (175 b), a pu ne pas retenir suffisamment l'attention : je veux parler de ces extases dans lesquelles Socrate, absorbé par ses méditations, se détache de la vie sensible et corporelle pour entrer en communication par la pensée avec un autre monde ; on le voit tenant à la terre sur laquelle il est tout droit planté, et pourtant il n'est plus de la terre. C'est qu'alors il est lui-même le Démon, le médiateur, trait d'union entre le divin et l'humanité. — En outre, dans le fracas des récriminations d'Alcibiade, on discerne un écho d'une conviction qu'on avait déjà rencontrée chez Agathon (cf. 194 a et p. 38, n. 1) : pour que la beauté d'Alcibiade n'ait pas opéré, c'est sûrement qu'un « sort » lui a été jeté par Socrate ! Enchanteur comparable aux Sirènes (216 a), celui-ci n'a pas besoin de flûte pour produire ses enchantements, puisque c'est assez de sa parole, même pauvrement rapportée : en quoi il est supérieur au Satyre Marsyas, l'émule d'Apollon, et à Olympe, son élève. Mais l'effet que ses enchantements produisent n'est pas pour cela différent, car, provenant, eux aussi, d'une influence surnaturelle, ils mettent pareillement en état de « possession » ; autrement dit, ils provoquent l'*enthousiasme* et manifestent ainsi les hommes

auxquels doivent être appliquées les méthodes de l'initiation : résultat qu'a toujours ignoré l'éloquence des plus brillants orateurs (215 b-d, e sq., 216 c fin; cf. 218 a b). Voilà le sortilège de l'amour, le coup de foudre qui le fait surgir dans une âme (206 d e). Si l'attachement qui le porte vers les jeunes gens est celui qu'il faut (cf. 211 b et p. xci), s'il est conduit par un bon guide, il a, en outre, l'effet d'une incantation telle que, au lieu de créer des illusions et des prestiges, elle les exorcise au contraire (cf. p. lxxx, n. 3) : c'est ainsi que, savante dans les choses d'amour, la prophétesse Diotime a su quels exorcismes écarteront d'Athènes le fléau qui la menace. Elle a initié Socrate à ce progrès réglé qui, par étapes, mène l'amour jusqu'à son terme surnaturel, la Beauté intelligible; à son tour, Socrate saura exorciser la « tentation », à l'épreuve de laquelle, progressivement encore, il est soumis par l'attrait de la beauté sensible, incarnée dans la personne d'Alcibiade (cf. p. 81, n. 1).

La conception de l'amour doit enfin trouver son application pratique dans la conduite même de Socrate et dans son attitude. Or, dans celle-ci, il y a une ambiguïté que le discours d'Alcibiade atteste de la façon la moins détournée et la plus piquante : elle constitue pour lui, comme pour ses pareils, une énigme insoluble. Socrate est en effet, à l'égard des jeunes hommes et d'Alcibiade en particulier, un infatigable poursuivant (213 b-d, 214 d e, 216 d déb., 217 b, 218 c d; cf. 194 d); mais il est, d'autre part, indifférent à leur beauté (216 d e, 219 c d, e), et c'est lui, au contraire, dont la mystérieuse beauté les attire : ainsi il se trouve être véritablement le bien-aimé dont ils sont, eux, les poursuivants (222 c; cf. 213 e déb., 217 c, e, 222 a b<sup>1</sup>). Une telle ambiguïté s'explique pourtant, si l'on se reporte au double aspect que j'ai distingué dans l'amour (cf. p. xcvi sqq.) : en Socrate se retrouve la même dualité. Sous un de ses aspects, il est l'être fécond selon l'âme, qui continuellement et d'une aspiration inépuisable (cf. 210 d) tend à féconder d'autres âmes par sa pensée et par son exemple. Mais, sous un autre aspect, il est l'aimable, c'est-à-dire la beauté spirituelle vers laquelle, confusément et d'un élan que sans cesse brise la

1. Dans certains passages, comme 219 b, 223 a, cette indécision est particulièrement sensible; voir p. 74 n. 4, p. 81 n. 2, p. 90 n. 2.

passion, tendent des âmes bien nées (cf. 218 a), et pourtant faibles et sans constance ; sur celles qui auront, au contraire, réussi à communier avec la sienne dans l'effort éducateur, trouvant en elle l'assistance dont elles ont besoin<sup>1</sup>, sur celles-là il épanchera sa tendresse et sa bienveillante sollicitude. — Ainsi l'éloge de Socrate par Alcibiade apparaît comme le couronnement du *Banquet*. Il est, par rapport à la personne et à la vie de Socrate, ou du Sage surnaturel et surhumain<sup>2</sup>, comme une seconde expression du mythe de l'Amour-démon et de la doctrine philosophique qui y est enveloppée. En même temps il oppose, une fois de plus, les résultats d'une culture bâtarde de l'âme, avec ceux que promet la vraie philosophie aux adhérents de l'Académie platonicienne.

*Épilogue (223 b-d).* Entre l'éloge de l'Amour par Socrate ou par Diotime, et l'éloge de Socrate par Alcibiade, il y a si bien correspondance que Platon a voulu donner à l'un et l'autre éloge une terminaison analogue. A peine la Sagesse avait-elle cessé de parler, nous élevant graduellement des émotions charnelles jusqu'à la pure intelligibilité, que surviennent, avec Alcibiade, l'ivresse et la passion ; mais c'est pour rendre hommage à l'incomparable vertu d'un être sans pareil, le Sage. Or, voici qu'une fois de plus, avec une nouvelle bande de fêtards, la passion vient tout submerger d'une vague plus furieuse encore, où s'engloutit l'activité réfléchie de la pensée ; mais de nouveau, au milieu du lourd sommeil de tous ces ivrognes, s'élève la voix

1. Cf. 212 b et 218 b. De même, dans l'*Érotique* de Pausanias (cf. 184 d c), l'aimé joue le rôle de second et d'assistant pour l'œuvre morale de l'amant. Comparer aussi, dans le discours d'Aristophane, 189 d.

2. C'est une anticipation de la notion du Sage chez les Stoiciens. Cet homme qui n'a jamais froid, qui n'a jamais chaud ; qui est le seul à savoir jeûner et le seul à savoir bien boire ; le seul qui sache aimer la jeunesse et le seul capable de rester chaste dans cet amour ; qui est aussi le seul orateur et le seul général (cf. 221 b), ce n'est plus un homme, et, si ce n'est pas davantage un dieu, c'est du moins, en tant que mixte, un être vraiment exceptionnel, un dieu parmi les hommes, et un homme qui participe à la vie des dieux.

de la Philosophie, dominant tous les aspects, tragiques ou burlesques, de la vie (cf. p. vii sq.). C'est comme si l'Amour, succombant aux épreuves, ressuscitait tout à coup, supérieur aux passions et dans la gloire de la philosophie éternelle.

## IV

## LE BANQUET DE XÉNOPHON ET CELUI DE PLATON

Plusieurs fois déjà l'occasion s'est présentée (cf. p. xi, n. 1, p. xviii, p. xxxiv, n. 3) de toucher à ce gros problème littéraire, sur lequel tant d'encre a coulé : des deux *Banquet*, celui de Platon et celui de Xénophon, lequel est antérieur à l'autre ? Les deux thèses adverses comptent un nombre à peu près égal de partisans, et dans chaque camp se rencontrent des autorités considérables.

Je rappellerai tout d'abord brièvement le sujet et le contenu du *Banquet* de Xénophon. — Le jeune Autolycus vient d'être vainqueur au concours du pancrace. Son amant Callias, le riche protecteur des Sophistes, veut donner un banquet en l'honneur de cette victoire. Il y convie plusieurs amis qu'il a rencontrés, dont Socrate, Antisthène, Charmide, plus sans doute le narrateur, lequel déclare avoir été personnellement témoin de ce qu'il raconte. La beauté du bien-aimé de Callias est si éclatante qu'elle rend muets tous les convives. Heureusement le bouffon Philippe, un vulgaire pique-assiette qui est venu sans avoir été invité, finit par les dérider (ch. 1). Après les libations faites et le péan chanté, l'arrivée d'un impresario syracusain flanqué de sa troupe, le spectacle même qui leur est offert, achèvent de leur rendre la gaité ; ils deviennent même loquaces. Callias ayant parlé de faire apporter des parfums, Socrate se met à disserter sur les parfums ; d'où l'on vient au parfum de la vertu, ce qui appelle la question de savoir si la vertu peut s'enseigner. Un exercice de la danseuse change le cours des idées ; il s'agit maintenant des aptitudes des femmes et de la manière de dresser celles-ci, ce qui amène tout naturellement la conversation sur Xanthippe, la rétive épouse de Socrate, et sert de prétexte à des plaisanteries qui ont un fumet assez accusé de Cynisme, mais ne sont pas d'un goût très délicat. Un autre

exercice, particulièrement périlleux, de la même danseuse donne lieu à une dissertation sur le courage ; puis les évolutions du danseur, à une autre dissertation sur les avantages de l'exercice en général et de la danse en particulier. Là-dessus, le bouffon Philippe se met lui-même à danser ; il se donne tant de mouvement et les convives rient si fort, qu'en fin de compte tout le monde a grand soif, ce qui détourne l'entretien sur le vin, sur ses effets et sur la façon dont on en doit user (ch. 2). Au spectacle s'ajoute maintenant le chant : tout cela réuni, observe alors Charmide, endort les peines et éveille Aphrodite. Occupons-nous plutôt, réplique Socrate, à nous entretenir en discours, et qui soient aussi agréables qu'utiles. Chacun des convives dira donc de quoi il estime pouvoir être fier, et, l'un après l'autre, ils indiquent ainsi sur quel thème ils parleront ; ce dont se flatte Socrate en particulier, c'est d'être un excellent entremetteur (ch. 3). Ainsi, à tour de rôle, ils prononceront l'éloge de leur talent ou de leurs avantages personnels : ce qui donne lieu à des dissertations épisodiques, par exemple sur l'oignon et l'ail à propos des poèmes d'Homère, ou, à propos de la beauté d'un des convives, Critobule, sur la ressemblance de Socrate avec les Silènes des drames satyriques (4, 19). Avec l'éloge par Socrate de la profession d'entremetteur, et même de celle de souteneur, attribuée par lui à Antisthène, le programme des discours est épuisé (ch. 4). On y revient néanmoins, mais cette fois sous la forme d'une controverse entre Critobule et Socrate sur leur beauté respective ; ce qui ramène la comparaison de Socrate avec les Silènes (5, 7), accompagnée du portrait physique bien connu (ch. 5). Un point de sémantique est à ce moment envisagé et discuté. On en oublie le divertissement ; d'où colère du Syracusain, qui en rend Socrate responsable et lui jette à la face quelques-unes des plaisanteries qu'on trouve dans les *Nuées* d'Aristophane (ch. 6). Sur ce, tout le monde crie à la fois ; Socrate, lui, veut que l'on chante en chœur ; ce qui ne l'empêche pas de commencer par chanter tout seul. Puis, de nouveau, il se remet à bavarder à tort et à travers, et il finit par réclamer des tableaux vivants (ch. 7). Pendant que l'impresario s'occupe de les préparer, Socrate, excité, dit-il (8, 24), par le vin, entame un grand discours sur l'Amour, où il est question, entre autres choses, de l'Aphrodite Uranienne et de l'Aphro-

dite Pandémienne (9 sq.), de Pausanias et d'Agathon, et d'une armée faite d'amants et de leurs aimés (32), des coutumes, en matière d'amour, de Thèbes et de l'Élide (34), etc. (ch. 8). La fête se termine par une pantomime, le mariage d'Ariane avec Dionysos : spectacle d'un réalisme assez cru pour exciter chez les assistants une sensualité impatiente de se satisfaire ; ce qui met fin à la réunion, en dispersant les convives (ch. 9).

Par cette analyse on voit suffisamment ce que me paraît être le *Banquet* de Xénophon : une composition très décousue, surchargée de hors-d'œuvre, et d'un goût peu raffiné. Cette impression, qu'une lecture intégrale ne pourrait, je crois, qu'aggraver, on l'éprouve même quand on oublie le *Banquet* de Platon et qu'on s'abstient de mettre en parallèle les deux œuvres. Que d'ailleurs celle de Xénophon soit médiocre, froide, plate et grossière, cela ne compte pas quant à la question de priorité. — Pour démontrer que le premier *Banquet* est celui de Xénophon, on allègue des ressemblances, qui sont en effet très nombreuses, près d'une trentaine<sup>1</sup>. Mais ces ressemblances, accompagnées chacune d'un trait différentiel, ne prouvent absolument rien, et elles peuvent servir aussi bien à une thèse qu'à la thèse contraire. Ici par exemple c'est l'occasion du *Symposion* qui diffère ; ou bien c'est « le genre » de l'éloge qui est autrement utilisé ; thème principal chez Platon, l'Amour est dans Xénophon un thème accessoire ; une même idée, celle de la compétition, est appliquée par le premier au savoir, par le second à la beauté ; ailleurs une opinion que Platon met dans la bouche d'un de ses personnages est rapportée par Xénophon à un autre de ses mêmes personnages ; les deux écrits font place dans la compagnie à un bouffon, Aristophane chez Platon, Philippe chez Xénophon, mais ce dernier fait parler Aristophane par la bouche du Syracusain ; de part et d'autre, il y a un convive qui n'a pas été invité, Philippe chez Xénophon, Aristodème chez Platon. De tout cela on peut, semble-t-il, induire le démarquage, mais aussi bien dans un sens que dans l'autre. De même pour les similitudes d'expressions ou d'images, comme par exemple pour l'image de la morsure au cœur (4, 28),

1. Hug en a dressé le tableau en colonnes parallèles, p. xxviii-xxx. Voir aussi R. G. Bury, p. lxxviii n. 1.

ou pour celle des Gorgones (4, 24), ou enfin pour l'exorde même de Xénophon. Ce n'est pas seulement, y lit-on, dans les choses sérieuses que la conduite des hommes de valeur mérite qu'on en garde mémoire, c'est aussi dans leurs amusements. Or une phrase similaire se trouve (178 a) dans le *Banquet* de Platon, avec une application différente. Si la priorité appartient à Xénophon, on dira que la phrase dont il s'agit exprime bien l'idée qu'il s'est faite de Socrate ; si la priorité appartient au contraire à Platon, on pensera que ledit Xénophon, ayant jugé trop sérieuse l'œuvre de son devancier, a voulu, dans le même cadre légèrement modifié, introduire un badinage de sa façon qui fût, lui aussi, une « composition socratique ». L'une et l'autre hypothèse sont défendables.

De toute manière on retombe sur le problème de l'interprétation à donner aux *Mémorables*. Faut-il y chercher le reflet fidèle, sur le miroir d'une pensée peu pénétrante, de ce que fut réellement Socrate ? Ou doit-on les considérer comme une libre composition qui reflète avant tout, sous le nom de Socrate, les idées et les préoccupations de son auteur ? Dans la deuxième hypothèse, tout ce qu'on y rencontre de vues philosophiques, et qui détonnent sur un fond de plate médiocrité, serait constitué par des emprunts aux dialogues de Platon. Dans la première, ce seraient des formules authentiquement socratiques, dont Xénophon, en les reproduisant, n'a pas vu clairement les dessous, tandis que le génie de Platon, en approfondissant ces mêmes formules, est porté à les enrichir ou à les transposer. Une chose du moins est certaine, c'est que le Socrate de Xénophon, que ce soit celui du *Banquet* ou bien celui des *Mémorables*, est sans doute un brave homme, mais un esprit mesquin et un railleur épais. Sa prodigieuse action sur ses contemporains s'expliquerait donc difficilement, et on comprendrait mal qu'elle eût pu sembler dangereuse à certains d'entre eux, comme Aristophane ou comme ceux qui furent plus directement les artisans de sa perte<sup>1</sup>.

Ainsi, la critique interne semble ne pouvoir conduire à aucun

1. Pour tout ceci et pour la suite, voir mon article de l'*Année philosophique* XXI, 1910, p. 1-47 : *Les « Mémorables » de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate.*

résultat positif. Par malheur la pauvreté de notre information ne permet pas de chercher dans la chronologie une issue à nos incertitudes. — Entre 401, date du départ de Xénophon pour l'expédition de Cyrus, deux ans avant le procès de Socrate, et 387 (ou peut-être un peu plus tôt), époque probable de son établissement dans le domaine de Scillonte en Élide, la vie de Xénophon s'est écoulée entièrement en Asie, puis à Sparte, et de nouveau en Asie auprès d'Agésilas, exception faite d'un bref séjour à Athènes quelques mois après la mort de Socrate. C'est donc une existence peu favorable à la composition littéraire : celle-ci, par conséquent, n'est vraisemblable qu'à partir du moment où, à Scillonte, Xénophon jouit enfin de paisibles loisirs. Ainsi l'historicité de ses écrits socratiques est rendue fort douteuse par l'éloignement de ses souvenirs et, d'un autre côté, par la difficulté de les contrôler, du fait qu'il vit en dehors du milieu athénien. Par contre, il n'y a rien là qui s'oppose à la possibilité pour lui d'avoir connu des compositions socratiques écrites par d'autres, et rien non plus qui empêche de croire qu'il ait écrit son *Banquet* avant celui de Platon, s'il est vrai du moins que notre dialogue ne puisse guère avoir été composé avant 385. Remarquons enfin que l'apparition du pamphlet de Polycrate, si importante pour juger de la structure des *Mémoires* et pour y discerner les retouches ou les additions (cf. p. XI, n. 1), n'a rien à voir dans la question du *Banquet* de Xénophon : celui-ci en effet n'y dit pas un mot d'Alcibiade, ni de ses relations avec Socrate. Cette remarque serait en faveur de la priorité de Xénophon<sup>1</sup>.

En résumé il ne paraît pas possible de prendre parti, sinon pour des motifs tout personnels, d'ordre esthétique ou bien d'ordre psychologique. — Tout d'abord il serait bien étrange qu'un artiste de l'envergure de Platon eût usé, pour composer son *Banquet*, du procédé misérable qui consisterait à transposer ni aisement les données d'un devancier, à substituer le nom du seul Agathon à ceux de Callias et d'Autolyclus, à

1. Ad. Roquette, *De Xenophontis vita* (Progr. Königsberg 1884) date le *Banquet* de 380 environ, après les *Mémoires*, postérieurs eux-mêmes au troisième des écrits socratiques de Xénophon, l'*Économique*, qui serait de 386. Mais ce sont des considérations stylistiques qui l'ont déterminé (cf. mon article déjà cité, p. 22 et n. 1).

remplacer une victoire au pancrace par une victoire théâtrale, à faire dire par Phèdre ce que l'autre attribuait à Pausanias, etc. Cela supposerait une incroyable pauvreté d'invention dramatique. Il n'est pas moins incroyable que Platon ait senti le besoin d'emprunter, en les démarquant avec une maladroite gaucherie, tels motifs, tels exemples, telles images ou telles expressions : ainsi, pour se borner à ce qui a été déjà signalé, de changer une morsure de bête féroce (le désir) sur l'épaule nue qu'a touchée l'épaule pareillement nue du bien-aimé (4,28), en une morsure de vipère (les discours de la philosophie) au cœur ou à l'âme (218 a); de rapporter à l'éloquence *gorgianesque* d'Agathon l'action pétrifiante et *gorgonique* (198 c), que l'autre attribuait à la beauté de Clinias (4,24). Enfin, si l'idée de Socrate faiseur de mariages et l'idée de la maïeutique sont, comme je le crois, proprement platoniciennes et non socratiques (cf. p. LXXXIV sq.), si elles constituent la fiction propre du *Théétète*, il faudrait admettre que ce beau dialogue, et non pas seulement le *Banquet*, dérive du pauvre *Banquet* de Xénophon. Si ces raisons paraissent avoir quelque poids, au moins certaines d'entre elles, la première phrase de ce *Banquet* ne comporte plus qu'un seul sens : l'auteur a voulu refaire dans un autre esprit ce que Platon avait fait avant lui. Sans doute son œuvre est un peu moins ridicule que celle du saint évêque Méthodius (cf. p. XIII n. 3), mais elle procède pourtant d'une semblable conception du pastiche. Mes préférences *personnelles* vont donc à la thèse d'après laquelle le *Banquet* de Platon serait antérieur.

Il y a toutefois dans la thèse en question des difficultés qui ne doivent pas être dissimulées. Tout d'abord, les passages du *Protagoras*, qui ont servi, au début de cette notice (p. xv sq.), à se représenter ce qu'on faisait, en plus du boire, dans un *symposion*, se rapportent au *Banquet* de Xénophon en telle sorte qu'ils en paraissent être une satire, et qu'il est invraisemblable qu'ils aient pu en être l'inspiration. En outre, on admet généralement, ce que j'ai fait, que les répercussions prolongées de l'écrit de Polycrate ont déterminé Platon à introduire dans son dialogue le personnage d'Alcibiade ; on admet d'autre part que Xénophon a écrit, ou tout au moins remanié, ses *Mémorables* en tenant compte de cet écrit ; puisqu'au contraire son *Banquet* semble ignorer totalement l'objet du débat, ne doit-on pas en inférer, comme je l'indiquais

tout à l'heure, que le *Banquet* de Xénophon est antérieur, et à l'écrit de Polycrate, et au *Banquet* de Platon ? — A la vérité, dans l'abîme d'ignorance où nous sommes plongés, plus d'une conjecture est permise. Celles-ci par exemple : Xénophon habite fort loin d'Athènes et dans la campagne ; il peut avoir eu connaissance de l'œuvre de Platon avant d'avoir reçu celle de Polycrate, et ainsi, n'ayant rien compris au rôle que Platon donnait à Alcibiade, avoir pensé que c'était une inutile superfétation : c'est ce que croiront plus tard Louis Le Roy (qui l'a exclu de sa traduction) et même Racine<sup>1</sup>. Peut-être aussi, ayant connu l'un et l'autre écrit dans leur ordre réel, Xénophon n'a-t-il pas aperçu entre eux le rapport que nous établissons maintenant. Il est possible encore que nous nous trompions sur leur relation chronologique. Il existe enfin une dernière hypothèse, et qui a été effectivement soutenue, c'est que le *Banquet* attribué à Xénophon serait un apocryphe. En tout cas, ce qu'il paraît difficile de supposer, c'est que si vraiment, avant le *Banquet* de Platon, il a circulé un autre récit (cf. p. xviii et p. xx), celui qui y est rapporté à Phénix, fils de Philippe, ce récit, malgré la coïncidence de ce dernier nom avec celui du bouffon dans le *Banquet* de Xénophon, puisse être ce dernier ouvrage. Platon dit en effet formellement que la matière du récit de Phénix était une réunion où, entre autres, *Agathon et Alcibiade* se trouvèrent avec Socrate et que l'entretien roula sur l'*Amour*.

En résumé, dans l'état présent de nos connaissances, la question ne semble susceptible d'aucune réponse assurée.

1. Dans la lettre qu'il adressa à Boileau pour lui envoyer la traduction du *Banquet* qu'avait écrite l'abbesse de Fontevault, M<sup>me</sup> de Rochechouart-Mortemart et que celle-ci, qui avait conservé le discours d'Alcibiade, avait prié Racine de revoir. Après avoir entrepris de refaire complètement le travail, il s'arrêta avant le discours d'Éryximaque, résolument décidé d'ailleurs à se décharger de sa mission. A cette occasion, il rédigea un sommaire complet du dialogue (voir l'édition de Paul Mesnard, V 425-432 [notice], 451-474 ; VI 269-272).

## V

ÉTABLISSEMENT DU TEXTE,  
APPARAT CRITIQUE ET TRADUCTION

Les mêmes manuscrits ont été collationnés que pour le *Phédon* (voir ici l'indication des sigles p. cxxii) et dans des conditions identiques<sup>1</sup> (cf. notice du *Phédon*, p. lxxix sq.).

Dans les *Papyri Oxyrhynchi* (Grenfell et Hunt, vol. V, n° 843) se trouvent d'importants fragments d'une copie du *Banquet*, datant vraisemblablement du début du III<sup>e</sup> siècle de notre ère. Certains morceaux sont dans un remarquable état de conservation : c'est ainsi que, exception faite d'une lacune de quatre colonnes (de 213 e 3 à 217 b 2) nous possédons, à partir des mots ἀν ἐνδεῖα, 201 à 1, un texte intégral, quoique parfois assez délabré, du dialogue. La première copie était bourrée de fautes, qui ont été pour la plupart corrigées par un reviseur, souvent au-dessus de la ligne<sup>2</sup>; autant qu'il semble d'après l'écriture et d'après la couleur de l'encre, la revision n'est pas de beaucoup postérieure. Le caractère eclectique du texte permettrait difficilement d'apparenter le papyrus à l'une ou l'autre de nos deux familles de Mss. Il ne porte aucun signe diacritique, ni esprits, ni accents, sauf dans une dizaine de cas à peine, et de la main du reviseur soucieux d'éviter certaines confusions; pas davantage d'*iôta* souscrits ou ascrits. Les mots n'y sont pas séparés<sup>3</sup>. Je n'ai pas eu sous les yeux de photographie du Papyrus, et j'ai suivi la collation de Grenfell-Hunt<sup>4</sup>.

Quant à la tradition indirecte, je n'ai rien à ajouter à ce

1. Il est à remarquer que, pour le *Banquet* comme pour le *Phédon*, Y n'ascrit ni ne souscrit presque jamais l'*iôta*, ce qui dans certains cas ne permet pas d'inférer sa leçon : ainsi 184 c 7.

2. J'ai désigné ces corrections dans l'Apparat par la mention *Oxy*,<sup>2</sup>.

3. De sorte qu'à 205 c 3, 206 b 1, il est impossible de savoir s'il a lu ῥδῥη comme les Mss., ou bien ῥ δ' ῥῖ.

4. Toutes les fois qu'une lacune dans la partie conservée du Papyrus empêche de savoir à quelle variante se rattachait son texte, je l'ai signalé (*lac[una] in Oxy.*).

que j'en ai dit dans la Notice du *Phédon* (p. LXXX sqq.) et je l'ai utilisée de la même manière <sup>1</sup>.

En ce qui concerne l'Apparat critique, une seule différence est à noter : j'y ai signalé d'une façon plus complète quelle position critique a été adoptée par les divers éditeurs à l'égard des points litigieux du texte. Cela était possible parce que les éditions sont peu nombreuses <sup>2</sup>, et cela était

1. Voici, par ordre chronologique, une liste à peu près complète des auteurs ou recueils dans lesquels on trouve des citations, plus ou moins étendues, du *Banquet*, ou des indications utiles à l'établissement du texte. Je n'ai signalé l'édition dont je me suis servi que pour ce dont il n'était pas déjà fait mention à propos du *Phédon* (p. LXXXI n. 1) : ARISTOTE *Politique* (Susemihl, bibl. Teubner) ; PLUTARQUE ; ARISTIDE (Dindorf) ; HERMOGÈNE (Rabe, bibl. Teubner) ; POLLUX (Bekker) ; MAXIME DE TYR (Hobein, *ibid.*) ; AULU-GELLE (Hertz-Hosius, *ibid.*) ; APULÉE (Helm, *ibid.*) ; ATHÉNÉE ; PLOTIN (Bréhier, coll. Budé) ; ORIGÈNE ; CLÉMENT D'ALEXANDRIE ; MÉTHODIUS ; EUSÈBE ; THÉMISTIUS (Dindorf) ; JULIEN (Hertlein, bibl. Teubner ; *Lettres*, Bidez, coll. Budé) ; CYRILLE (Jean Aubert, Paris. 1638) ; SYNÉSIUS (Migne P. G.) ; PRISCIE (Hertz) ; ARISTÈNE (Hercher *Epistol. gr.*, bibl. Didot) ; CALLISTRATE (époque incertaine ; Westermann *ibid.*) ; STOBÉE ; PROCLUS (*in Alcib. I.* Creuzer) ; HERMIAS (Couvreur, bibl. des Hautes-Études, fasc. 133) ; PHOTIUS ; ANON. *περὶ σγῆμάτων* (Spengel *Rhet. gr.* bibl. Teubner) ; ANECDOTA GRAECA (Bekker).

2. Je n'ai fait état constamment que de sept (pour les autres, cf. note suiv.). Ce sont celles de : Hermann, 1871 ; Rettig, 1875 (commentaire, 1876) ; Jahn, revue par Usener, 1875 (la 1<sup>re</sup> éd. de Jahn est de 1864) ; Schanz, 1881 ; Arnold Hug, 1884 (2<sup>e</sup> éd. ; je n'ai pu utiliser la 3<sup>e</sup>, revue par Schöne) ; R. G. Bury, Cambridge 1909 (2<sup>e</sup> éd., 1932) ; Burnet, 1910 (2<sup>e</sup> éd.). *Jahn* se rapporte à l'édition revue par Usener ; les leçons qui appartenaient à la 1<sup>re</sup> éd. sont désignées par *Jahn* <sup>1</sup> ; par le nom d'*Usener*, celles qui viennent de ce savant et qui dans son apparat sont marquées d'un astérisque. — Seule, la seconde partie de l'unité critique, où se trouve la leçon rejetée, indiquera ceux des sept éditeurs ci-dessus nommés qui en sont au contraire partisans. Pour abréger, quand un seul s'oppose à tous les autres, j'ai fait précéder de *excepto*... la mention *edd. omnes*. — En ce qui concerne les particularités orthographiques, je me suis borné à signaler les différences de Schanz et Burnet, soit entre eux, soit de tous deux par rapport à mon texte. — Seules les éditions de Rettig, de Hug et de Bury comportent introduction et commentaire ou notes explicatives. L'édition de Jahn-Usener, tout en étant purement critique, renferme en fait une introduction et une anno-

nécessaire parce que le texte du *Banquet* a été, de la part des philologues, l'objet de beaucoup de soupçons, d'athétèses et de corrections. Ils ont été souvent choqués par une liberté de style qu'ils jugeaient excessive, par des liaisons d'idées où la logique ne leur semblait pas être suffisamment respectée, ou encore par des façons de parler qu'on ne trouve pas ailleurs chez Platon<sup>1</sup>. Nombreuses sont les interpolations qu'ils pensent avoir dépistées, et presque toutes les éditions s'émaillent, avec plus ou moins d'abondance, de crochets droits signalant ces interpolations. Mais il y a deux choses, semble-t-il, qu'ils ont trop souvent oubliées à ce propos, et deux choses dont la signification est à peu près la même. L'une est que les cinq discours de la première partie sont des pastiches ; le discours même de Diotime en est un en quelque mesure, un pastiche de celui d'Agathon (cf. p. LXXXVI). Il s'ensuit, en second lieu, que Platon doit obéir à ce qu'exige la tonalité particulière des divers morceaux qu'il compose avec cette intention : tantôt exposés didactiques, dans les discours, d'ailleurs si différents, de Phèdre, de Pausanias, d'Éryximaque ; tantôt fantaisie débridée et pourtant riche de poésie ou de pensée, avec Aristophane et Alcibiade ; vaticination tragique et lyrique, avec Agathon et avec Diotime. On ne doit donc pas tout juger uniformément, ni d'après une norme empruntée à d'autres dialogues, ou portions de dialogues, dans lesquels ne se rencontrent pas ces exigences particulières<sup>2</sup>. N'y a-t-il pas en outre quelque

tation extrêmement précieuses (les témoignages anciens). — Dern. éd. : Umb. Galli, *Il Simposio con Introduzione e commento*, 1935, XLV-242 p.

1. En outre des éditeurs dont je viens de parler, d'autres savants ont fait du *Banquet* une étude critique, totale ou partielle. Je citerai d'abord les éditeurs dont le travail a servi de base aux éditions subséquentes : Fischer, 1776 ; F. A. Wolf, 1782 ; Rückert, 1829 ; Hommel, 1834 ; Stallbaum, 1852 (3<sup>e</sup>) ; Hirschig et Schneider, qui ont édité le Platon de la collection Didot, 1856 ; Baier, Orelli et Winckelmann à qui est due l'édition de Zürich, 1863 (2<sup>e</sup>) ; Badham, 1866. D'autres critiques ont étudié le texte sans l'éditer : Bast, 1794 ; Cobet ; Madvig ; Sauppe ; Vögelin, 1866 ; Vermehren, 1870 ; Vahlen, 1872 ; Teuffel, 1873/4 ; Rohde, 1881 ; Naber, 1888 ; J. J. Hartmann, 1898 ; H. Richards, *Platonica* 1911 et *Classical Quarterly* 1916 (études désignées par Richards<sup>2</sup>) ; Wilamowitz dans le 2<sup>e</sup> volume de son *Platon*<sup>2</sup>, 1920, etc.

2. Voir les remarques très justes de R. G. Bury dans son Intro-

présomption à imposer à Platon telle façon d'exprimer sa pensée, sous prétexte qu'on n'aurait pas soi-même écrit comme il l'a fait ? Dans plusieurs cas d'ailleurs, pour rendre le texte entièrement intelligible, et pour éviter de le réécrire en quelque sorte, il suffit d'une légère correction ou d'un changement dans la ponctuation traditionnelle<sup>1</sup>. Parfois même le besoin d'améliorer un texte soi-disant corrompu vient seulement de ce qu'on ne l'a pas compris<sup>2</sup>. Aussi le texte que je présente est-il très conservateur. Comme dans mon édition du *Phédon*, j'ai introduit directement dans le texte imprimé les rares modifications<sup>3</sup> que je me suis permises ; on trouvera dans l'Apparat à cet endroit le texte de la tradition et les conjectures de mes devanciers.

A ce que j'ai dit dans la Notice du *Phédon* (p. LXXXV) sur les règles d'orthographe, j'ajouterai seulement deux remarques. Contrairement à ce que j'ai fait alors (60 d 9, 63 e 5), au lieu d'adopter, pour la première personne du singulier du plus-que-parfait, la désinence -ειν, qui est celle des Mss., j'ai tenu compte de ce que nous apprend Panétius sur cette forme dans la langue de Platon : ex. 193 e 4 ξυνήδη (cf. la référence dans l'Apparat). En ce qui concerne l'augment des verbes commençant par εϋ, j'écris avec les Mss. καθηϋδον

duction, p. LXX. — Comme exemples d'athétèses peu justifiées, j'o citerai seulement 180 e 3 et 206 c 5.

1. Exemples : 176 b 7 ou 212 e 8.

2. Le passage de 175 b 6 sq. en fournit un exemple tout à fait significatif ; voir p. 6 n. 1.

3. Changements de la ponctuation : 175 d 5, 178 a 3, 189 e 6 (cf. p. 30, n. 2), 195 a 8 ; cf. aussi, ici même, les renvois de la n. 2 ; — suppression d'un accent, qui change en adjectif indéfini un article, 212 c 6 (correction suggérée par P. Mazon) ; — deux éliminations sans importance : 210 b 8, devant συμπαρόν le καὶ ἐάν ou καὶ ἄν des Mss. redouble vraisemblablement le καὶ ἐάν qui précède ; 217 d 5, ἀεὶ devant πόρω, qui n'est ni dans les Mss. ni dans le Papyrus, est tout à fait superflu ; — deux transpositions : 182 b 1, cf. p. 17, n. 1 ; 203 e 3, cf. p. 55, n. 3 ; — deux conjectures, dont je ne suis pas l'auteur : l'une à 212 e 8, l'autre (Hug, p. 132, l'attribue à Ludw. Schmidt, in Pädagog. Archiv. XXI, p. 133), sur un mot controversé, 220 c 8 ; cf. p. 86 n. 3 (la première des raisons données dans cette note contre le texte traditionnel subsisterait, même si des informations plus complètes devaient un jour nous apprendre qu'à Potidée l'armée athénienne comprenait en effet un contingent ionien).

(219 d 1, 220 d 2), *καθηῦθεν* 217 b 8 ; mais par contre, avec eux encore, *εὔρεν* 223 a 8, *ἀνεῦρεν* 197 b 1 ; avec eux encore et avec le Papyrus, *εὐπόρουν* 219 e 1 ; avec TW, le Papyrus et Eusèbe, *εὔδεν* 203 b 7.

Les difficultés que les critiques ont trouvées dans le texte coïncident souvent avec celles auxquelles se heurte le traducteur. Il doit rendre sensibles ces différences de tonalité et de style dont je parlais tout à l'heure, et qui font de chaque discours une individualité littéraire vraiment distincte. Il doit, tout en suivant avec souplesse le mouvement de la phrase, garder au détail de l'expression sa valeur précise, sans pourtant la forcer. Il voudrait être familier, sans tomber par là dans la trivialité<sup>1</sup>, et, en conservant à ce qu'il traduit la grâce de l'ironie ou la noblesse simple du ton, donner enfin à son français une saveur qui, de loin, pût rappeler un peu l'atticisme. Plus d'une fois il se trouve en face, ou bien de termes grecs qu'il est forcé d'explicitier pour rendre intelligible en français la suite des idées, ou bien de plaisanteries qui sont intraduisibles, et dont pourtant il ne veut pas laisser perdre tout le sel. C'est assez d'avoir énoncé ces difficultés de la tâche ; et l'on croira sans peine que, mieux que personne, je sens bien que je n'en ai point triomphé. Comme pour le *Phédon*, mon effort a été, heureusement, secondé par l'amitié dévouée de mon collègue Émile Bourguet ; pour me guider dans l'établissement du texte et dans la traduction, il a bien voulu délaissier les travaux importants qu'il avait en cours, ou se priver de loisirs nécessaires. Je ne saurais, dans chaque cas, dire tout ce que je dois à ses conseils, à ses critiques, à toutes les discussions dans lesquelles, sur les passages les plus épineux, nous avons échangé nos vues. Je le remercie donc, et de tout cœur,

1. Dans cet ordre d'idées ai-je besoin de m'excuser d'avoir traduit *ἄνδρες*, au vocatif, par *Messieurs* ? M. Bourguet, tout en estimant juste cette traduction dans les cas dont il s'agissait, m'a signalé que Voltaire l'avait raillée chez Turreil, traducteur de Démosthène, comme étant une familiarité réservée « pour le bas comique » (*Conseils à un journaliste*, chapitre *Sur les langues*, dans les *Mélanges littéraires*, éd. P. Dupont, 1826, XLVI, p. 241). Il m'a semblé que, par rapport à cette réunion, de laquelle est bannie toute solennité, mais qui pourtant n'assemble pas, tant s'en faut, que des amis intimes, le terme n'était nullement déplacé.

d'avoir si généreusement mis au service de mon travail sa profonde connaissance de la langue et le sentiment si délicat et si précis qu'il a de l'art de Platon comme du tour de sa pensée<sup>1</sup>.

Un mot seulement, pour terminer, sur l'annotation. Ainsi que dans la Notice, je m'y suis efforcé uniquement de rendre aussi claire que possible la liaison des idées, de faire comprendre le motif des divergences que mon interprétation peut présenter par rapport à d'autres<sup>2</sup>; de montrer quels problèmes, philosophiques ou historiques, se posent à propos de tel ou tel passage du *Banquet*; de fournir enfin à tout lecteur les éclaircissements nécessaires.

1. J'ai utilisé principalement : la traduction allemande qu'Ed. Zeller a donnée du *Banquet* (Marburg, 1857); — une traduction anglaise, incomplète, parfois inexacte, mais souvent très fine, du poète Shelley; il l'écrivit en huit jours au mois de juillet 1818 (il avait vingt-six ans); il était alors en Italie et déjà fort malade; en la composant il se proposait d'initier sa jeune femme au culte fervent qu'il avait pour Platon; — enfin l'excellente traduction française de E. Chambry (Paris, Garnier frères, 1919). M. Mario Meunier a donné aussi une traduction française, 3<sup>e</sup> éd., Paris, Payot, 1922. Je ne signale que pour mémoire les vieilles traductions françaises de Louis Le Roy, 1559, de Madame de Rochechouart (cf. p. xcv n. 1). Quant aux traductions qui, dans les diverses langues de l'Europe, appartiennent à des collections complètes de l'œuvre de Platon, il est inutile de les mentionner. — Il est impossible de donner ici une bibliographie de la littérature relative au *Banquet* (consulter le *Grundriss der Gesch. d. Philosophie* I, de Ueberweg-Prächter, 11<sup>e</sup> éd.). En outre des études que j'ai indiquées chemin faisant, je signalerai seulement, dans le travail si intéressant de A. Diès, *La transposition platonicienne* (Annales de Louvain III, 1914; réimpr. dans *Autour de Platon*, 1927, p. 400 sqq.), la section sur *La transposition de l'Érotisme...* (p. 432 sqq.); et le livre de Rolf Lagerborg, *Die platonische Liebe* (Leipzig, 1926), dont les notes renvoient à un très grand nombre d'autres études sur la question et fournissent maint élément de comparaison.

2. C'est avec une intention analogue que j'ai parfois cru devoir transcrire les mots grecs en caractères latins.

---



## SIGLES

---

B = cod. Bodleianus 39.

T = cod. Venetus, app. class. 4, n° 1.

W = cod. Vindobonensis 54, suppl. philos. gr. 7.

Y = cod. Vindobonensis 21.

Oxy. = Papyrus Oxyrhynchus n° 843.

Sur la tradition manuscrite, le Papyrus, la tradition indirecte, voir Notice p. cxvi sq.

Sur quelques abréviations employées dans l'Apparat, voir p. cxvi n. 2 et p. cxvii n. 2.

# LE BANQUET

[ou *De l'Amour* ; genre moral.]

---

APOLLODORE. UN DE SES AMIS

172

*Introduction.*  
*La source du récit:*  
*Aristodème.*

APOLLODORE<sup>1</sup>. — J'ai le sentiment d'être, sur le sujet dont vous êtes curieux<sup>2</sup>, tout à fait bien préparé. L'autre jour en effet je me trouvais à monter vers la ville, venant de chez moi, à Phalère, lorsqu'un de mes familiers, par derrière, me reconnut et se mit de loin à m'appeler, donnant en même temps un tour plaisant<sup>3</sup> à son appel : « Holà ! citoyen de Phalère, disait-il, le nommé Apollodore ! tu ne m'attends pas ? » Et moi, je me suis arrêté pour l'attendre. Alors, lui, de me dire : « Apollodore, vrai, j'étais à l'instant en train de te chercher : je voulais une information complète sur la réunion d'Agathon, de Socrate, d'Alcibiade, de tous ceux encore qui, à leurs côtés, furent cette fois les commensaux du souper, et concernant ce que disaient les discours d'amour qu'on y tint. Quelqu'un d'autre en effet m'en a fait un récit, pour avoir entendu Phénix, le fils de Philippe ; et il m'a dit que tu étais au courant toi aussi. Mais ce n'était pas cela, et il n'était pas à même de rien dire de précis. Aussi est-ce de toi que j'attends ce récit : personne

1. C'est ce zéléateur passionné, qu'on voit dans le *Phédon* (59 ab, 117 d) plus violemment bouleversé qu'aucun autre des disciples par la fin prochaine de Socrate. Cf. *Phédon*, p. 3, n. 1 début et, ici, Notice p. viii et p. 3, n. 2.

2. Bien que Platon n'en fasse parler qu'un seul, il y a là plusieurs autres amis d'Apollodore ; voir en particulier 173 cd ; cf. Notice p. xix, n. 1.

3. La plaisanterie réside probablement dans la solennité de la

# ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ

[ἢ περὶ ἔρωτος· ἠθικός.]

## ΑΠΟΛΛΟΔΩΡΟΣ ΕΤΑΙΡΟΣ

ΑΠΟΛΛΟΔΩΡΟΣ. Δοκῶ μοι περὶ ὧν πυθάνεσθε οὐκ 172  
ἀμελέτητος εἶναι. Καὶ γὰρ ἐτύγχανον πρόφην εἰς ἄστου  
οἴκοθεν ἀνιῶν Φαληρόθεν· τῶν οὖν γνωρίμων τις ὄπισθεν  
κατιδὼν με πόρρωθεν ἐκάλεσε καί, παίζων ἄμα τῆ κλήσει·  
« ὦ Φαληρεύς, ἔφη, οὗτος Ἀπολλόδωρος, οὐ περι-  
μένεις; » Κἀγὼ ἐπιστάς περιέμεινα. Καὶ ὅς· « Ἀπολ-  
λόδωρε, ἔφη, καὶ μὴν καὶ ἔναγχός σε ἐζήτουν, βουλόμενος  
διαπυθέσθαι τὴν Ἀγάθωνος συνουσίαν καὶ Σωκράτους καὶ  
Ἀλκιβιάδου καὶ τῶν ἄλλων τῶν τότε ἐν τῷ συνδείπνῳ b  
παραγενομένων, περὶ τῶν ἐρωτικῶν λόγων τίνες ἦσαν.  
Ἄλλος γὰρ τίς μοι διηγείτο, ἀκηκῶς Φοῖνικος τοῦ  
Φιλίππου· ἔφη δὲ καὶ σέ εἰδέναι. Ἄλλὰ γὰρ οὐδὲν εἶχε  
σαφές λέγειν· σὺ οὖν μοι διήγησαι, δικαιοτάτος γὰρ εἶ

ΤΙΤΟΥΛΟΣ : περὶ ἀγαθοῦ B<sup>2</sup> i. m. et Diog. La. III, 58 π. ἀγ. ἢ περὶ  
ἔρωτος Υ.

172 a i οὐκ : νῦν οὐκ Method. Conv. uirg. i || 3 Φαληρόθεν : del.  
Naber || 5 ὦ Y ὁ Ald. || Ἀπολλόδωρος : secl. Badham || οὐ : οὐ  
σὺ Sauppe Schanz || περιμένεις : -μένεις B -μενεῖς Ald. et exc. Burnet  
edd. omnes || 6 Ἀπολλόδωρε : ὦ Ἀπ. Hirschig Schanz || 7 καὶ μὴν  
καὶ : x. μ. Υ καὶ γὰρ Method. || 8 συνουσίαν (et Method.) : ξυν. TW  
|| b i ἐν τῷ συνδείπνῳ : secl. Baier || συνδείπνῳ (et Method.) :  
-δειπνεῖν TW<sup>2</sup> (ειν s. u.) || 3 διηγείτο : -εῖται Υ.

n'a plus de droits à rapporter les propos de ton ami ! Et tout d'abord, dis-moi, ajouta-t-il, est-ce que toi, tu assistais ou non à cette réunion ? — Il m'a tout à fait l'air, dis-je à mon  
 c tour, de ne t'avoir rien raconté de précis, ton narrateur ! Autrement jugerais-tu l'époque où eut lieu cette réunion, sur laquelle tu m'interroges, assez récente pour que j'aie pu y assister moi aussi ? — Ma foi, oui ! je le pensais. — Où prends-tu cela, Glaucon<sup>1</sup> ? repartis-je. Ne sais-tu pas que voilà nombre d'années qu'Agathon est absent d'ici, et que pour ma part, depuis que je fréquente assidûment Socrate, depuis que j'ai à cœur de connaître chaque jour ce qu'il aura dit ou fait, il ne s'est pas encore écoulé trois ans ?  
 173 Jusqu'alors, je vaguais de-ci de-là, à l'aventure : je croyais être bon à quelque chose, et j'étais plus misérable que personne ; autant que toi à cette heure, toi qui t'imagines que n'importe quelle occupation est préférable à la philosophie ! » Et lui : « Ne te moque pas ! dit-il. Apprends-moi plutôt quand eut lieu cette réunion. — Quand nous étions encore enfants, lui répondis-je, au temps où sa première tragédie valut à Agathon la victoire, et le lendemain du jour où il avait offert son sacrifice de victoire en compagnie de ses choreutes<sup>2</sup>. — Dans ce cas, répliqua-t-il, la chose est fort ancienne, à ce qu'il semble ! Mais alors qui te l'a racontée ? Est-ce Socrate en personne ? — Oh ! non, par Zeus ! repartis-je, mais celui-là même qui la raconta à Phénix : c'était  
 b un certain Aristodème<sup>3</sup>, du même Kydathénéon, un petit homme qui était toujours nu-pieds. Il avait assisté, lui, à la réunion, en amoureux de Socrate qu'il était et, si je ne me trompe, un des plus fervents parmi ceux de l'époque. Non pourtant que depuis je n'aie posé quelques questions à Socrate lui-même sur ce que je tenais du personnage en question ; et il convenait que tout était bien comme celui-ci me l'avait raconté. — Eh quoi ! dit-il, ce récit, ne me le

formule, avec désignation *nominative* de la personne et mention de son *dème* (cf. *Gorgias* 495 d) ; c'est une formule tout à fait officielle de *citation*, usitée en justice ou dans les cérémonies.

1. Tant d'ignorance se mêle à la curiosité de ce Glaucon, que difficilement on chercherait sous son nom le frère de Platon (cf. *Rép.* et *Parmén.* début), ou son grand oncle, le père de Charmide.

2. Le poète couronné les associe à son *action de grâces*.

3. Autre disciple fanatique ; en ne portant pas de souliers, il veut

τοὺς τοῦ ἐταίρου λόγους ἀπαγγέλλειν. Πρότερον δέ μοι,  
 ἦ δ' ὅς, εἶπέ· σὺ αὐτὸς παρεγένου τῆ συνουσίᾳ ταύτῃ ἦ  
 οὐ; » Κἀγὼ εἶπον ὅτι· « Παντάπασιν ἕοικέ σοι οὐδὲν  
 διηγείσθαι σαφές ὁ διηγούμενος, εἰ νεωστὶ ἤγει τὴν συνου- c  
 σίαν γεγυμέναι ταύτην ἦν ἐρωτᾶς, ὥστε καὶ ἐμὲ παρα-  
 γενέσθαι. — Ἐγώ γε δὴ. — Πόθεν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Γλαύκων;  
 οὐκ οἶσθ' ὅτι πολλῶν ἐτῶν Ἀγάθων ἐνθάδε οὐκ ἐπιδεδή-  
 μηκεν, ἀφ' οὗ δ' ἐγὼ Σωκράτει συνδιατρίβω καὶ ἐπιμελὲς  
 πεποίημαι ἐκάστης ἡμέρας εἰδέναι ὃ τι ἂν λέγῃ ἢ πράττῃ,  
 οὐδέπω τρία ἔτη ἐστίν; Πρὸ τοῦ δὲ περιτρέχων ὅπη 173  
 τύχοιμι καὶ οἰόμενος τί ποιεῖν, ἀθλιώτερος ἢ ὄτουοῦν, οὐχ  
 ἦττον ἢ σὺ νῦν, οἰόμενος δεῖν πάντα μᾶλλον πράττειν ἢ  
 φιλοσοφεῖν. » Καὶ ὅς· « Μὴ σκῶπτ', ἔφη, ἀλλ' εἶπέ μοι  
 πότε ἐγένετο ἡ συνουσία αὕτη. » Κἀγὼ εἶπον ὅτι· « Παιδῶν  
 ὄντων ἡμῶν ἔτι, ὅτε τῆ πρώτῃ τραγῳδίᾳ ἐνίκησεν Ἀγάθων,  
 τῆ ὑστεραία ἦ ἢ τὰ ἐπινίκια ἔθυεν αὐτὸς τε καὶ οἱ  
 χορευταί. — Πάνυ, ἔφη, ἄρα πάλαι, ὡς ἕοικεν. Ἀλλὰ τίς  
 σοι διηγείτο; ἦ αὐτὸς Σωκράτης; — Οὐ μὰ τὸν Δία, ἦν  
 δ' ἐγώ, ἀλλ' ὅσπερ Φοῖνικι· Ἀριστόδημος ἦν τις, Κυδαθη- b  
 ναιεύς, σμικρὸς, ἀνυπόδητος ἀεὶ. Παρεγεγόνει δ' ἐν τῇ  
 συνουσίᾳ, Σωκράτους ἐραστής ὢν ἐν τοῖς μάλιστα τῶν  
 τότε, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ. Οὐ μέντοι ἀλλὰ καὶ Σωκράτη γε ἔνια  
 ἦδη ἀνηρόμην ὢν ἐκείνου ἤκουσα, καὶ μοι ὠμολόγει καθάπερ  
 ἐκεῖνος διηγείτο. — Τί οὖν, ἔφη, οὐ διηγῆσω μοι; Πάντως

b 8 οὐδὲν: οὐθὲν BY || c 1 ἤγει (et Athen.): -ἦ W Burnet || 2 καὶ  
 ἐμὲ: κάμῃ Athen. Schanz || 3 ἔγώ γε δὴ (personae dist. BY): ἐγὼ  
 γάρ, ἔφη Athen. ἔγωγ' ἔφη Badham Iahn Schanz ἐγὼ γε δὴ, ἔφη  
 Burnet Bury || 4 ἐνθάδε: om. Athen. secl. Iahn || 7 ἐστίν;: -τί  
 BWY interrogationis signum post ἐπιδεδήμεκεν 4 Schanz et pleriq. ||  
 173 a 1 τί: τις Y || 2 νῦν: νῦν TW || 5 πρώτῃ: om. Athen. τὸ  
 πρώτον coni. Usener || 6 ἦ ἢ τὰ: ἦ ἢ om. Priscian. ἦ τὰ BY Hermann  
 Iahn Rettig Hug Bury ἦ τὰ Schanz || 7 ἄρα: ἄρα B || τίς: τί TW ||  
 8 ἦ: ἦ TWY Schanz Burnet || b 1 ἀλλ' ὅσπερ: ἄλλοσπερ BTY ||  
 2 ἀνυπόδητος: -δετος Y || ἀεί: αἰ. TW || παρεγεγόνει (edd. pleriq.):  
 παραγ. codd. || 4 καί: om. T || 6 διηγῆσω: -ση W διηγῆσθαι uulg.

feras-tu pas ? Aussi bien le chemin qui mène à la ville est-il fait exprès pour des conversations entre promeneurs<sup>1</sup>. »

c Voilà comment, tout en marchant, nous devisions ensemble de ces choses ; si bien que (c'est ce que je disais en commençant) je suis à leur sujet tout à fait bien préparé ; étant dès lors admis que je vous doive, à vous aussi, ce récit, c'est forcé : il faut que je m'exécute ! J'ajouterai qu'en effet il y a pour moi d'ailleurs à parler moi-même de philosophie aussi bien qu'à en entendre parler par d'autres, et abstraction faite de l'utilité que j'y crois trouver, une incomparable jouissance ! Il est au contraire d'autres propos, les vôtres surtout, ceux des gens riches et des hommes d'affaires, qui à moi me pèsent lourdement ; et je vous prends en pitié, vous mes compagnons, de vous imaginer être bons à quelque chose, tandis que vous n'êtes bons à rien ! Et peut-être à votre tour d me tenez-vous pour infortuné, et, je le crois, vous croyez être dans le vrai ; mais moi, en ce qui vous concerne je ne le crois pas : je le sais, et très bien !

L'AMI. — Tu es toujours le même, Apollodore : toujours tu dis du mal de toi-même comme des autres ; et j'ai idée que pour toi tous les hommes sont absolument misérables, à l'exception de Socrate ; tous, à commencer par toi en personne ! D'où, alors, a bien pu te venir le surnom de « tendre<sup>2</sup> », que tu portes ? Ma foi ! je n'en sais rien ; car en tes propos telle est toujours ton humeur sauvage, envers toi-même et envers les autres, à l'exception de Socrate !

e APOLLODORE. — Vraiment oui, mon très cher ! Et c'est évidemment de penser de la sorte, sur mon propre compte comme sur le vôtre, qui fait de moi un fou, un homme qui a perdu le sens ?

L'AMI. — Il ne vaut pas la peine, Apollodore, de nous quereller là-dessus à présent ! Tu sais ce que nous t'avons demandé : ne te dérobe pas ; raconte-nous plutôt quels discours furent tenus !

APOLLODORE. — Eh bien ! voici quels furent, à peu près, les discours en question... Mais il vaut mieux, en prenant du

ressembler à Socrate. Platon ne le mentionne que dans le *Banquet*.

1. De Phalère (port d'Athènes au S. du Pirée) à la ville, la route, que bordait un mur de défense, faisait moins d'une lieue.

2. Je ne vois aucune raison de changer le texte (*manicos*, fou, pour

δὲ ἡ ὁδὸς ἢ εἰς ἄστὺ ἐπιτηδεῖα πορευομένοις καὶ λέγειν καὶ ἀκούειν. »

Οὕτω δὴ ἰόντες ἅμα τοὺς λόγους περὶ αὐτῶν ἐποιοῦμεθα, ὥστε, ὅπερ ἀρχόμενος εἶπον, οὐκ ἀμελετήτως ἔχω· c  
εἰ οὖν δεῖ καὶ ὑμῖν διηγήσασθαι, ταῦτα χρῆ ποιεῖν. Καὶ γὰρ ἔγωγε καὶ ἄλλως, ὅταν μὲν τινὰς περὶ φιλοσοφίας λόγους ἢ αὐτὸς ποιῶμαι ἢ ἄλλων ἀκούω, χωρὶς τοῦ οἴεσθαι ὠφελεῖσθαι, ὑπερφυῶς ὡς χαίρω· ὅταν δὲ ἄλλους τινὰς, ἄλλως τε καὶ τοὺς ὑμετέρους τοὺς τῶν πλουσίων καὶ χρηματιστικῶν, αὐτὸς τε ἄχθομαι ὑμᾶς τε τοὺς ἑταίρους ἔλεω, ὅτι οἴεσθε τι ποιεῖν οὐδὲν ποιούντες. Καὶ ἴσως αὖ ὑμεῖς ἐμὲ ἠγείσθε κακοδαίμονα εἶναι, καὶ οἶομαι ὑμᾶς d  
ἀληθῆ οἴεσθαι· ἐγὼ μὲντοι ὑμᾶς οὐκ οἶομαι, ἀλλ' εὖ οἶδα.

ΕΤΑΙ. Ἄει ὁμοῖος εἶ, ὦ Ἀπολλόδωρε· αἰεὶ γὰρ σαυτὸν τε κακηγορεῖς καὶ τοὺς ἄλλους, καὶ δοκεῖς μοι ἀτεχνῶς πάντας ἀθλίους ἠγείσθαι πλὴν Σωκράτους, ἀπὸ σαυτοῦ ἀρξάμενος. Καὶ ὁπόθεν ποτὲ ταύτην τὴν ἐπωνυμίαν ἔλαβες τὸ μαλακὸς καλεῖσθαι, οὐκ οἶδα ἔγωγε· ἐν μὲν γὰρ τοῖς λόγοις αἰεὶ τοιοῦτος εἶ, σαυτῷ τε καὶ τοῖς ἄλλοις ἀγριαίνεις πλὴν Σωκράτους.

ΑΠΟΛ. ὦ φίλτατε, καὶ δηλὸν γε δὴ ὅτι οὕτω δια- θ  
νοοῦμενος, καὶ περὶ ἑμαυτοῦ καὶ περὶ ὑμῶν, μαίνομαι καὶ παραπαίω ;

ΕΤΑΙ. Οὐκ ἄξιον περὶ τούτων, Ἀπολλόδωρε, νῦν ἐρίζειν. Ἄλλ' ὅπερ ἐδεόμεθά σου, μὴ ἄλλως ποιήσης, ἀλλὰ διηγήσαι τίνες ἦσαν οἱ λόγοι.

ΑΠΟΛ. Ἦσαν τοίνυν ἐκεῖνοι τοιοῖδε τινές... Μᾶλλον δ'

b 7 δὲ : om. Paris. 1810 γε Usener γὰρ Susemihl || ἡ ὁδὸς ἢ εἰς : ἡ ὁδ. εἰς W<sup>2</sup> (em.) ἢ δ' ὁ ; W ut uid. || c 2 δεῖ : δοκεῖ Hirschig || ταῦτα : ταῦτὰ TW ταῦτα Y post τ. cum uett. dist. Hug || δ οἴεσθε τι : -σθε τι B -σθῆ τι B<sup>2</sup> -σθαί τι W || d 1 ἐμὲ ἠγείσθε : ἠγ. ἐμὲ W ἐμὲ -σθα : BT || 3 αἰεὶ ambo : αἰ. ETY || 7 μαλακὸς : μανικὸς T<sup>2</sup>W<sup>2</sup> (vi s. u.) exc. Burnet edd. omnes || μὲν γὰρ : μὲν γε Badham Rettig Schanz μέντ' ἄρα Madvig || 8 αἰεὶ : αἰ. BTY || σαυτῷ : σε. Y || θ 4 Απολλόδωρος : ὦ Ἀ. Bekker Schanz || 6 τίνες : -ας W.

174 commencement le récit même d'Aristodème, essayer à mon tour de le refaire à votre intention.

*Prologue.*  
Socrate au banquet  
d'Agathon.

Voici son histoire. « J'avais rencontré Socrate, bien lavé, des sandales aux pieds, choses qui ne lui étaient pas ordinaires. Je lui demandai où il allait, pour s'être fait si beau. " Souper chez Agathon ! me répondit-il. Hier en effet, à la cérémonie de sa victoire, je lui ai brûlé la politesse par crainte de la foule. Mais j'ai accepté pour aujourd'hui d'être son hôte ; d'où ces embellissements de ma toilette : il faut être beau quand on se rend auprès d'un beau garçon ! Dis donc, ajouta-t-il, que penserais-tu, **b** toi, de venir sans invitation à ce souper ? " Je répondis (ainsi parlait Aristodème) que je ferais comme il me dirait. " Eh bien ! alors, suis-moi, dit-il ; et nous aurons ainsi trouvé moyen de faire mentir, en le modifiant, le proverbe qui veut, comme on sait, qu'aux festins d'Agathon — non ! des gens de bien — ceux qui sont aussi gens de bien aillent de leur propre mouvement<sup>1</sup> ! Il est vrai qu'Homère risque fort en effet de ne l'avoir pas fait seulement mentir, mais de l'avoir bafoué, ce proverbe. Car, tandis qu'il fait d'Agamemnon un homme supérieurement habile aux choses de **c** la guerre, et de Ménélas par contre un *guerrier sans nerf*, cependant, au repas que donne Agamemnon après la célébration d'un sacrifice, c'est sans invitation qu'il y a fait venir Ménélas : lui, le moins bon, au festin du meilleur ! " A quoi je répliquai, me disait Aristodème : " En ce cas, il y aura là, pour moi aussi, un risque probable : non pas celui que tu dis, Socrate, mais, comme chez Homère, celui d'aller, moi homme de rien, au festin d'un savant personnage, sans y avoir été invité ! Vois donc ce que tu devras dire, toi qui m'y mènes, pour te justifier ; car moi, je refuserai de conve-  
*malacos*, tendre), sous prétexte que ce surnom est déconcertant. Mais c'est justement ce qu'observe l'ami d'Apollodore et ce qui devient explicite par la réplique de celui-ci. Le *Phédon* montre jusqu'où va chez lui l'excès de la tendresse (cf. ici p. 1, n. 1).

1. Ils font *mentir* le proverbe, puisque ce n'est pas spontanément, mais invités, Socrate par Agathon et Aristodème par Socrate, qu'ils se rendent au banquet. Socrate en outre *modifie* le proverbe en rem-

ἐξ ἀρχῆς ὑμῖν ὡς ἐκεῖνος διηγείτο καὶ ἐγὼ πειράσομαι 174  
διηγήσασθαι.

Ἔφη γάρ οἱ Σωκράτη ἐντυχεῖν λελουμένον τε καὶ τὰς  
βλαύτας ὑποδεδεμένον, & ἐκεῖνος ὀλιγάκις ἐποίηε· καὶ  
ἐρέσθαι αὐτὸν ὅποι ἴοι οὕτω καλὸς γεγενημένος. Καὶ τὸν  
εἰπεῖν ὅτι· « Ἐπὶ δεῖπνον εἰς Ἀγάθωνος. Χθὲς γὰρ αὐτὸν  
διέφυγον τοῖς ἐπινικίοις, φοβηθεὶς τὸν ὄχλον. Ὡμολόγησα  
δ' εἰς τήμερον παρέσεσθαι· ταῦτα δὴ ἐκαλλωπισάμην, ἵνα  
καλὸς παρὰ καλὸν ἴω. Ἀλλὰ σὺ, ἦ δ' ὅς, πῶς ἔχεις πρὸς  
τὸ ἐθέλειν ἂν ἵεναι ἄκλητος ἐπὶ δεῖπνον; » Κἀγὼ, ἔφη, b  
εἶπον ὅτι· « Οὕτως ὅπως ἂν σὺ κελεύης. — Ἔπου τοίνυν,  
ἔφη, ἵνα καὶ τὴν παροιμίαν διαφθειρώμεν μεταβάλλοντες,  
ὡς ἄρα καὶ ἀγαθῶν ἐπὶ δαίτας ἴασιν αὐτόματοι  
ἀγαθοί. Ὅμηρος μὲν γὰρ κινδυνεύει οὐ μόνον διαφθεῖραι,  
ἀλλὰ καὶ ὑβρίσαι εἰς ταύτην τὴν παροιμίαν· ποιήσας γὰρ  
τὸν Ἀγαμέμνονα διαφερόντως ἀγαθὸν ἄνδρα τὰ πολεμικά,  
τὸν δὲ Μενέλεων μαλθακὸν αἰχμητὴν, θυσίαν ποιου- c  
μένου καὶ ἐστιῶντος τοῦ Ἀγαμέμνονος ἄκλητον ἐποίησεν  
ἐλθόντα τὸν Μενέλεων ἐπὶ τὴν θοίνην, χεῖρω ὄντα ἐπὶ τὴν  
τοῦ ἀμείνονος. » Ταῦτ' ἀκούσας εἰπεῖν ἔφη· « Ἴσως μέντοι  
κινδυνεύσω καὶ ἐγὼ, οὐχ ὡς σὺ λέγεις, ὦ Σώκρατες, ἀλλὰ,  
καθ' Ὅμηρον, φαύλος ὢν ἐπὶ σοφοῦ ἀνδρὸς ἵεναι θοίνην  
ἄκλητος. Ὅρα οὖν, ἄγων με, τί ἀπολογῆσαι, ὡς ἐγὼ μὲν

174 a 4 βλαύτας B<sup>2</sup> : βλαυτὰς B || καὶ ἐρέσθαι : καὶ ἔερ. Vögelin  
Iahn Schanz Hug || 5 ὅποι : ὅπη W || καλὸς : -ὡς Y || 9 καλὸν :  
καλῶ W || b ἰ ἐθέλειν ἂν ἵεναι Stephanus : ἐθ. ἀνιέναι codd. ἐθ. ἂν  
secl. Cobet || 3 μεταβάλλοντες (et Athen.) : -βαλόντες TW Burnet ||  
4 ἀγαθῶν (et Athen.) : Ἀγάθων Lachmann Iahn Schanz Hug Burnet  
Bury || ἴασιν B<sup>2</sup> : ἰᾶσιν B || 6 ταύτην τὴν παροιμίαν : αὐτὴν Athen. || c ἰ  
Μενέλεων : -λαον Athen. || 3 Μενέλεων ... θοίνην : om. Athen. ||  
χεῖρω ὄντα : χεῖρονα Athen. || 4 ἀμείνονος : ἀμ. δίαίταν Athen. || 7  
ὄρα ... τί Ficin. : ἄρα ... τί TW (ἄρ) Y ἄρα ... τι B || ἀπολογῆσαι :  
-ση WY Burnet || ἐγὼ μὲν : ἔγωγε Y.

d nir que c'est sans invitation que je suis venu, mais bien sur ton invitation à toi! — *En allant à deux de compagnie*, dit-il, *l'un doublant l'autre*<sup>1</sup>, nous délibérerons sur ce qu'il y aura pour nous lieu de dire. Eh bien! marchons donc! » »

Telle avait été en gros, contait Aristodème, leur conversation quand ils se mirent en marche: « Sur ces entrefaites Socrate, s'étant en quelque façon pris lui-même, chemin faisant, pour objet de ses méditations<sup>2</sup>, était demeuré en arrière. Comme je l'attendais, il m'enjoignit de continuer à avancer. Quand je fus à la maison d'Agathon, j'en trouvai e grande ouverte la porte, et j'eus là, disait-il, une plaisante aventure. Car, tout aussitôt, de l'intérieur vint à ma rencontre un domestique, qui me mena où étaient installés les convives, que je trouvai déjà sur le point de souper. Dès qu'Agathon me vit, il s'écria: « Aristodème, tu arrives au bon moment pour souper en notre compagnie! Si tu as eu pour venir un autre motif, remets cela à plus tard. Aussi bien t'ai-je cherché dès hier pour t'inviter, mais il m'a été impossible de t'apercevoir... Eh bien mais! et Socrate? tu ne nous l'amènes pas? » Alors je me retourne, et, me disait Aristodème, nulle part je ne vois Socrate à ma suite! J'expliquai donc que justement c'était avec lui que, moi, j'étais venu, et invité par lui à souper céans. « C'est, parbleu! fort bien de ta part, dit Agathon. Mais où diable est notre homme? — Il s'avançait tout à l'heure derrière 175 moi, et moi aussi je me demande avec étonnement où il peut bien être! » Sur ce, poursuivait Aristodème, Agathon s'adresse à un serviteur: « Tout de suite tu vas te mettre en quête de Socrate et l'amener jusqu'ici! Quant à toi, Aristodème, prends place sur ce lit<sup>3</sup>, auprès d'Éryximaque. » » A ce moment, comme un domestique s'occupait de ses ablutions pour lui permettre de s'étendre, il en arriva,

plaçant *des gens de bien* (en grec *agathón*) par Agathon: plaisanterie intraduisible. Cf. Homère, *Il.* XVII 587.

1. *Il.* X 224, vers qui semble être presque passé en proverbe.

2. Première touche (cf. aussi 175 a, d) d'une peinture qui sera reprise avec plus d'insistance dans le discours d'Alcibiade (220 cd), celle des méditations extatiques de Socrate. Cf. Notice p. cvi et comparer *Phédon*, 84 b c.

3. Les lits sur lesquels sont étendus les convives semblent être disposés en fer à cheval autour de la table du dîner; il y a deux

οὐχ ὁμολογήσω ἄκλητος ἦκειν, ἀλλ' ὑπὸ σοῦ κεκλημένος d  
— Σύν τε δὺ', ἔφη, ἐρχομένω πρὸ δ τοῦ, βουλευσό-  
μεθα δ τι ἐροῦμεν. Ἄλλ' ἴωμεν. »

Τοιαυτ' ἄττα σφῶς ἔφη διαλεχθέντας ἰέναι. Τὸν οὖν  
Σωκράτη, ἑαυτῷ πως προσέχοντα τὸν νοῦν κατὰ τὴν ὁδὸν  
πορεύεσθαι ὑπολειπόμενον, καὶ περιμένοντος οὐ κελεύειν  
προίεναι εἰς τὸ πρόσθεν. Ἐπειδὴ δὲ γενέσθαι ἐπὶ τῇ οἰκίᾳ  
τῇ Ἀγάθωνος, ἀνεωγμένην καταλαμβάνειν τὴν θύραν, καὶ e  
τι ἔφη αὐτόθι γελοῖον παθεῖν. Οἱ μὲν γὰρ εὐθύς παιδᾶ  
τινα ἔνδοθεν ἀπαντήσαντα, ἄγειν οὐ κατέκειντο οἱ ἄλλοι,  
καὶ καταλαμβάνειν ἤδη μέλλοντας δειπνεῖν· εὐθύς δ' οὖν  
ὡς ἰδεῖν τὸν Ἀγάθωνα· « ὦ, φάναι, Ἀριστόδημε, εἰς  
καλὸν ἦκεις ὅπως συνδειπνήσης· εἰ δ' ἄλλου τινὸς ἕνεκα  
ἦλθες, εἰς αὐθις ἀναβαλοῦ, ὡς καί, χθὲς ζητῶν σε ἵνα  
καλέσαιμι, οὐχ οἶός τ' ἦ ἰδεῖν. Ἀλλὰ Σωκράτη ἡμῖν πῶς  
οὐκ ἄγεις; » Καὶ ἐγὼ, ἔφη, μεταστρεφόμενος οὐδαμοῦ δρῶ  
Σωκράτη ἐπόμενον· εἶπον οὖν ὅτι καὶ αὐτὸς μετὰ Σωκρά-  
τους ἦκοιμι, κληθεὶς ὑπ' ἐκείνου δεῦρ' ἐπὶ δεῖπνον.  
« Καλῶς γ', ἔφη, ποιῶν σύ· ἀλλὰ ποῦ ἔστιν οὗτος; —  
Ἔπισθεν ἐμοῦ ἄρτι εἰσῆει· ἀλλὰ θαυμάζω καὶ αὐτὸς ποθ 175  
ἂν εἴη. — Οὐ σκέψει, ἔφη, παῖ, φάναι τὸν Ἀγάθωνα, καὶ  
εἰσάξεις Σωκράτη; Σὺ δ', ἦ δ' ὅς, Ἀριστόδημε, παρ'  
Ἐρυξίμαχον κατακλίνου. » Καὶ ἔ μὲν ἔφη ἀπονίζειν τὸν  
παιδᾶ, ἵνα κατακέοιτο· ἄλλον δὲ τινα τῶν παιδῶν ἦκειν

d 2 ἔφη, ἐρχομένω: ἐρχ. ἔφη Y || πρὸ δ τοῦ (Hom. II. K 224 et  
cf. *Protag.* 248 d 1) Schanz: πρὸ ὁδοῦ codd. Burnet om. Hermog.  
Iulian. *Ep.* 97, p. 178 6 (Bidez). *Method. de resurr.* I, 27 || βουλευσό-  
μεθα: -σώμεθα Hermog.<sup>a</sup> Iulian.<sup>a</sup> || 3 ἀλλ' ἴωμεν: ἀλλὰ ἴ. TW ἀλλ'  
ἴωμεν B || 6 πορεύεσθαι ὑπολειπόμενον: -εὑόμενον -λείπεσθαι Rolide  
Schanz || 7 δὲ: δ' ε Baier Iahn Schanz || e 2 οἱ (et Photius): οἱ  
T τὸν W || 3 ἔνδοθεν: τῶν ἔνδον Photius Zonaras *Lex.* τ. ἔνδοθ.  
Porson Usener Schanz Burnet || 5 ὦ: ὦ B || 6 συνδειπνήσης: -ήσεις  
Laur. XIV 85 Schanz || 8 τ' ἦ: τ' ἦ T τ:ε (ἦ om.) BY || 9 ἔφη: -ην  
TW || οὐδαμοῦ: -μη T -μη W || 10 Σωκράτη: -την W || 12 γ': om.  
BY || 175 a 2 σκέψει: -ψῆ, WY Burnet || 4 ἔ μὲν Bast: ἐμέ codd. ε  
Steph. || ἔφη: -ην TW || 5 ἵνα: ὅπου add. i. m. T.

disait-il, un autre, avec cette nouvelle que le Socrate demandé avait pris pour retraite le vestibule des voisins et qu'il y était tout droit planté: « Malgré mes appels, il refuse d'entrer. — Quelle absurdité me contes-tu ? s'écria Agathon. Vite, tu vas l'appeler encore et ne pas le lâcher ! » « Je pris  
 b alors la parole, racontait Aristodème : « Pas du tout ! dis-je, laissez-le plutôt en paix : c'est en effet une habitude qu'il a, de s'isoler parfois ainsi et de rester planté à l'endroit où il lui arrive de se trouver. Mais il viendra tout à l'heure, à ce que je crois ; ne le troublez donc pas et laissez-lui la paix. — Eh bien ! qu'il en soit fait ainsi, puisque tel est ton avis ! repartit, parait-il, Agathon. Quant à vous autres, valets, faites-nous diner ! Toujours, vous servez ce qu'il vous plait quand il n'y a personne pour vous surveiller<sup>1</sup> ; ce que pour mon compte je n'ai jamais fait ! Mettez-vous donc pour  
 c moi et les compagnons que voici ; et soignez-nous de façon à mériter nos éloges ! »

« Là-dessus, poursuivait Aristodème, nous nous mettons à table ; mais Socrate n'apparaissait pas ! Aussi Agathon voulut-il à plusieurs reprises l'envoyer chercher, ce dont  
 je l'empêchai. En fin de compte, le voici qui arrive, avec moins de retard que de coutume, et pourtant, peu s'en faut, quand on en était déjà au milieu du souper ! Alors donc, disait mon narrateur, Agathon, qui se trouvait être en effet  
 d tout seul au lit du bout : « Ici, Socrate ! cria-t-il ; viens prendre place à mon côté, pour que, à ton contact, je fasse aussi mon profit de la savante découverte qui s'est dans le vestibule présentée à ton esprit. Car, manifestement, tu as trouvé ton affaire, et tu la tiens : tu ne serais pas parti avant ! » Et voilà Socrate qui s'assied, en disant : « Quel

convives par lit, mais (cf. 213 a b) trois peuvent aussi y trouver place. Le maître de maison occupe le lit du bout (175 c fin) et, sur ce lit, c'est à sa droite qu'est la place d'honneur (cf. e déb.), celle qu'Agathon réserve à Socrate. Cette disposition est rendue très claire par 222 e. Voir dans l'éd. de Iahn, p. 38, la représentation d'un banquet d'après un vase peint.

1. On traduit d'ordinaire : *Servez absolument.* . (impératif). Mais la suite est alors difficilement intelligible et oblige à d'arbitraires corrections. Après Richards (*Class. Quart.* 1915, p. 203), Wilamowitz (*Platon*<sup>2</sup> II, 358) l'a bien vu : Agathon dit (indicatif)

ἀγγέλλοντα ὅτι· « Σωκράτης οὗτος ἀναχωρήσας ἐν τῷ τῶν  
 γειτόνων προθύρῳ ἔστηκεν, κάμου καλοῦντος οὐκ ἐθέλει  
 εἰσιέναι. — Ἄτοπόν γ', ἔφη, λέγεις· οὐκ οὐκ καλεῖς αὐτὸν  
 καὶ μὴ ἀφήσεις; » Καὶ ὁς ἔφη εἰπεῖν· « Μηδαμῶς, ἀλλ' **b**  
 ἔατε αὐτόν· ἔθος γάρ τι τοῦτ' ἔχει· ἐνίοτε ἀποστὰς ὅποι  
 ἂν τύχη ἔστηκεν. Ἥξει δ' αὐτίκα, ὡς ἐγὼ οἶμαι. Μὴ οὖν  
 κινεῖτε, ἀλλ' ἔατε. — Ἄλλ' οὕτω χρή ποιεῖν, εἰ σοὶ δοκεῖ,  
 ἔφη φάναι τὸν Ἀγάθωνα. Ἄλλ' ἡμᾶς, ὦ παῖδες, τοὺς  
 ἄλλους ἐστιάτε. Πάντως παρατίθετε ὃ τι ἂν βούλησθε  
 ἐπειδὴν τις ὑμῖν μὴ ἐφεστήκη, ὃ ἐγὼ οὐδεπώποτε ἐποίησα·  
 νῦν οὖν, νομίζοντες καὶ ἐμὲ ὑφ' ὑμῶν κεκληθῆσθαι ἐπὶ  
 δεῖπνον καὶ τούσδε τοὺς ἄλλους, θεραπεύετε, ἵν' ὑμᾶς **c**  
 ἐπαινῶμεν. »

Μετὰ ταῦτα ἔφη σφᾶς μὲν δειπνεῖν, τὸν δὲ Σωκράτη  
 οὐκ εἰσιέναι· τὸν οὖν Ἀγάθωνα πολλάκις κελεύειν μετα-  
 πέμψασθαι τὸν Σωκράτη, ἔ δὲ οὐκ ἔαν. Ἦκειν οὖν  
 αὐτόν, οὐ πολὺν χρόνον ὡς εἰώθει διατρίψαντα, ἀλλὰ  
 μάλιστα σφᾶς μεσοῦν δειπνοῦντας. Τὸν οὖν Ἀγάθωνα  
 (τυγχάνειν γὰρ ἔσχατον κατακείμενον μόνον)' « Δεῦρ', ἔφη  
 φάναι, Σώκρατες, παρ' ἐμὲ κατάκεισο, ἵνα καὶ τοῦ σοφοῦ, **d**  
 ἀπτόμενός σου, ἀπολαύσω ὃ σοὶ προσέστη ἐν τοῖς προθύ-  
 ροις· δῆλον γάρ ὅτι εὐρες αὐτὸ καὶ ἔχεις· οὐ γὰρ ἂν  
 προαπέστης. » Καὶ τὸν Σωκράτη καθίζεσθαι καὶ εἰπεῖν

**a** ὁ τῶν : τῷ Steph. || 7 ἔστηκεν : -κε WY || κάμου : καὶ οὐ BY καὶ  
 σοῦ sic T || 8 οὐκ οὐκ : οὐκ οὐκ BY -οῦν TW || καλεῖς : -οῖς T<sup>2</sup> (i. m.)  
 W κάλει : B<sup>2</sup> (' add. ζ exp.) Y || αὐτόν (et Priscian.) : αὐθις Herwerden ||  
**b** 1 ἀφήσεις : -σης T || 2 τοῦτ' : -το T Priscian. τοιοῦτον W || ἔχει :  
 ras. post ἔχ. T || ὅποι : ὅπη W || 3 τύχη : τύχη B || δ' : δὲ T || 4 κινεῖτε  
 W<sup>2</sup> (em.) : -νήτε (ut uid.) W || 5 ἔφη : om. BY Schanz || 6 πάντως  
 W<sup>2</sup> (ω s. u.) : πάντες W πάντας. Y || 7 ἐπειδὴν τις ... μὴ : ἐπεὶ δὴ  
 τις ... οὐ μὴ Schanz ἐπ. οὐ δὴ τις ... μὴ Hug obelo not. Iahn || ἐφε-  
 στήκη : -κει BY ἀφεστήκη (-ει pr. man. ?) W || **c** 1 ἵν' : ἵνα TWY ||  
 3 Σωκράτη : -την Y (et hinc semper) || 5 ἔ δὲ : ἐ δὲ W .. δὲ T (ἐ in  
 ras.) ἔ δὲ coni. Bekker αὐτόν δὲ vulg. || οὐκ ἔαν T<sup>2</sup> (ἐ s. u.) : οὐκ ἔαν T  
 || οὖν : om. W || 6 πολὺν : -λὺ W || 8 τυγχάνειν : τυχεῖν W || **d** 2  
 ἀπτόμενός σου : om. BY Hermann Iahn Rettig Schanz Hug || προσέ-  
 στη : πρόσεστιν BY || 3 εὐρες : ἡῦρες Schanz Burnet.

bonheur ce serait, Agathon, si le savoir était chose de telle sorte que, de ce qui est plus plein, il pût couler dans ce qui est plus vide, pourvu que nous fussions, nous, en contact l'un avec l'autre; comme quand le brin de laine fait passer l'eau de la coupe la plus pleine dans celle qui est plus vide! Si c'est ainsi en effet que se comporte pareillement le savoir, j'apprécie hautement le fait d'être auprès de toi sur ce lit; car j'imagine que, partant de toi, beaucoup de beau savoir viendra m'emplir! Le mien, vois-tu, a toute chance d'être un maigre savoir, si même il n'est pas, tel un rêve, d'une réalité discutable. Le tien est éclatant, et capable de se développer amplement, puisque dès la jeunesse il a rayonné de toi avec pareille puissance, et qu'avant-hier il a eu pour témoins de sa manifestation plus de trente mille d'entre les Grecs! — Socrate, tu es un insolent! dit Agathon. Aussi bien, du reste, nous ne tarderons guère à introduire, toi et moi, une revendication de nos droits<sup>1</sup> en fait de savoir; et c'est au jugement de Dionysos que nous aurons recours! Mais pour l'instant, c'est à prendre part au souper que tu as tout d'abord à penser.”

176

*Règlement  
et programme du  
banquet:  
l'éloge de l'Amour.*

« Après quoi, disait Aristodème, quand Socrate se fut installé sur le lit et qu'il eut diné, les autres aussi, chacun fit ses libations; on chanta les cantiques du dieu; et ainsi des autres rites consacrés.

Alors on se préoccupa du boire. Or donc ce fut, selon mon narrateur, Pausanias qui prit le premier la parole, à peu près en ces termes: “ Voyons, Messieurs, dit-il, quelle est pour nous la façon de boire la plus inoffensive? Pour ma part, j'aime mieux vous le dire, je ne me sens vraiment pas bien de notre beuverie d'hier, et j'ai besoin de souffler un peu! C'est aussi, je me figure, le cas pour la plupart d'entre vous, car hier vous en étiez! Avisez donc à la manière pour nous la plus inoffensive de boire. — Là, Pausanias, dit Aristophane, tu as bien raison, ma foi! de nous ménager, n'importe

quelles sont les habitudes de négligence ou de friponnerie de ses gens; trop grand seigneur pour les surveiller, il fait, en ce jour insigne, appel à leur honneur.

1. C'est le terme propre quand deux parties prétendent à un même

ὅτι· « Εὖ ἂν ἔχοι, φάναι, ὦ Ἀγάθων, εἰ τοιοῦτον εἴη ἡ σοφία ὥστ' ἐκ τοῦ πληρεστέρου εἰς τὸ κενώτερον βεῖν, ἡμῶν ἔαν ἀπτόμεθα ἀλλήλων, ὥσπερ τὸ ἐν ταῖς κύλιξιν ὕδωρ τὸ διὰ τοῦ ἐρίου ρέον ἐκ τῆς πληρεστέρας εἰς τὴν κενωτέραν. Εἰ γὰρ οὕτως ἔχει καὶ ἡ σοφία, πολλοὺ τιμῶμαι ἢ τὴν παρὰ σοὶ κατάκλισιν· οἶμαι γὰρ με παρὰ σοῦ πολλῆς καὶ καλῆς σοφίας πληρωθήσεσθαι· ἡ μὲν γὰρ ἐμὴ φαύλη τις ἂν εἴη, ἢ καὶ ἀμφισθητήσιμος ὥσπερ ὄναρ οὔσα, ἡ δὲ σὴ λαμπρά τε καὶ πολλὴν ἐπίδοσιν ἔχουσα, ἢ γε παρὰ σοῦ νέου ὄντος οὕτω σφόδρα ἐξέλαμψε καὶ ἐκφανῆς ἐγένετο πρόφην ἐν μάρτυσι τῶν Ἑλλήνων τιλέον ἢ τρισμυρίοις. — Ὑβριστῆς εἶ, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ὁ Ἀγάθων. Καὶ ταῦτα μὲν καὶ ὀλίγον ὕστερον διαδικασόμεθα, ἐγὼ τε καὶ σύ, περὶ τῆς σοφίας, δικαστῆι χρώμενοι τῷ Διονύσῳ· νῦν δὲ πρὸς τὸ δεῖπνον πρῶτα τρέπου.

Μετὰ ταῦτα, ἔφη, κατακλινέντος τοῦ Σωκράτους καὶ 176 δειπνήσαντος καὶ τῶν ἄλλων, σπονδάς τε σφᾶς ποιήσασθαι καὶ ἄσαντας τὸν θεόν, καὶ τᾶλλα τὰ νομιζόμενα, τρέπεσθαι πρὸς τὸν πότον. Τὸν οὖν Πausανίαν ἔφη λόγου τοιοῦτου τινὸς κατάρχειν· « Εἶεν, ἄνδρες, φάναι, τίνα τρόπον ῥᾶστα πιόμεθα; Ἐγὼ μὲν οὖν λέγω ὑμῖν ὅτι τῷ ὄντι πάνυ χαλεπῶς ἔχω ὑπὸ τοῦ χθῆς πότου καὶ δέομαι ἀναψυχῆς τινος· οἶμαι δὲ καὶ ὑμῶν τοὺς πολλοὺς· παρῆστε γὰρ χθῆς. Σκοπεῖσθε οὖν τίνι τρόπῳ ἂν ὡς ῥᾶστα πίνοιμεν. » Τὸν οὖν b Ἀριστοφάνη εἰπεῖν· « Τοῦτο μέντοι εὖ λέγεις, ὦ Πausα-

d ὁ τὸ : τὸν corr. Coisl. 155 Hermann Iahn Schanz Hug || κενώτερον (et e i -ωτέραν): κενό. (-οτέραν) Schanz || βεῖν, ἡμῶν ἔαν sic distincti (cf. p. xxix, n. 1): β. ἡμ., ἔαν cett. || 8 ἐκ τῆς ... e i κενωτέραν: secl. Vögelin Naber || θ i τιμῶμαι: -ῶμεν BY || 2 με: del. Usener || 4 ἢ: om. BY Hermann Iahn Rettig Schanz Hug Bury || 5 ἢ γε: εἴ γε BY || 6 ἐξέλαμψε: -εν B || 9 καὶ pr.: om. W || 176 a 3 ἄσαντας: ἄσ. WY (sed hic cod. nusquam adscrib. aut subscrib. i) || 5 τινὸς κατάρχειν: x. τ. Y || ῥᾶστα: ἠδιστα interpretam. i. m. T || 6 πιόμεθα: πιώ. Y || 8 παρῆστε (et Lex. Vindob. p. 99, i Nauck): παρῆτε B<sup>2</sup> (i. m.) Y || b 2 Ἀριστοφάνη: -νην Y (et hinc semper).

comment, un peu de répit quant au boire. Aussi bien suis-je moi-même de ceux qui hier s'en sont mis par dessus la tête !” Sur ce, paraît-il, le fils d'Acoumène, Éryximaque, intervint après les avoir entendus : “ Parfait, dit-il, l'idée est bonne ! Et il y en a, parmi vous, un autre encore que je voudrais entendre : pour la résistance à la boisson, comment te sens-tu, Agathon ? — Elle est nulle, répondit celui-ci : moi non plus je ne suis pas en force ! — La bonne aubaine, selon c toute apparence, s'écria Éryximaque, ce doit être pour nous, aussi bien pour moi que pour Aristodème, pour Phèdre, pour ces gens-ci, que maintenant vous autres, les plus forts buveurs, vous avez abdiqué ! Car nous ne sommes jamais de taille ! Socrate, lui, je le mets hors de cause : il est également bon dans les deux genres et il aura toujours son compte, que nous nous comportions d'une manière ou de l'autre<sup>1</sup> ! Ainsi, je ne me trompe pas, aucun de ceux qui sont ici n'a grande envie de boire du vin en quantité : aussi, en m'entendant parler de l'ivresse et de sa nature, la vérité de mon langage vous sera-t-elle sans doute moins déplaisante. Pour moi, s'il est une conviction que m'ait, je crois, donnée l'exer- d cice de la médecine, c'est bien celle du mal que l'ivresse fait à l'homme ; et je ne voudrais, ni pour mon compte pousser trop loin la beuverie, ni le conseiller à d'autres, surtout quand on a encore la tête lourde de la veille !” Il fut alors, au dire d'Aristodème, interrompu par Phèdre de Myrrhinonte : “ Ah ! bien, dit celui-ci ; moi, j'ai l'habitude de t'en croire, surtout quand c'est de médecine que tu parles. Ainsi feront aussi les autres aujourd'hui, à condition qu'ils soient raisonnables<sup>2</sup> ! ” Ces paroles de Phèdre obtinrent e un assentiment unanime : au lieu d'employer à s'enivrer la réunion de ce jour, on se réglerait pour boire sur le seul agrément.

avantage, ici Agathon et Socrate à l'égard du savoir (cf. les lignes précédentes). Juge du concours théâtral, Dionysos, dieu du vin, le sera donc aussi de la compétition des buveurs. Voir 199 c sqq. le débat entre Socrate et Agathon, qui se poursuit dans l'entretien avec Diotime. Cf. Notice p. xxx.

1. Ceci est illustré par le discours d'Alcibiade, 220 a. Cf. 223 d.

2. Phèdre ménage sa santé, et le ton doctoral d'Éryximaque impose à cet esprit, docile à toute autorité magistrale. Avec son médecin il fuira sagement l'orgie (223 b), et l'un des premiers.

νία, τὸ παντὶ τρόπῳ παρασκευάσασθαι βραστῶν ἢ τινὰ τῆς  
 πόσεως· καὶ γὰρ αὐτὸς εἶμι τῶν χθές βεβαπτισμένων. »  
 Ἄκουσαντα οὖν αὐτῶν ἔφη Ἐρυξίμαχον τὸν Ἄκουμενο·  
 « Ἡ καλῶς, φάναι, λέγετε. Καὶ ἔτι ἐνὸς δέομαι ὑμῶν  
 ἀκοῦσαι· πῶς ἔχεις πρὸς τὸ ἐρρῶσθαι πίνειν, Ἀγάθων;  
 — Οὐδαμῶς, φάναι, οὐδ' αὐτὸς ἔρρωμαι. — Ἐρμαιον **c**  
 ἂν εἴη ἡμῖν, ἦ δ' ὅς, ὡς ἔοικεν, ἐμοὶ τε καὶ Ἀριστοδήμῳ  
 καὶ Φαίδρῳ καὶ τοῖσδε, εἰ ὑμεῖς οἱ δυνατώτατοι πίνειν  
 νῦν ἀπειρήκατε· ἡμεῖς μὲν γὰρ ἀεὶ ἀδύνατοι. Σωκράτη  
 δ' ἐξαιρῶ λόγου· ἱκανὸς γὰρ καὶ ἀμφοτέρω, ὥστ' ἐξαρκέσει  
 αὐτῷ ὀπότ' ἂν ποιῶμεν. Ἐπειδὴ οὖν μοι δοκεῖ οὐδεὶς  
 τῶν παρόντων προθύμως ἔχειν πρὸς τὸ πολὺν πίνειν  
 οἶνον, ἴσως ἂν ἐγώ, περὶ τοῦ μεθύσκεσθαι οἶόν ἐστι τάληθῃ  
 λέγων, ἦττον ἂν εἴην ἀηδής· ἐμοὶ γὰρ δὴ τοῦτό γε οἶμαι  
 κατάδηλον γεγονέναι ἐκ τῆς ἱατρικῆς, ὅτι χαλεπὸν τοῖς **d**  
 ἀνθρώποις ἢ μέθη ἐστίν· καὶ οὔτε αὐτὸς ἐκὼν εἶναι πόρρω  
 ἐβελήσαιμι ἂν πιεῖν, οὔτε ἄλλω συμβουλευσαιμι, ἄλλως τε  
 καὶ κραιπαλῶντα ἔτι ἐκ τῆς προτεραίας. — Ἀλλὰ μὴν,  
 ἔφη φάναι ὑπολαβόντα Φαῖδρον τὸν Μυρρινούσιον, ἐγωγέ  
 σοι εἴωθα πείθεσθαι ἄλλως τε καὶ ἄττ' ἂν περὶ ἱατρικῆς  
 λέγῃς· νῦν δ', ἂν εὖ βουλευῶνται, καὶ οἱ λοιποί. » Ταῦτα  
 δὴ ἀκούσαντας, συγχωρεῖν πάντας μὴ διὰ μέθης ποιή- **e**  
 σασθαι τὴν ἐν τῷ παρόντι συνουσίαν, ἀλλ' οὕτω πίνοντας  
 πρὸς ἡδονήν.

**b** 3 παρασκευάσασθαι : -ἀζέσθαι BY Hermann Iahn Rettig Schanz  
 Hug || 5 αὐτῶν : -τὸν B (sed s. u. ω eras. ut uid.) || Ἐρυξίμαχον :  
 τὸν Ἐρ. BY Schanz Eür. W || Ἄκουμενο : -μένου codd. || 7 ἀκού-  
 σαι : πῶς ἔχεις Wilamowitz Plato II 359<sup>2</sup> : ἀ. π. ἔχει codd. et edd. ||  
 ἐρρῶσθαι : del. Cobet secl. Iahn || Ἀγάθων (post Ἀγ. interrog. sign.  
 posuit Wilamow.) : -θωνος Vahlen Burnet || **c** 4 αἰ : αἰ. codd. ||  
 5 ἐξαιρῶ (T ἐξαίρω sic) : ἐξαίρω BWY || λόγου : τοῦ λ. Y || 9 ἀηδής  
 B<sup>2</sup> (δ s. u. et uerbum i. m.) : ἀηλής B || **d** 2 ἐστίν : -τι WY ||  
 4 κραιπαλῶντα B<sup>2</sup> (ω s. u.) : -λοῦντα B || 5 Φαῖδρον : φαίδρον B ||  
 Μυρρινούσιον : μυρι. TWY || 6 ἄττ' : ἄττα W || 7 λέγῃς : λέγεις T ||  
 ἂν : αῦ BY Rettig || βουλευῶνται : em. Coislin : βούλωνται codd.  
 βούλωνται Rettig.

« “ Eh bien donc ! déclara Éryximaque, maintenant que c'est chose entendue que chacun ne boira qu'autant que cela lui plaira et sans qu'il y ait rien d'obligatoire, alors je propose, d'abord d'envoyer promener la joueuse de flûte qui est entrée ici tout à l'heure (qu'elle flûte pour soi, ou bien, à son gré, pour les femmes de la maison !), et nous, de passer en discours le temps de la réunion qu'aujourd'hui nous avons ensemble. En discours de quelle sorte ? c'est, s'il vous 177 plaît, ce que je suis tout prêt à vous proposer. ” Sur ce, tous déclarent que cela leur plaît et l'invitent à faire sa proposition. Éryximaque dit alors : “ En vérité, mon discours a son exorde dans la *Mélanippe* d'Euripide <sup>1</sup>; car ce n'est pas de moi, mais de Phèdre, ici présent, que sont les paroles que je vais prononcer. Pas une fois, en effet, Phèdre ne manque, tout indigné, de me tenir ce langage : « N'est-il pas stupé-  
 « fiant, Éryximaque, dit-il, que tels ou tels autres parmi  
 « les dieux aient inspiré aux poètes la composition d'hymnes  
 « et de péans, tandis qu'à l'égard de l'Amour, un dieu si  
 « vénérable, un dieu si grand, il ne s'en est jamais trouvé  
 b « un seul, entre tous les grands poètes qui ont existé, pour  
 « rien composer à sa louange <sup>2</sup> ? Et, s'il te plaît de considérer  
 « à leur tour les Sophistes de valeur, c'est d'Hercule <sup>3</sup> et  
 « d'autres qu'ils écrivent l'éloge en prose : ainsi l'excellent  
 « Prodicus. De quoi, après tout, il n'y a même pas tant à  
 « s'émerveiller, si l'on songe en revanche au savant homme,  
 « sur un livre de qui je suis, pour ma part, tombé un de  
 « ces jours, où le sel était l'objet d'un prodigieux éloge eu  
 « égard à son utilité ! Quantité d'autres choses du même  
 c « genre, on pourrait le constater, ont été célébrées. Alors,  
 « dis-je, que pour traiter de tels sujets on s'est donné tant  
 « de peine, l'Amour au contraire n'a pas encore trouvé  
 « d'homme, jusqu'à ce jour-ci, qui ait eu le courage de le  
 « chanter selon ses mérites. Voilà pourtant comme on  
 « néglige un si grand Dieu ! » Sur ce point, à mon avis,

1. Dans celle de ses deux *Mélanippe* qu'on appelait la Sage (fr. 484 Nauck<sup>2</sup>).

2. Cf. Notice p. xxxiii et n. 1.

3. Hercule entre Vice et Vertu (cf. Xénophon *Mem.* II 1, 21-34). Le savant homme peut être Polycrate, qui avait loué les pots, les souris, etc. (cf. Notice p. xi n. 2).

« Ἐπειδὴ τοίνυν, φάναι τὸν Ἐρυξίμαχον, τοῦτο μὲν δέδοκται πίνειν ὅσον ἂν ἕκαστος βούληται, ἐπάναγκες δὲ μηδὲν εἶναι, τὸ μετὰ τοῦτο εἰσηγοῦμαι τὴν μὲν ἄρτι εἰσελθοῦσαν αὐλητρίδα χαίρειν ἔαν, αὐλοῦσαν ἑαυτῇ ἢ, ἂν βούληται, ταῖς γυναιξὶ ταῖς ἔνδον, ἡμᾶς δὲ διὰ λόγων ἀλλήλοισι συνεῖναι τὸ τήμερον· καὶ δι' οἷων λόγων, εἰ βούλεσθε, ἐθέλω ὑμῖν εἰσηγήσασθαι. » Φάναι δὴ πάντας καὶ 177 βούλεσθαι καὶ κελεύειν αὐτὸν εἰσηγεῖσθαι. Εἰπεῖν οὖν τὸν Ἐρυξίμαχον ὅτι· « Ἡ μὲν μοι ἀρχὴ τοῦ λόγου ἐστὶ κατὰ τὴν Εὐριπίδου Μελανίπην· οὐ γὰρ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλὰ Φαίδρου τοῦδε, ὃν μέλλω λέγειν. Φαίδρος γὰρ ἕκαστοτε πρὸς με ἀγανακτῶν λέγει· « Οὐ δεινόν, φησὶν, ὦ Ἐρυξί-  
 « μαχε, ἄλλοις μὲν τισὶ θεῶν ὕμνους καὶ παίονας εἶναι  
 « ὑπὸ τῶν ποιητῶν πεποιημένους, τῷ δὲ Ἐρωτι, τηλι-  
 « κούτῳ ὄντι καὶ τοσοῦτῳ θεῷ, μηδὲ ἕνα πώποτε τοσοῦτων  
 « γεγονότων ποιητῶν πεποιηκέναι μηδὲν ἐγκώμιον; Εἰ δὲ b  
 « βούλει αὖ σκέψασθαι τοὺς χρηστοὺς σοφιστάς, Ἡρα-  
 « κλέους μὲν καὶ ἄλλων ἐπαίνους καταλογάδην συγγράφειν,  
 « ὥσπερ ὁ βέλτιστος Πρόδικος. Καὶ τοῦτο μὲν ἦττον καὶ  
 « θαυμαστόν, ἀλλ' ἔγωγε ἤδη τινὶ ἐνέτυχον βιβλίῳ ἀνδρὸς  
 « σοφοῦ, ἐν ᾧ ἐνήσαν ἄλλες ἔπαινον θαυμάσιον ἔχοντες  
 « πρὸς ὠφελίαν· καὶ ἄλλα τοιαῦτα συχνὰ ἴδοις ἂν ἐγκεκω- c  
 « μιασμένα. Τὸ οὖν τοιούτων μὲν περὶ πολλὴν σπουδὴν  
 « ποιήσασθαι, Ἐρωτα δὲ μηδένα πῶ ἀνθρώπων τετολημ-  
 « κέναι εἰς ταυτηνὶ τὴν ἡμέραν ἀξίως ὕμνησαι· ἀλλ'  
 « οὕτως ἡμέληται τοσοῦτος θεός. » Ταῦτα δὴ μοι δοκεῖ εἶ

θ 6 εἶναι: εἰδέναι Y || 7 αὐλητρίδα: αὐλητρ. BW || ἢ ἂν: ἡὲν B ἢ ἔαν W (...ante ἢ) Y ἔαν T || 177 a 1 καί: del. Hermann Schanz secl. Hug || 2 οὖν: om. Y || 5 μέλλω: μέλω W || 7 παίονας W<sup>2</sup> (ω s. u.): παίονας W -ονας BT (ut uid.) -ἄνας B<sup>2</sup>T<sup>2</sup> (ἄ ex ο) Y || 9 μηδὲ... b 1 πεποιηκέναι: om. Y || b 1 μηδὲν: μηδὲ Valckenaer || 4 μὲν ἦττον καί: μ. κ. ἦττ. F. A. Wolff Iahn Schanz || 5 ἀνδρὸς σόφου: om. BY Hermann Iahn Rettig Schanz Hug || c 1 ὠφελίαν: -έλιαν BWY || 4 ἀξίως B<sup>2</sup> (' et σ s. u.): ἀξίῳ B || ἀλλ' οὕτως ἡμέληται τοσοῦτος θεός: ἀλλ' οὕτως ἡμέληθηθα: τοσοῦτον θεόν Stephan.

Phèdre a bien raison. Mon désir est donc à la fois d'apporter à ce dernier mon offrande, et de lui faire une gentillesse; et en même temps, si je ne me trompe, il vous sied à présent, à vous présents ici, d'honorer le dieu. Si donc à votre tour, d vous étiez de cet avis, nous aurions là assez de matière pour occuper le temps en discours: il faut, en effet, c'est mon opinion, que chacun de nous prononce un éloge de l'Amour, et, en suivant l'ordre vers la droite, le plus bel éloge dont il sera capable; et il faut que Phèdre soit le premier à commencer, puisqu'aussi bien il occupe la première place, et qu'il est en même temps le père du sujet. — Personne, dit Socrate, ne votera contre ta proposition, Éryximaque! Elle n'a chance d'être combattue, ni sans doute par moi, qui assure ne rien savoir d'autre que ce qui a trait à l'amour<sup>1</sup>; e ni, je pense, par Agathon et Pausanias; pas davantage par Aristophane, lui dont Dionysos et Aphrodite font toute l'occupation; non plus que par aucun de ceux que je vois ici. Ce n'est pas, pourtant, à égalité que nous nous trouverons, nous qui occupons les dernières places! Si toutefois il arrive que ceux qui sont avant aient dit tout ce qu'il y a à dire et de la bonne manière, rien ne fera mieux notre affaire. Allons! souhaitons bonne chance à Phèdre pour ouvrir le débat et dire les louanges de l'Amour!

« Ce langage eut l'approbation de tout le monde, et aux 178 encouragements de Socrate les autres joignirent les leurs. » A coup sûr, de tout ce qui fut dit par chacun, Aristodème n'avait pas gardé un entier souvenir, pas plus que moi Apollodore, je ne me rappelle tout ce que m'a dit celui-ci, mais les choses les plus importantes; et les discours dont il m'a paru qu'il valût la peine de garder mémoire, ce sont ceux-là que, de chaque orateur, je vous rapporterai.

*Première partie :* Le premier, vous le savez déjà, d'après conceptions Aristodème c'était Phèdre, et voici quel fut à peu près l'exorde de son discours: non philosophiques.

*Discours de Phèdre: mythologie et traditions.* « C'est, dit-il, une grande divinité que l'Amour, une divinité merveilleuse, et chez les hommes et chez les dieux; et cela à nombre de titres divers, dont le moindre cependant n'est pas celui qui concerne sa naissance.

1. Cf. p. 37, n. 2 et p. 72, n. 1.

λέγειν Φαῖδρος. Ἐγὼ οὖν ἐπιθυμῶ ἅμα μὲν τούτῳ ἔρανον εἰσενεγκεῖν καὶ χαρίσασθαι, ἅμα δ' ἐν τῷ παρόντι πρέπον μοι δοκεῖ εἶναι ἡμῖν τοῖς παροῦσι κοσμήσαι τὸν θεόν. Εἰ οὖν ξυνδοκεῖ καὶ ὑμῖν, γένοιτ' ἂν ἡμῖν ἐν λόγοις ἰκανὴ d διατριβή· δοκεῖ γάρ μοι χρῆναι ἕκαστον ἡμῶν λόγον εἰπεῖν ἔπαινον Ἔρωτος, ἐπὶ δεξιά, ὡς ἂν δύνηται κάλλιστον, ἄρχειν δὲ Φαῖδρον πρῶτον, ἐπειδὴ καὶ πρῶτος κατάκειται καὶ ἔστιν ἅμα πατὴρ τοῦ λόγου. — Οὐδεὶς σοι, ὦ Ἐρυξιμαχε, φάναι τὸν Σωκράτη, ἐναντία ψηφιεῖται· οὔτε γάρ ἂν που ἐγὼ ἀποφήσαιμι, δς οὐδὲν φημι ἄλλο ἐπίστασθαι ἢ τὰ ἐρωτικά, οὔτε που Ἀγάθων καὶ Πausανίας, οὐδὲ μὴν e Ἄριστοφάνης, ᾧ περὶ Διόνυσου καὶ Ἀφροδίτην πᾶσα ἡ διατριβή, οὐδὲ ἄλλος οὐδεὶς τουτωνὶ ὦν ἐγὼ δρῶ. Καίτοι οὐκ ἔξ Ἰσου γίνεταί ἡμῖν τοῖς ὑστάτοις κατακειμένοις· ἀλλ' ἐάν οἱ πρόσθεν ἰκανῶς καὶ καλῶς εἴπωσιν, ἔξαρκέσει ἡμῖν. Ἀλλὰ τύχη ἀγαθὴ καταρχέτω Φαῖδρος καὶ ἐγκωμιαζέτω τὸν Ἔρωτα. »

Ταῦτα δὴ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες ἄρα ξυνέφασάν τε καὶ ἐκέλευον ἅπερ ὁ Σωκράτης. Πάντων μὲν οὖν d ἕκαστος 178 εἶπεν, οὔτε πᾶν ὁ Ἄριστόδημος ἐμέμνητο, οὔτ' αὖ ἐγὼ d ἐκεῖνος ἔλεγε πάντα, d δὲ μάλιστα· καὶ ὦν ἔδοξέ μοι ἀξιομνημόνευτον, τούτων ὑμῖν ἐρῶ ἕκαστου τὸν λόγον.

Πρῶτον μὲν γάρ, ὡσπερ λέγω, ἔφη Φαῖδρον ἀρξάμενον, ἐνθένδε ποθὲν λέγειν, ὅτι μέγας θεὸς εἶη ὁ Ἔρωσ καὶ θαυμαστός ἐν ἀνθρώποις τε καὶ θεοῖς, πολλαχῆ μὲν καὶ ἄλλη, οὐχ ἦκιστα δὲ κατὰ τὴν γένεσιν.

d i ξυνδοκεῖ: συνδ. Burnet || 3 ἐπὶ δεξιά: ἐπιδεξία B ἐπιδέξια TWY || κάλλιστον: -τα W || 4 Φαῖδρον πρῶτον: π. Φ. Y || 7 οὐδὲν φημι ἄλλο: οὐδὲ ἄλ. φ. Them. || e 2 Ἀφροδίτην T<sup>2</sup> (v s. u.): -τη T || ἢ (et Aristaen.): om. TW || 3 διατριβή: σπουδὴ Y || 4 κατακειμένοις: -μένους sic W || 8 ξυνέφασαν: συν. Burnet || 178 a 3 ἄ: ὅσα T<sup>2</sup> (i. m.) maior. dist. ante ἄ post μάλιστα transposui (cf. p. xxxv n. 2) || 4 ἀξιομνημόνευτον: ἄξ. εἶναι: TW -μονεύτων B<sup>2</sup> (ω s. u.) Y -μόνευτα Paris. 1810 -μονεύτων εἶναι uulg. || τὸν λόγον: τῶν λόγων Y || 6 εἶη: ἔφη Stob. || 8 ἄλλη: ἄλλοι Stob.

- b “ Voyez, poursuit-il : d'être tout ce qu'il y a de plus ancien comme divinité, c'est un honneur ; et de cette ancienneté nous avons un indice, c'est qu'il n'y a pas de généalogie de l'Amour, que ses parents ne sont mentionnés dans aucun écrit, ni en langue vulgaire, ni de poésie. Voyez plutôt : Hésiode dit que ce qui en premier a existé, c'est le Chaos, puis ensuite | la Terre à l'ample poitrine, fondement de toutes choses à jamais assuré, | et l'Amour... Ainsi, selon lui, ce qui a succédé au Chaos, ce sont ces deux là : la Terre avec l'Amour<sup>1</sup>. Quant à Parménide, voici ce qu'il dit de la génération<sup>2</sup> : *Le premier de tous les dieux, dont s'avisa (la Déesse), ce fut l'Amour...* Enfin, entre Acousilaos et
- c Hésiode il y a concordance. On voit ainsi que de plusieurs côtés on s'accorde à dire que l'Amour est tout ce qu'il y a, de plus ancien.

d “ D'autre part, en même temps qu'il est le plus ancien, il est source pour nous des biens les plus grands. Ainsi, moi, je ne puis soutenir qu'il y ait un bien supérieur, dès la jeunesse, à celui d'avoir un bon amant, et de même pour l'amant à l'égard de ses amours ! Ce qui doit en effet guider toute la vie des hommes, de ceux à qui il appartiendra d'avoir une belle vie, c'est un principe que ni la parenté n'est à même de nous inculquer avec une égale excellence, ni les dignités ni la richesse ni rien d'autre, en comparaison de l'amour. Et maintenant je demande : quel est ce

1. On tient en général ce passage pour altéré ; il n'y a pas de raison, dit-on, que Phèdre répète la pensée d'Hésiode aussitôt après avoir cité celui-ci. On transporte donc à la suite de la citation la phrase relative à l'accord d'Acousilaos avec Hésiode, et l'on fait de ladite répétition l'exposé du point sur lequel ils s'accordent. Le texte des Mss. peut cependant être conservé, presque sans changement. Phèdre, qui fait une leçon de mythologie, cite ses autorités et, en bon professeur, il réduit à ses éléments essentiels le premier de ses textes (ainsi, Agathon 195 d). De plus, ayant distingué ses auteurs en prosateurs et poètes, il n'aurait pas, semble-t-il, intercalé le prosateur entre les deux poètes. — Hésiode *Théog.* 116 sqq. ; Parménide, fr. 13 (Diels *Vorsokr.*) ; Acousilaos, fr. 1 (Diels *ibid.* ch. 73) : ses *Généalogies* seraient de la fin du VI<sup>e</sup> s. (Zeller I 1<sup>6</sup>, p. 101).

2. *La génération de l'Univers*, dit Aristote, *Metaph.* A 4, 984 b, 26 ; c'est la Déesse (*Justice*) qui fait naître l'Amour (Simpl. *Phys.* 39, 18 Diels).

« Τὸ γὰρ ἐν τοῖς πρεσβύτατον εἶναι τὸν θεόν, τίμιον, ἦ b  
δ' ὄς· τεκμήριον δὲ τούτου, γονῆς γὰρ Ἔρωτος οὐτ' εἰσὶν  
οὔτε λέγονται ὑπ' οὐδενὸς οὔτε ἰδιώτου οὔτε ποιητοῦ.  
Ἄλλ' Ἡσιόδου πρῶτον μὲν Χάος φησὶ γενέσθαι,

αὐτὰρ ἔπειτα

Γαί' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ,  
ἦδ' Ἔρος...

φησὶ δὴ μετὰ τὸ Χάος δύο τούτω γενέσθαι, Γῆν τε καὶ  
Ἔρωτα. Παρμενίδης δὲ τὴν γένεσιν λέγει·

πρῶτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων...

Ἡσιόδῳ δὲ καὶ Ἀκουσίλεως ὁμολογεῖ. Οὕτω πολλαχόθεν c  
ὁμολογεῖται ὃ Ἔρος ἐν τοῖς πρεσβύτατος εἶναι.

α Πρεσβύτατος δὲ ὢν, μεγίστων ἀγαθῶν ἡμῖν αἰτίος  
ἔστιν. Οὐ γὰρ ἔγωγ' ἔχω εἰπεῖν ὅτι μείζον ἔστιν ἀγαθόν,  
εὐθύς νέφ' ὄντι, ἢ ἔραστῆς χρηστός, καὶ ἔραστῆ παιδικά.  
Ἄλλ' ὁ γὰρ χρὴ ἀνθρώποις ἡγεῖσθαι παντὸς τοῦ βίου τοῖς  
μέλλουσι καλῶς βιώσεσθαι, τοῦτο οὔτε συγγένεια οἶα τε  
ἐμποιεῖν οὔτε καλῶς, οὔτε τιμαί, οὔτε πλοῦτος, οὔτ' ἄλλο  
οὐδέν, ὡς ἔρωτος. Λέγω δὲ δὴ· τί τοῦτο; τὴν ἐπὶ μὲν τοῖς d

b 1 πρεσβύτατον ... τὸν θεόν : -δύτατον ... τῶν θεῶν BY Stob. Her-  
mann Iahn Rettig Schanz Hug -εὐτάτοις... τῶν θεῶν T || 2 γονῆς (-ης T) : -νεῖς WY -ναί Stob. Wilamo-  
witz || εἰσὶν : ἐσὶν W || 4 φησὶ : φασὶ W || γενέσθαι : γίγν. Stob. ||  
5 αὐτὰρ... 7 Ἔρος : om. Stob. qui, antea in eadem *Ecl.* 5 hos  
Hesiodos uersus ponens, om. γαί' ... αἰεὶ || 6 Γαί' ... 7 Ἔρος : secl.  
Hermann || 7 Ἔρος : ἔρωτος B<sup>2</sup> (em. ut uid.) WY Stob.<sup>n</sup> || 8 φησὶ δὴ  
scripsi : φησὶ codd. om. Stob. φησὶ ... 9 Ἔρωτα secl. Hommel Iahn  
Hug Bury || τὸ : om. W || 9 Παρμενίδης B<sup>2</sup> (em.) : -νείδης B  
Παρμ. ... 10 πάντων om. Stob., qui hunc Parmenideum uersum in  
eadem *Ecl.* 6 antea posuit (πρῶτιστα pro -τον) || τὴν γένεσιν : del.  
Rettig || c 1 Ἡσιόδῳ ... ὁμολογεῖ : Ἡσ. δὲ... ξύμψησιν uel σύμφ. Stob.  
Ἡσ. δὲ... ὁμολ. ὅς φησὶ F. A. Wolf Schanz Ἡσ. δὲ... σύμψησιν  
Burnet. Haec uerba post Ἔρος 7 et ante μετὰ τὸ 8 transpos. F. A.  
Wolf Schanz Burnet Bury || οὔτω ... Ἔρωτος : om. Stob. || οὔτω :  
-τως TW || 2 πρεσβύτατος : -εὐτάτοις T Stob. || 3 δὲ : τε Stob. || 6  
τοῦ : om. Y || 7 τοῦτο : τοῦτω Y || συγγένεια : εὐγέν. Wytttenbach || οἶα  
τε : οἶά τε TW || 8 οὔτ' : -τε W || d 1 δὴ τί : δὴ τι T δὴ (τι om.) Y.

principe ? C'est qu'aux vilaines actions s'attache le déshonneur ; aux belles, d'autre part, le désir d'estime : l'absence de l'un et de l'autre interdit à toute cité comme à tout particulier l'exercice d'une grande et belle activité. Eh bien ! je dis ceci : un homme qui aime, si la vilénie qu'il est en train de commettre est flagrante, ou, quand il est exposé à celle d'autrui, la lâcheté qui l'empêche de s'en défendre, alors celui de qui il a été vu pourra être son père, il n'en éprouvera pas une égale souffrance ; ce pourront être ses camarades ou n'importe qui d'autre ; non, jamais comme si c'étaient ses amours ! Et tout de même aussi pour l'aimé : nous ne le voyons devant personne aussi honteux que devant ses amants, s'ils le voient occupé à quelque vilain acte. Supposons donc que, par quelque moyen, il pût exister une cité, ou une armée, faite d'amants et de leurs bien-aimés, on ne voit pas comment leur cité à eux pourrait avoir une base meilleure de sa constitution, que leur éloignement pour tout ce qui est vilain et le désir d'estime dont ils rivaliseraient ! ni encore comment, et se battant coude à coude, de tels hommes, une poignée seulement<sup>1</sup>, ne seraient pas vainqueurs, si l'on peut dire, de toute l'humanité ! Oui, pour un homme qui aime, être vu de ses amours, ou lâchant le rang, ou jetant ses armes, serait sans nul doute plus intolérable que de le faire sous les yeux du reste de l'armée ; et à cette humiliation il préférerait mille fois la mort. Et, bien entendu, pour ce qui est d'abandonner son bien-aimé sur place ou de ne pas le secourir dans le péril, il n'y a pas d'homme si lâche que l'Amour lui-même ne rende, pour le courage, possédé du dieu, et pareil ainsi au plus vaillant par nature. Ainsi, c'est bien simple : ce que disait Homère<sup>2</sup> de la bravoure que souffle la divinité au cœur de quelques héros, voilà ce qu'aux amants donne l'Amour, comme un don qui vient de lui-même.

“ Allons plus loin : mourir pour autrui, ceux-là seuls le veulent, qui aiment ; et non pas seulement les hommes, mais même les femmes. Et de cette abnégation c'est même la fille de Pélias, Alceste, qui fournit une preuve, assez puissante pour défendre à la face des Grecs la présente asser-

1. Est-ce déjà le bataillon sacré de Thèbes (cf. Notice p. xxxix n. 1) ?

2. *Il.* X 482, XV 262 (Athènes, Apollon pour Diomède, Hector).

αἰσχροῖς αἰσχύνην, ἐπὶ δὲ τοῖς καλοῖς φιλοτιμίαν· οὐ γὰρ ἔστιν ἄνευ τούτων οὔτε πόλιν οὔτε ιδιώτην μεγάλη καὶ καλὰ ἔργα ἐξεργάζεσθαι. Φημί τοίνυν ἐγὼ ἄνδρα ὅστις ἐρῶ, εἴ τι αἰσχρὸν ποιῶν κατάδηλος γίνοιτο ἢ πάσχων ὑπὸ τοῦ δι' ἀνανδρίαν μὴ ἀμυνόμενος, οὔτ' ἂν ὑπὸ πατρὸς δφθέντα οὕτως ἀλγήσαι, οὔτε ὑπὸ ἐταίρων, οὔτε ὑπ' ἄλλου οὐδενός, ὡς ὑπὸ παιδικῶν. Ταῦτόν δὲ τοῦτο καὶ τὸν ἐρῶ-  
 μενον ὀρωμεν, ὅτι διαφερόντως τοὺς ἐραστάς αἰσχύνεται, ὅταν δφθῆ ἔν αἰσχροῖ τινι ὧν. Εἰ οὖν μηχανή τις γένοιτο ὥστε πόλιν γενέσθαι ἢ στρατόπεδον ἐραστῶν τε καὶ παιδικῶν, οὐκ ἔστιν ὅπως ἂν ἄμεινον οἰκήσειαν τὴν ἑαυτῶν ἢ ἀπεχόμενοι πάντων τῶν αἰσchrῶν καὶ φιλοτιμούμενοι πρὸς ἀλλήλους· καί, μαχόμενοί γ' ἂν μετ' ἀλλήλων, οἱ τοιοῦτοι  
 νικῶεν ἂν, ὀλίγοι ὄντες, ὡς ἔπος εἰπεῖν πάντας ἀνθρώπους. Ἐρῶν γὰρ ἀνὴρ ὑπὸ παιδικῶν δφθῆναι, ἢ λιπῶν τάξιν, ἢ ὄπλα ἀποβαλὼν, ἦττον ἂν δήπου δέξαίτο, ἢ ὑπὸ πάντων τῶν ἄλλων, καὶ πρὸ τούτου τεθνάναι ἂν πολλάκις ἔλοιτο· καὶ μὴν ἐγκαταλιπεῖν γε τὰ παιδικὰ ἢ μὴ βοηθήσαι κινδυνεύουσι, οὐδεὶς οὕτω κακὸς ὄντινα οὐκ ἂν αὐτὸς δ' Ἐρῶς ἔνθεον ποιήσειε πρὸς ἀρετὴν, ὥστε ὁμοιον εἶναι τῷ ἀρίστῳ φύσει. Καὶ ἀτεχνῶς, δ' ἔφη Ὀμηρος, μένος ἐμπνευσαι  
 ἐνίοις τῶν ἡρώων τὸν θεόν, τοῦτο δ' Ἐρῶς τοῖς ἐρῶσι παρέχει γιγνόμενον παρ' αὐτοῦ.

« Καὶ μὴν ὑπεραποθνήσκειν γε μόνοι ἐθέλουσιν οἱ ἐρῶντες, οὐ μόνον ὅτι ἄνδρες, ἀλλὰ καὶ αἱ γυναῖκες. Τούτου δὲ καὶ ἡ Πελλίου θυγάτηρ Ἄλκηστις ἱκανὴν μαρτυρίαν παρέχεται ὑπὲρ τοῦδε τοῦ λόγου εἰς τοὺς Ἕλληνας,

d 3 γὰρ ἔστιν Ast : γὰρ ἔστιν codd. || 6 ὑπὸ τοῦ T<sup>2</sup> (' ex ' et eras.) : ὑπὸ τοῦ B<sup>2</sup> (em.) T || e 1 τοῦτο : -τον Y || 5 ἢ : del. Rückert καὶ Usener || 179 a 1 γ' ἂν W<sup>2</sup> (γ s. u.) : δ' ἂν W γ' αὐ Vermehren || 6 μὴν : μὴ TW || 8 ποιήσειε : -ειεν BTY Schanz || b 3 αὐτοῦ : αὐτοῦ TWY Rettig αὐτοῦ B || 5 οὐ μόνον ὅτι : οὐ μ. οἱ Stephan. οὐχ ὅτι Fischer || αἱ : om. TW || 7 ὑπὲρ τοῦδε τοῦ λόγου : del. F. A. Wolf secl. Iahn Schanz Hug ὑπ. τ. del. Steph. et λόγου post τούτου 5 transp. ὑπ. τ. τ. λ. iunxit Bast cum ἐηλῆσασα 8 et ante posuit.

tion : cette Alceste<sup>1</sup> qui seule a voulu prendre dans la mort la place de son mari, alors que celui-ci avait son père et sa mère, au-dessus desquels s'éleva si haut l'épouse dont je parle, par une affection dont l'amour était le principe, que dès lors ils apparaissaient, eux, n'être à l'égard de leur fils que des étrangers, et ne lui être liés que de nom. Voilà l'acte qu'elle a accompli. Et cet acte a paru tellement beau, non pas aux hommes seulement, mais aux dieux, qu'une faveur accordée par ceux-ci à bien peu, parmi tant de héros qui ont accompli tant de hauts faits (on les compte aisément<sup>2</sup>, ceux dont, en récompense, l'âme est remontée du fond de l'Hadès), les dieux l'ont accordée à l'âme de cette glorieuse femme, et ils l'en ont fait remonter, dans l'élan de leur admiration pour son acte. Ce qui prouve que, eux aussi, ils estiment par dessus tout un zèle et des mérites qui se rapportent à l'amour. En revanche Orphée, fils d'Œagre, ils l'ont chassé de l'Hadès sans qu'il eût rien obtenu (car, s'ils lui montrèrent un fantôme de la femme pour laquelle il y était venu, ils ne la lui donnèrent pas en personne), parce qu'il leur parut avoir l'âme faible, chose assez naturelle chez un joueur de cithare; et qu'il n'avait pas eu, pour son amour, le courage de mourir comme Alceste, mais plutôt employé toute son adresse à pénétrer, vivant, chez Hadès. Et voilà sans nul doute la raison pour laquelle ils lui ont imposé une peine et ont fait que la mort lui vint par des femmes<sup>3</sup>. Au contraire ils ont traité avec honneur Achille, le fils de Thétis, et l'ont envoyé aux Iles des Bienheureux<sup>4</sup> : c'est que, malgré l'avertissement de sa mère, qu'il mourrait s'il tuait Hector et que, s'il s'abstenait de le tuer, il reviendrait vers son pays pour y finir ses jours dans la vieillesse, il a choisi courageusement de secourir Patrocle, son amant, de le venger aussi; et de la sorte, non pas seulement de mourir pour lui, mais encore, en mourant, de le suivre dans son trépas. Voilà certainement pourquoi les

1. Voir l'*Alceste* d'Euripide (coll. Budé, I) et la Notice de L. Méridier. Cf. *Phédon* 68 a (p. 18 n. 1).

2. C'est une façon de dire qu'il n'y en a pas qu'on connaisse.

3. Légende bien connue : Orphée meurt déchiré par les Bacchantes.

4. Selon Pindare (*Ol.* II, 77-88) et le chant d'Harmodius et d'Aristogiton (*Bergk Lyr.* III 646); dans l'Hadès, d'après l'*Odyssee*, XI 467 sqq. — Pour la suite, voir *Illiade*, XVIII 94 sqq., IX 410-416.

ἐβελήσασα μόνῃ ὑπὲρ τοῦ αὐτῆς ἀνδρὸς ἀποθανεῖν, ὄντων  
 αὐτῷ πατρός τε καὶ μητρός, οὗς ἐκείνη τοσοῦτον ὑπερ- c  
 βάλετο τῇ φιλίᾳ διὰ τὸν ἔρωτα, ὥστε ἀποδείξαι αὐτοὺς  
 ἄλλοτρίους ὄντας τῷ υἱεὶ καὶ δνόματι μόνον προσήκοντας,  
 καὶ τοῦτ' ἐργασαμένη τὸ ἔργον οὕτω καλὸν ἔδοξεν ἐργά-  
 σασθαι, οὐ μόνον ἀνθρώποις ἀλλὰ καὶ θεοῖς, ὥστε πολλῶν  
 πολλὰ καὶ καλὰ ἐργασαμένων εὐαριθμήτοις δὴ τισιν ἔδοσαν  
 τοῦτο γέρας οἱ θεοί, ἐξ Ἄιδου ἀνεῖναι πάλιν τὴν ψυχὴν,  
 ἀλλὰ τὴν ἐκείνης ἀνεῖσαν, ἀγασθέντες τῷ ἔργῳ· οὕτω καὶ d  
 θεοὶ τὴν περὶ τὸν ἔρωτα σπουδὴν τε καὶ ἀρετὴν μάλιστα  
 τιμῶσιν. Ὀρφέα δέ, τὸν Οἰάγρου, ἀτελεῖ ἀπέπεμψαν ἐξ  
 Ἄιδου, φάσμα δεῖξαντες τῆς γυναικὸς ἐφ' ἣν ἦκεν, αὐτὴν  
 δὲ οὐ δόντες, ὅτι μαλθακίζεσθαι ἐδόκει, ἅτε ὢν κιθαρωδός,  
 καὶ οὐ τολμᾶν ἕνεκα τοῦ ἔρωτος ἀποθνήσκειν ὥσπερ  
 Ἄλκηστις, ἀλλὰ διαμηχανᾶσθαι ζῶν εἰσιέναι εἰς Ἄιδου.  
 Τσιγάρτοι διὰ ταῦτα δικὴν αὐτῷ ἐπέθεσαν, καὶ ἐποίησαν  
 τὸν θάνατον αὐτοῦ ὑπὸ γυναικῶν γενέσθαι, οὐχ ὥσπερ e  
 Ἀχιλλεῖα τὸν τῆς Θέτιδος υἱὸν ἐτίμησαν καὶ εἰς μακάρων  
 νήσους ἀπέπεμψαν, ὅτι, πεπυσμένος παρὰ τῆς μητρός  
 ὡς ἀποθανοῖτο ἀποκτείνας Ἐκτορα, μὴ ἀποκτείνας δὲ τοῦ-  
 του οἴκαδε ἔλθων γηραιὸς τελευτήσοι, ἐτόλμησεν ἐλέσθαι,  
 βοηθήσας τῷ ἔραστῇ Πατρόκλῳ καὶ τιμωρήσας, οὐ μόνον  
 ὑπεραποθανεῖν ἀλλὰ καὶ ἐπαποθανεῖν τετελευτηκότι· ὅθεν 180

b 8 αὐτῆς: αὐ. codd. Rettig || c 3 τῷ: τῷ B || υἱεὶ: υἱεὶ Schanz  
 Burnet || μόνον: -ων T (ut uid.) || 4 τοῦτ': -το Y || 6 ἐργασαμέ-  
 νων: κατεργ. Method. || δὴ τισιν ἔδοσαν: δὴ τ. ἔδ. δὴ TW || 7 τοῦτο:  
 τ. τὸ Paris. 1810 uulg. || ἀνεῖναι: ἀνεῖναι Hommel || d 1 ἀλλὰ τὴν  
 ἐκείνης: ἀλλ' αὐτὴν ἐκείνην Earle || τῷ ἔργῳ: del. Baiter secl. Hug  
 || 4 φάσμα: φάντασμα TW || ἦκεν: ἐκὼν ἦ. Y || 5 μαλθακίζεσθαι:  
 μαλοθ. T (forsan ex μαλακίζ.) || 6 τολμᾶν: -ῶν Naber || 7 διαμηχα-  
 νᾶσθαι: -γανῆσασθαι W || ζῶν εἰσιέναι: ζῶν ἰέναι W ζῆν ἰέναι T ||  
 e 2 υἱόν: υἱόν Schanz Burnet || 4 ἀποθανοῖτο (-οῖτ' Schanz): -θάνοιτο  
 T -θάνοι BY Rettig || ἀποκτείνας δὲ τοῦτον: ποιήσας δὲ τοῦτο TW  
 Burnet || 5 οἴκαδε: -καδ' T W<sup>2</sup> (em.) οἴκ. δ' BY || 6 βοηθήσας:  
 -θῆσαι W || Πατρόκλῳ: del. Naber.



δη καὶ ὑπεραγασθέντες οἱ θεοὶ διαφερόντως αὐτὸν ἐτίμησαν, ὅτι τὸν ἔραστην οὕτω περὶ πολλοῦ ἐποιεῖτο.

« Αἰσχύλος δὲ φλυαρεῖ, φάσκων Ἄχιλλέα Πατρόκλου ἔρην, ὅς ἦν καλλίων οὐ μόνον Πατρόκλου ἀλλ' ἄρα καὶ τῶν ἠρώων ἀπάντων, καὶ ἔτι ἀγένειος, ἔπειτα νεώτερος πολὺ, ὡς φησιν Ὅμηρος. Ἄλλὰ γὰρ τῷ ὄντι μάλιστα μὲν ταύτην τὴν ἀρετὴν οἱ θεοὶ τιμῶσι τὴν περὶ τὸν ἔρωτα, μᾶλλον μέντοι θαυμάζουσι καὶ ἄγανται καὶ εὖ ποιοῦσιν, ὅταν ὁ ἔρώμενος τὸν ἔραστην ἀγαπῇ ἢ ὅταν ὁ ἔραστής τὰ παιδικὰ θεϊότερον γὰρ ἔραστής παιδικῶν, ἔνθεος γὰρ ἔστι· διὰ ταῦτα καὶ τὸν Ἄχιλλέα τῆς Ἀλκήστιδος μᾶλλον ἐτίμησαν, εἰς μακάρων νήσους ἀποπέμψαντες.

« Οὕτω δὴ ἔγωγέ φημι Ἔρωτα θεῶν καὶ πρεσβύτατον καὶ τιμιώτατον καὶ κυριώτατον εἶναι εἰς ἀρετῆς καὶ εὐδαιμονίας κτήσιν ἀνθρώποις, καὶ ζῶσι καὶ τελευτήσασιν. »

Φαῖδρον μὲν τοιοῦτόν τινα λόγον ἔφη εἰπεῖν, μετὰ δὲ Φαῖδρον ἄλλους τινὰς εἶναι ὧν οὐ πάνυ διεμνημόνευεν· οὓς παρείς, τὸν Πausανίου λόγον διηγείτο. Εἰπεῖν δ' αὐτὸν ὅτι· « Οὐ καλῶς μοι δοκεῖ, ὦ Φαῖδρε, προβεβλησθαι ἡμῖν ὁ λόγος, τὸ ἀπλῶς οὕτως παρηγγέλθαι ἐγκωμιάζειν Ἔρωτα. Εἰ μὲν γὰρ εἰς ἦν ὁ Ἔρωτος, καλῶς ἂν εἶχε· νῦν δὲ οὐ γὰρ ἔστιν εἰς· μὴ ὄντος δὲ ἑνός, ὀρθότερόν ἐστι πρότερον προρηθῆναι, ὁποῖον δεῖ ἐπαινέειν. Ἐγὼ οὖν πειράσομαι τοῦτο ἐπανορθώσασθαι, πρῶτον μὲν Ἔρωτα φράσαι ὃν δεῖ ἐπαινέειν, ἔπειτα ἐπαινέσαι ἀξίως τοῦ θεοῦ.

180 a 5 ἀλλ' ἄρα καὶ : ἀλλὰ καὶ BY Hermann Iahn Rettig Schanz Hug ἀλλ' ἄμα καὶ Burnet || 6 καὶ ἔτι ἀγένειος : post πολὺ 7 transp. Petersen || 8 τιμῶσι : -σιν B Schanz Burnet || b 1 θαυμάζουσι : -σιν B Schanz Burnet || 6 καὶ : om. TW || 7 καὶ τιμιώτατον T<sup>2</sup> (i. m.) : om. T || κυριώτατον : -τερον TW || 8 τελευτήσασιν : -σι BWY || c 2 εἶναι : uel delend. uel in εἰπεῖν mutand. Hirschig || διεμνημόνευεν : -ευσ B Burnet || d 1 ὁποῖον : ὀπότερον Hermann.

*Les deux Amours.* “ C’est une chose connue de tout le monde que l’Amour et Aphrodite sont inséparables. Si donc cette dernière était unique, unique serait l’Amour ; mais, puisqu’il y a deux Aphrodites, nécessairement il y a aussi deux Amours. Or, comment pour la déesse nier cette dualité ? Il y en a une, la plus ancienne je crois bien, qui, sans avoir eu de mère, est la fille d’Uranus, du Ciel, celle qu’aussi nous surnommons précisément Uranienne, la Céleste ; il y en a une autre qui est plus jeune, e fille de Zeus et de Dionè, que précisément nous appelons la Pandémienne, la Populaire<sup>1</sup>. Il est dès lors nécessaire, en ce qui concerne aussi l’Amour, que pour celui qui est le collaborateur de la seconde, l’appellation correcte soit celle de Pandémien, et pour l’autre, celle d’Uranien. Sans doute y a-t-il obligation de louer tous les dieux<sup>2</sup> ; mais, en tout cas, la part qui revient à chacun de ces deux Amours, voilà ce que l’on doit tâcher d’expliquer. Voici en effet ce qui en est de toute activité : en elle-même, la manifestation de cette activité 181 n’est ni belle, ni laide ; ainsi, ce que présentement nous faisons, boire, chanter, converser, rien de tout cela n’est beau, pris absolument. Mais c’est de la manière dont éventuellement se réalise cette activité, que résulte pour elle ce caractère ; y a-t-il en effet dans la modalité de l’action beauté et rectitude ? l’action devient belle ; laide au contraire, si la rectitude manque<sup>3</sup>. Tel est donc également le cas pour l’acte d’aimer ; et ce n’est pas pour tout Amour qu’on dira : « Il est beau, il est digne qu’on en célèbre les louanges », mais pour celui-là seul de qui est belle l’impulsion à aimer.

“ Or donc, celui qui relève de l’Aphrodite Pandémienne b est véritablement, comme elle, populaire, et il réalise ce qui se trouve : cet amour-là est celui des hommes de basse espèce. L’amour de ces sortes de gens, en premier lieu, ne va pas moins aux femmes qu’aux jeunes garçons ; en second

traditions de la statuaire ont fixé les traits de la figure d’Achille.

1. Toutes deux (Notice p. XLIII, 1) avaient leur temple à Athènes. Les épithètes du grec ont été explicitées et unifiées dans la désinence.

2. Autrement on susciterait leur *Némésis* vengeresse ; cf. 195 a.

3. C’est à peu près l’idée stoïcienne : dans sa matière ou son objet, l’acte est en lui-même indifférent ; il vaut par sa forme, par la façon de l’accomplir ; oui ou non, selon le droite règle (cf. 183 d) Voir Notice p. I sq.

« Πάντες γάρ ἴσμεν ὅτι οὐκ ἔστιν ἄνευ Ἐρωτος Ἀφροδίτη. Μιάς μὲν οὖν οὔσης, εἰς ἃν ἦν Ἐρως· ἐπεὶ δὲ δὴ δύο ἔστων, δύο ἀνάγκη καὶ Ἐρωτε εἶναι. Πῶς δ' οὐ δύο τῷ θεᾷ; ἢ μὲν γέ που πρεσβυτέρα καὶ ἀμήτωρ Οὐρανοῦ θυγάτηρ, ἦν δὴ καὶ Οὐρανίαν ἐπονομάζομεν· ἢ δὲ νεωτέρα Διὸς καὶ Διώνης, ἦν δὴ Πάνδημον καλοῦμεν. Ἀναγκαῖον ἔστι δὴ καὶ Ἐρωτα, τὸν μὲν τῇ ἑτέρᾳ συνεργὸν Πάνδημον ὀρθῶς καλεῖσθαι, τὸν δὲ Οὐράνιον. Ἐπαινεῖν μὲν οὖν δεῖ πάντας θεοῦς· ἀ δ' οὖν ἑκάτερος εἴληχε πειρατέον εἰπεῖν. Πᾶσα γὰρ πράξις ᾧδ' ἔχει· αὐτὴ ἐφ' ἑαυτῆς πραττομένη, οὔτε καλὴ οὔτε αἰσχρά· οἷον δ' νῦν ἡμεῖς ποιοῦμεν, ἢ πίνειν ἢ φθεῖν ἢ διαλέγεσθαι, οὐκ ἔστι τούτων αὐτὸ καλὸν οὐδὲν· ἀλλ' ἐν τῇ πράξει, ὡς ἂν πραχθῆ τοιοῦτον ἀπέβη· καλῶς μὲν γὰρ πραττόμενον καὶ ὀρθῶς καλὸν γίγνεται, μὴ ὀρθῶς δὲ αἰσχρόν. Οὕτω δὴ καὶ τὸ ἔρῶν, καὶ ὁ Ἐρως οὐ πᾶς ἔστι καλὸς οὐδὲ ἄξιός ἐγκωμιάζεσθαι, ἀλλὰ ὁ καλῶς προτρέπων ἔρῶν.

« Ὁ μὲν οὖν τῆς Πανδήμου Ἀφροδίτης ὡς ἀληθῶς πάνδημός ἐστι, καὶ ἐξεργάζεται ὅ τι ἂν τύχη· καὶ οὗτός ἐστιν ὃν οἱ φαυλοὶ τῶν ἀνθρώπων ἐρωσίν. Ἐρωσι δὲ οἱ τοιοῦτοι, πρῶτον μὲν οὐχ ἦττον γυναικῶν ἢ παίδων, ἔπειτα δὲ καὶ

d 5 μιᾶς μὲν (et Stob.) : ταύτης δὲ μιᾶς μὲν Y ἦς μι. μ. Rückert || οὔν : om. Y Stob. || δὲ δὴ : δὲ T Stob. || 6 Ἐρωτε : -ωτας Stob. || 7 τῷ θεᾷ : τὰ θεᾷ Stob. τῷ θεῷ Cobet || 7 Οὐρανοῦ ... 8 Διός : add. Y partim i. m. et ut uid. alia manu || e 1 Διώνης (et Plotin. [Enn. III 5, 2 l. 17] Stob.) : -όνης BY || 3 ἐπαινεῖν ... θεοῦς : addub. F. A. Wolf del. Orelli secl. Iahn. Post θεοῦς; 4 lacun. indic. Schanz || 4 δ' οὔν : δὲ Ast οὔν Orelli || 5 ᾧδ' : ᾧδε Procl. Gell. ᾧδὲ Stob.<sup>n</sup> || ἐφ' : ἀφ' Procl.<sup>n</sup> || πραττομένη (et Gellius [XVII 203] Stob.) : non uertit Gellius *ibid.* 9 om. Proclus et fors. Hermias del. Stephan. Schanz secl. Hug Bury ταττομένη Bernays || 181 a 1 καλὴ (et Gell. Hermias Stob.) : καλὴ ἐστὶν Proclus || 2 αὐτὸ (et Gell. Stob.) : αὐ. καθ' αὐτό T<sup>2</sup> i. m. (cf. 183 d 5) quae uertit Gellius || 3 τῆ : om. Stob. || τοιοῦτον (et Gell. Stob.) : -το BTW || 4 γίγνεται : γίν. Y Stob.<sup>n</sup> || 5 τό : om. Stob. || 6 καλός (T re uera) : -ῶς Stob.<sup>n</sup> || ἀλλὰ : ἀλλ. TW Gell. Stob. Schanz || b 2 ἐρωτῶ : alt. : -σιν B Schanz.

lieu, au corps de ceux qu'ils aiment plutôt qu'à leur âme ; enfin, autant que faire se peut, à ceux qui ont le moins d'intelligence : ils ne regardent en effet qu'à la réalisation de l'acte, sans se soucier que ce soit ou non de la belle manière ; d'où il résulte qu'ils s'en acquittent au petit bonheur, en bien pareillement comme pareillement le contraire. C'est qu'aussi un tel amour se rattache à celle des deux déesses

c qui de beaucoup est la plus jeune, et que sa naissance fait participer de la femelle en même temps que du mâle. Voyez au contraire celui qui se rattache à l'Aphrodite Uranienne, laquelle, premièrement, ne participe pas de la femelle, mais du mâle seulement (et voici l'amour des jeunes garçons)<sup>1</sup> ; laquelle, en second lieu, est plus vieille et, par suite, exempte d'emportement : d'où vient précisément que le sexe mâle est l'objet vers lequel se tournent ceux qu'inspire cet Amour là, et qu'ils chérissent ainsi le sexe dont, par nature la vigueur est plus grande et l'intelligence supérieure. Au surplus il est possible, même dans ce seul amour des jeunes

d garçons, de reconnaître ceux dont, en toute pureté, l'élan est dû à cet Amour : ils n'aiment en effet les garçons qu'après que ceux-ci ont déjà commencé à faire preuve d'intelligence, c'est-à-dire proche le temps où la barbe leur pousse au menton. C'est, à mon avis, que l'intention de ceux qui ont attendu ce moment pour commencer d'aimer est d'être, pour leur vie tout entière, inséparables de leurs aimés et de vivre avec eux en communauté ; au lieu d'abuser de la crédulité naïve de celui dont on aura surpris la jeunesse, au lieu de se rire de lui pour s'en aller après courir vers un autre mignon ! Et même une loi serait nécessaire,

e défendant d'aimer des enfants, afin que la poursuite de l'incertain n'induisit pas à se dépenser en soins excessifs ; car, avec les enfants, incertaine est l'issue finale de ce qu'ils promettent en mal ou en bien, tant pour l'âme que pour le corps. Les gens de bien, je ne l'ignore pas, s'imposent tout seuls et de leur plein gré cette règle à eux-mêmes ; mais il faudrait en outre sur ces amants populaires, sur ces *pandémiens*, faire peser une contrainte analogue à celle par laquelle nous les empêchons, dans la mesure où nous le

1. Cette incidente prépare-t-elle l'attention à ce qui va suivre ? On y voit en général une glose interpolée. L'hésitation est permise.

ἐρῶσι τῶν σωμάτων μᾶλλον ἢ τῶν ψυχῶν, ἔπειτα ὡς ἂν δύνωνται ἀνοητοτάτων, πρὸς τὸ διαπράξασθαι μόνον βλέποντες, ἀμελοῦντες δὲ τοῦ καλῶς ἢ μὴ· ὅθεν δὴ συμβαίνει αὐτοῖς ὅ τι ἂν τύχῃσι τοῦτο πράττειν, ὁμοίως μὲν ἀγαθόν, ὁμοίως δὲ τοῦναντίον. Ἔστι γὰρ καὶ ἀπὸ τῆς θεοῦ, νεωτέρας τε οὐσίας πολὺ ἢ τῆς ἑτέρας καὶ μετεχούσης ἐν τῇ γενέσει c καὶ θήλεος καὶ ἄρρενος. Ὁ δὲ τῆς Οὐρανίας, πρῶτον μὲν οὐ μετεχούσης θήλεος ἀλλ' ἄρρενος μόνον (καὶ ἔστιν οὗτος ὁ τῶν παιδῶν ἕρως), ἔπειτα πρεσβυτέρας, ὕβρεως ἀμοίρου· ὅθεν δὴ ἐπὶ τὸ ἄρρεν τρέπονται οἱ ἐκ τούτου τοῦ Ἐρωτος ἐπιπνοὶ, τὸ φύσει ἐρρωμενέστερον καὶ νοῦν μᾶλλον ἔχον ἀγαπῶντες. Καὶ τις ἂν γυοίη, καὶ ἐν αὐτῇ τῇ παιδεραστίᾳ, τοὺς εἰλικρινῶς ὑπὸ τούτου τοῦ Ἐρωτος ὄρμη- d μένους· οὐ γὰρ ἐρῶσι παιδῶν ἀλλ' ἐπειδὴν ἤδη ἄρχωνται νοῦν ἴσχειν· τοῦτο δὲ πλησιάζει τῷ γενειάσκειν. Παρεσκευασμένοι γὰρ, οἴμαί, εἰσιν οἱ ἐντεῦθεν ἀρχόμενοι ἐρᾶν ὡς τὸν βίον ἅπαντα ξυνεσόμενοι καὶ κοινῇ συμβιωσόμενοι, ἀλλ' οὐκ ἐξαπατήσαντες, ἐν ἀφροσύνῃ λαβόντες ὡς νέον, καταγελάσαντες οἰχήσεσθαι ἐπ' ἄλλον ἀποτρέχοντες. Χρῆν δὲ καὶ νόμον εἶναι μὴ ἐρᾶν παιδῶν, ἵνα μὴ εἰς ἄδηλον e πολλὴ σπουδὴ ἀνηλίσκετο· τὸ γὰρ τῶν παιδῶν τέλος ἄδηλον οἱ τελευτᾷ κακίας καὶ ἀρετῆς ψυχῆς τε πέρι καὶ σώματος. Οἱ μὲν οὖν ἀγαθοὶ τὸν νόμον τοῦτον αὐτοὶ αὐτοῖς ἐκόντες τίθενται· χρῆν δὲ καὶ τούτους τοὺς πανδήμους ἐραστάς προσαναγκάζειν τὸ τοιοῦτον, ὥσπερ καὶ τῶν ἐλευθέρων

b 5 ἀνοητοτάτων : ἀνοητατων Y ἀνοητοτάτως codd. nonnulli || 6 συμβαίνει : ζυμβ. BTW Schanz || 8 ἀπό: del. Usener Schanz secl. Hug || τῆς : τοιαύτης Usener || c 3 καὶ... 4 ἕρως : secl. Schütz Iahn Schanz Hug Bury || 4 ὕβρεως ἀμοίρου : addubit. Schanz ὕ. ἀμοιρο; Ficin. || 6 μᾶλλον ἔχον : ἔγ. μ. Y || d 2 ἀλλ' : ἀλλ' ἢ Stephan. || 5 ξυνεσόμενοι : συν. Burnet || συμβιωσόμενοι : ζυμβ. W || 7 οἰχήσεσθαι : οἰχέσθαι Herwerden || e 1 νόμον : -ων Stob.<sup>a</sup> || παιδῶν (et Stob.) : παιδάς Markland || εἰς ἄδηλον πολλὴ σπουδὴ : εἰς ἄδειλον -ῆ -ῆ Stob.<sup>a</sup> || 2 ἀνηλίσκετο : ἀνα. Stob.<sup>a</sup> || τέλος : del. Badham || 3 καὶ pr. : ἢ Stob.<sup>a</sup> || 5 χρῆν : χρῆν B χρῆ TW || 6 τὸ τοιοῦτον : τῶν τοιούτων Y.

132 e pouvons, de faire l'amour avec les femmes libres. De fait, ce sont eux encore qui ont fait naître et grandir la déconsidération au point que des gens ont le front de prétendre que c'est vilain d'accorder ses faveurs à un amant ! Mais, si ces gens parlent ainsi, c'est que leurs yeux se tournent vers ces hommes, dont ils voient le manque de tact et d'honnêteté ; alors qu'il n'y a vraiment rien au monde, du moment que cela se fait selon les convenances et selon les règles, qui puisse encourir un juste blâme.

*Réflexions  
sur la diversité  
des mœurs.*

“ Passons à la règle de conduite en matière d'amour : elle est dans certains États aisée à comprendre, parce que le principe qui la détermine est absolu,

- b tandis que chez nous<sup>1</sup> cette règle comporte des nuances. D'une part en effet, dans l'Élide, à Lacédémone, chez les Béotiens, c'est-à-dire là où les gens ne sont pas de savants parleurs, on a posé en règle absolue qu'il est beau d'accorder aux amants ses faveurs : personne, jeune ou vieux, ne dirait que c'est laid ; et leur but est, je pense, de n'avoir pas à se tourmenter en efforts de parole pour convaincre les jeunes, vu leur inaptitude à parler. D'autre part, en beaucoup d'endroits de l'Ionie et ailleurs encore, la règle établie veut que ce soit laid : c'est partout où les habitants sont sous le joug des Barbares ; chez les Barbares en effet leur régime des tyrannies veut que ce soit une vilaine chose, aussi bien du
- c reste que d'aimer le savoir et d'aimer les exercices physiques : c'est, je pense, qu'il est de l'intérêt des maîtres de ne pas laisser naître de hautes pensées chez leurs sujets, pas davantage des amitiés et des liaisons vigoureuses ; ce que l'amour justement, plus que tout au monde, produit d'ordinaire. Et c'est une leçon dont, en ce pays même, les tyrans ont fait l'expérience, puisque, chez Aristogiton l'amour et, chez Harmodius, l'affermissement de la tendresse furent ce qui détruisit leur pouvoir<sup>2</sup>. Ainsi, là où l'on a

1. Les Mss. donnent : *chez nous et à Lacédémone*. Mais les derniers mots se placent mieux plus bas. Cf. 182 d et Notice, p. XLVII, n. 1.

2. En 514, pendant la fête des Panathénées, Aristogiton et son aimé Harmodius poignardèrent Hipparque, frère du tyran Hippias, héritier à Athènes du pouvoir de Pisistrate, leur père. Harmodius périt dans l'échauffourée, Aristogiton fut mis à mort.

γυναικῶν προσαναγκάζομεν αὐτοὺς καθ' ὅσον δυνάμεθα  
μὴ ἔρᾶν. Οὗτοι γὰρ εἰσιν οἱ καὶ τὸ θνείδος πεπονηκότες, 182  
ὥστε τινὰς τολμᾶν λέγειν ὡς αἰσχρὸν χαρίζεσθαι ἔρασταίς·  
λέγουσι δὲ εἰς τούτους ἀποβλέποντες, ὀρῶντες αὐτῶν τὴν  
ἀκαιρίαν καὶ ἀδικίαν, ἐπεὶ οὐ δήπου κοσμίως γε καὶ  
νομίμως ὁτιοῦν πραττόμενον ψόγον ἂν δικαίως φέροι.

« Καὶ δὴ καὶ ὁ περὶ τὸν ἔρωτα νόμος ἐν μὲν ταῖς ἄλλαις  
πόλεσι νοῆσαι βῆδιος· ἀπλῶς γὰρ ὄρισται, ὁ δ' ἐνθάδε  
ποικίλος. Ἐν Ἡλίδι μὲν γὰρ καὶ ἐν Λακεδαίμονι καὶ ἐν b  
Βοιωτοῖς, καὶ οὐ μὴ σοφοὶ λέγειν, ἀπλῶς νενομοθέτηται  
καλὸν τὸ χαρίζεσθαι ἔρασταίς, καὶ οὐκ ἂν τις εἴποι, οὔτε  
νέος οὔτε παλαιός, ὡς αἰσχρὸν· ἴνα, οἶμαι, μὴ πράγματ'  
ἔχωσι λόγῳ πειρώμενοι πείθειν τοὺς νέους, ἅτε ἀδύνα-  
τοι λέγειν. Τῆς δὲ Ἰωνίας καὶ ἄλλοθι πολλαχοῦ, αἰσχρὸν  
νενόμισται, ὅσοι ὑπὸ βαρβάροις οἰκοῦσιν· τοῖς γὰρ βαρ-  
βάροις διὰ τὰς τυραννίδας αἰσχρὸν τοῦτό γε, καὶ ἦ γε  
φιλοσοφία καὶ ἡ φιλογυμναστία· οὐ γὰρ, οἶμαι, συμφέρει c  
τοῖς ἄρχουσι φρονήματα μεγάλα ἐγγίγνεσθαι τῶν ἀρχο-  
μένων οὐδὲ φιλίας ἰσχυράς καὶ κοινωνίας, ὃ δὴ μάλιστα  
φιλεῖ τά τε ἄλλα πάντα καὶ ὁ ἔρωσ ἐμποιεῖν. Ἐργῷ δὲ  
τοῦτο ἔμαθον καὶ οἱ ἐνθάδε τύραννοι· ὁ γὰρ Ἀριστογεί-  
τονος ἔρωσ καὶ ἡ Ἀρμοδίου φιλία, βέβαιος γενομένη, κατ-  
έλυσεν αὐτῶν τὴν ἀρχήν. Οὕτως, οὐ μὲν αἰσχρὸν ἐτέθη

182 a 2 τινὰς: -νά uulg. || 4 ἀκαιρίαν: ἀκοσμίαν Liebhold. ||  
γε: τε Stephan. uulg. || 5 ὁτιοῦν: ὅτι οὖν T || πραττόμενον:  
πράγμα π. T<sup>2</sup> (i. m.) Stephan. et alii, Burnet || 6 ἐν: ὁ ἐν Hirschig ||  
b 1 καὶ ἐν Λακεδαίμονι transposui: post ἐνθάδε a 7 codd. Burnet secl.  
Winckelmann Iahn Schanz Hug Bury καὶ ὁ ἐν Λ. T<sup>2</sup> (ὁ s. u.) ||  
2 οὐ B<sup>2</sup> (ut uid.): οὐ B || 3 τὸ: exp. T<sup>2</sup> || 5 ἔχωσι: -σιν BT Schanz  
Burnet || 6 τῆς δὲ Ἰωνίας: τοῖς δὲ Ἰ. Ast τῆ δὲ -νία Thiersch ||  
πολλαχοῦ: post Ἰωνίας transp. Stephan. || 7 ὅσοι: καὶ ὁ. uel μάλιστα  
δὲ ὁ. Rückert || οἰκοῦσιν: -σι TWY || 8 γε pr.: τε Hermann Iahn  
Schanz Hug || c 2 ἐγγίγνεσθαι: ἐγγιν. Y || τῶν ἀρχομένων: τοῖς  
-μένοις Y<sup>2</sup>-(ις ις s. u.) τῷ -μένῳ Rohde || 4 ἄλλα: καλὰ Usener ||  
πάντα: ταῦτα Schleiermacher || καί: secl. Badham Iahn Schanz Hug  
|| 7 οὐ B<sup>2</sup>: ου B.

d institué que c'est une vilaine chose d'accorder à un amant ses faveurs, le fondement en est la bassesse morale de ceux qui ont institué la règle : appétit de domination chez les maîtres, lâcheté chez les sujets. Là où au contraire c'est une belle chose, admise d'une manière absolue, ceux qui ont institué la règle l'ont fait parce que leur âme était sans ressort.

*Le problème moral.* " Or, chez nous elle est beaucoup plus belle que chez ces peuples, la règle qui

a été instituée, et en même temps, c'est ce que je vous disais, difficile à bien comprendre<sup>1</sup>. Qu'on réfléchisse en effet à ces on-dit : qu'il est plus beau d'aimer ouvertement qu'en cachette, et qu'il l'est au plus haut point d'aimer ceux qui ont le plus de race et le plus de mérite, quand même ils seraient plus laids que d'autres ; puis encore à ces extraordinaires encouragements que tout le monde donne à celui qui aime, et non point comme à l'auteur d'une vilaine action ; à cette opinion aussi, qu'il est beau de faire des

e conquêtes et déshonorant de n'y pas réussir ; enfin, dans les entreprises conquérantes de l'amant, à cette liberté que notre coutume accorde à l'éloge des actes extravagants auxquels il se livre ! Or ce sont des choses qui, dans la poursuite de toute autre fin, hormis celle-là, et dans le dessein d'en venir à bout, exposeraient l'homme assez hardi  
183 pour les faire à être abreuvé par la philosophie des plus sévères reproches<sup>2</sup>. Supposez lui en effet l'intention, soit de se faire donner de l'argent par quelqu'un, soit d'exercer une magistrature ou telle autre fonction, et qu'il accepte alors de faire ce que justement font les amants pour leurs amours : ces supplications, ces implorations dont ils emplissent leur requête, ces serments qu'ils prononcent, le seuil des portes pris pour couche, et cet esclavage auquel ils consentent et dont aucun esclave de condition ne vou-

Après la révolution de 510, provoquée par les cruautés d'Hippias, on les glorifia comme des héros de la liberté (cf. le chant auquel il est fait allusion p. 13 n. 4). Voir Thucydide VI 54 et I 20.

1. La coutume d'Athènes est difficile à comprendre, à cause de ses contradictions. La seconde partie du morceau commence à 183 c milieu.

2. On a voulu, mais sans succès, amender cette fin de phrase

χαρίζεσθαι ἔρασταίς, κακία τῶν θεμένων κείται, τῶν μὲν δ  
 ἀρχόντων πλεονεξία, τῶν δὲ ἀρχομένων ἀνανδρία· οὐ δὲ  
 καλὸν ἀπλῶς ἐνομίσθη, διὰ τὴν τῶν θεμένων τῆς ψυχῆς  
 ἀργίαν.

« Ἐνθάδε δὲ πολὺ τούτων κάλλιον νενομοθέτηται καί,  
 ὅπερ εἶπον, οὐ βῆδιον κατανοῆσαι. Ἐνθυμηθέντι γάρ ὅτι  
 λέγεται κάλλιον τὸ φανερώς ἔρᾶν τοῦ λάθρα, καὶ μάλιστα  
 τῶν γενναιοτάτων καὶ ἀρίστων κἄν αἰσχιους ἄλλων ὄσι, καὶ  
 ὅτι αὐτὴ ἡ παρακέλευσις τῷ ἔρῳντι παρά πάντων θαυμαστὴ  
 οὐχ ὡς τι αἰσχροὺν ποιοῦντι, καὶ ἔλόντι τε καλὸν δοκεῖ εἶναι  
 καὶ μὴ ἔλόντι αἰσχροὺν, καὶ πρὸς τὸ ἐπιχειρεῖν ἔλειν ἐξου- e  
 σίαν ὁ νόμος δέδωκε τῷ ἔραστῇ θαυμαστά ἔργα ἐργαζομένῳ  
 ἐπαινέισθαι· ἃ εἴ τις τολμῆ ποιεῖν ἄλλ' ὄτιοιεν διώκων καὶ  
 βουλόμενος διαπράξασθαι πλὴν τοῦτο, φιλοσοφίας τὰ 183  
 μέγιστα καρποῖτ' ἂν ὀνειδῆ· εἰ γάρ, ἢ χρήματα βουλόμενος  
 παρά του λαβεῖν, ἢ ἀρχὴν ἄρξαι ἢ τινα ἄλλην δύναμιν,  
 ἐθέλοι ποιεῖν οἷάπερ οἱ ἔρασταὶ πρὸς τὰ παιδικά, ἱκετείας  
 τε καὶ ἀντιβολήσεις ἐν ταῖς δεήσεσι ποιούμενοι, καὶ ὄρκους  
 ὀμνύντες, καὶ κοιμήσεις ἐπὶ θύραις, καὶ ἐθέλοντες δουλείας  
 δουλεύειν οἷα οὐδ' ἂν δοῦλος οὐδεὶς, ἐμποδίζοιτο ἂν μὴ

d 2 οὐ δὲ : οὐ δὲ B || 5 δὲ : om. B (re uera) TW || 6 ἐνθυμηθέντι : καὶ  
 ἐνθυμηθῆ (non -θην Burnet) γρ. W<sup>2</sup> ante ἐνθ. distinct. del. Badham  
 et γάρ post in γ' mutavit || 8 κἄν : καὶ ἂν TW || ὡς : -ιν T Schanz ||  
 10 τε : om. BY Hermann Iahn Rettig Schanz Hug || θ 1 πρὸς τὸ :  
 π. τῷ Ast || 3 ἃ εἴ B<sup>2</sup> (em. s. u.) : αἰεὶ B καὶ αἰ. W<sup>2</sup> γρ. || ἄλλ'  
 ὄτιοιεν : ἄλλ' ὅτι οὖν Y ἄλλο τι οὖν TW ἄλλοτιοιεν B || 183 a 1 τοῦτο,  
 φιλοσοφίας : secl. Schleierm. Schanz et al. obelo φιλοσ. not. Burnet  
 τοῦτο secl. Hermann et φιλίας; scr. (τούτου, φιλίας, conii. idem) φίλοις  
 ὀφθεῖς conii. Badham -τιμίας dubitanter Richards alia alii || 2 εἰ : ἢ  
 W || 3 παρά του : παρά του B || ἄρξαι : secl. Vermehren Schanz Hug  
 || ἢ τινα : ἢ τιν' TW Schanz δὴ τιν' Badham || ἄλλην δύναμιν :  
 secl. Badham || 4 ἐθέλοι : -λει TW || 5 δεήσεις : -σιν B Schanz  
 Burnet || καὶ... 6 ὀμνύντες : del. Vögelin secl. Iahn || 6 ὀμνύντες :  
 -νόντες Y secl. Hertz Schanz Hug || καὶ... θύραις : secl. Wolf post  
 ποιούμενοι 5 transp. Rückert || ἐθέλοντες : ἐθέλοντῶν uulg. -ταί Ast  
 || 7 δουλεύειν : -οντες Ast.

drait être l'esclave ; eh bien ! pour l'empêcher de pratiquer une pareille conduite, il trouverait et des amis et des ennemis, ceux-ci lui reprochant ses flatteries et sa servilité, ceux-là l'admonestant et rougissant pour lui. Toutes ces choses au contraire, faites par celui qui aime, sont en lui une grâce de plus, et la libéralité de notre coutume exempte sa conduite de tout reproche, dans l'idée que l'acte qu'il réalise est d'une incomparable beauté. Mais ce qu'il y a de plus étrange, c'est que, s'il faut en croire le dicton populaire, lui seul peut jurer et, s'il passe outre à son serment, obtenir le pardon des dieux ; car ce n'est pas un serment, dit-on, celui où est mêlée Aphrodite<sup>1</sup> ; preuve que les dieux comme les hommes accordent à celui qui aime une liberté totale, telle que l'exprime la coutume en vigueur dans notre pays. Ainsi donc on pourrait penser que c'est une chose incomparablement belle d'après les principes qui font loi en cet État-ci, que d'être amant, et aussi de se montrer complaisant à l'égard de celui dont on est aimé. Mais d'un autre côté, quand on voit les bien-aimés placés par leurs pères sous la garde de pédagogues pour les empêcher de s'entretenir avec les amants, et le pédagogue soumis à cette consigne ; et d'autre part les jeunes gens de leur âge et leurs camarades leur adresser des reproches quand ils ont occasion de constater quelque fait de cet ordre ; enfin, à l'égard de ceux qui font ces reproches, l'attitude des autres, plus âgés<sup>2</sup>, qui n'empêchent rien, ne les grondent pas non plus de tenir un langage qui n'est pas de mise, — alors, si ce sont à leur tour ces faits qu'on a en vue, on estimera inversement que c'est la chose la plus vilaine du monde d'après les principes qui règnent chez nous.

“ Mais voici, je crois, ce qui en est. En cette matière, rien d'absolu ; la chose, c'est ce que j'ai commencé par vous dire, n'a, toute seule et en elle-même, ni beauté ni laideur ; mais

Je n'y change rien, car le sens au moins paraît clair. Si la philosophie semble aux Barbares capable de faire l'apologie de l'amour masculin (182 c déb.), elle peut l'être aussi de condamner les folies qu'il inspire. Dans les deux cas elle prétend régenter les mœurs ; Pausanias veut en être seulement l'observateur objectif.

1. C'est un proverbe : *Serments d'amour ne durent qu'un jour.*

2. On traduit d'habitude : *des vieillards.* Mais Pausanias veut, je crois, blâmer, chez des jeunes gens à qui leur âge doit donner de la

πράττειν οὕτω τὴν πράξιν καὶ ὑπὸ φίλων καὶ ὑπὸ ἐχθρῶν, τῶν μὲν δυνειδιζόντων κολακείας καὶ ἀνελευθερίας, τῶν δὲ b  
 νουθετούντων καὶ αἰσχυνομένων ὑπὲρ αὐτῶν· τῷ δ' ἐρῶντι, πάντα ταῦτα ποιοῦντι, χάρις ἔπεστι καὶ δέδοται ὑπὸ τοῦ νόμου ἄνευ δυνειδούς πράττειν, ὡς πάγκαλόν τι πρᾶγμα διαπραττομένου. Ὁ δὲ δεινότατον, ὡς γε λέγουσιν οἱ πολλοί, ὅτι καὶ δμύνντι μόνῳ συγγνώμη παρὰ θεῶν ἐκδάντι τῶν ὄρκων· ἀφροδίσιον γὰρ ὄρκον οὗ φασιν εἶναι. Οὕτω καὶ οἱ θεοὶ καὶ οἱ ἄνθρωποι πάσαν ἐξουσίαν πεποιήκασι τῷ c  
 ἐρῶντι, ὡς ὁ νόμος φησὶν ὁ ἐνθάδε· ταύτη μὲν οὖν οἴηθείη ἄν τις πάγκαλον νομίζεσθαι ἐν τῆδε τῇ πόλει καὶ τὸ ἐρᾶν καὶ τὸ φίλους γίνεσθαι τοῖς ἐρασταῖς. Ἐπειδὴν δὲ παιδαγωγούς ἐπιστήσαντες οἱ πατέρες τοῖς ἐρωμένοις μὴ ἔδωσι διαλέγεσθαι τοῖς ἐρασταῖς καὶ τῷ παιδαγωγῷ ταῦτα προστεταγμένα ἦ, ἡλικιωταὶ δὲ καὶ ἑταῖροι δυνειδίζουσιν ἕαν τι ὀρῶσι τοιοῦτο γινόμενον, καὶ τοὺς δυνειδίζοντας αὖ οἱ πρεσβύτεροι μὴ διακωλύωσι μηδὲ λοιδορῶσιν ὡς οὐκ ὀρθῶς d  
 λέγοντας, εἰς δὲ ταῦτά τις αὖ βλέψας ἠγήσασαίτ' ἂν πάλιν αἰσχιστον τὸ τοιοῦτον ἐνθάδε νομίζεσθαι.

« Τὸ δέ, οἶμαι, ὧδ' ἔχει· οὐχ ἄπλοῦν ἔστιν, ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἐλέχθη, οὔτε καλὸν εἶναι αὐτὸ καθ' αὐτὸ οὔτε αἰσχρόν,

b 2 αὐτῶν : -τοῦ Orelli Hermann Iahn Schanz Hug || 3 πάντα ταῦτα : τ. π. TW || ἔπεστι : επεσται (non επεται) B ἔπειται Hermann Iahn Rettig Schanz Hug || 5 διαπραττομένου : -μένω Y || γε : om. Cyrill. Stob.<sup>a</sup> || 6 μόνῳ : -νον Stob.<sup>a</sup> || 7 τῶν ὄρκων : τὸν ὄρκον Y Cyrill. Stob. Schanz τῶν ὄρκων B || ὄρκον : ὄριον Cyrill. Stob.<sup>a</sup> pr m. ὄ. ὄρκον Hertz Hug ὄρκον ἐποίνιμον ὄ. con. Hense ad Stob. (cf. mox) ὄ. κύριον Bury || εἶναι (et Stob. Cyrill.) : δάκνειν Teuffel εἰ. ἐποίνιμον Osann cf. Stob. III 28, 5 con. Schanz || c 1 οἱ utrimq. (et Stob.) : om. WY Cyrill. || πάσαν : post πεποιήκασι Cyrill. || πεποιήκασι : -σιν BT Stob. Schanz ante πᾶσαν Cyrill. || 2 ὁ alt. : om. Stob.<sup>a</sup> || 6 τοῖς ἐρασταῖς : τοὺς -τάς Orelli || καί... 7 ἦ : secl. Iahn<sup>1</sup> et Schanz Hug ἦ delete || ταῦτα προστεταγμένα ἦ, ἡλικιωταὶ : τ. πρ. οἱ ἡλ. B Schanz Hug ταυτ' εἶη προστ. οἱ ἡλ. Y || 7 ἑταῖροι Heindorf : ἕτεροι codd. || δυνειδίζουσιν : -ζουσιν W || 8 ὀρῶσι : -σιν Schanz Burnet || τοιοῦτο : -τον Schanz Hug Burnet || d 2 αἶ : ἂν Y || 4 ὧδ' : ὧδε W ὧ\*δ' Y || οὐχ : del. Bast || ἄπλοῦν : ἀπλῶς Ast || 5 εἶνα : del. Stephan. || οὔτε alt. : οὐδὲν οὔ. Badham.

ce qui la fait belle, c'est la beauté de la réalisation ; ce qui la fait laide, c'est la laideur de celle-ci. Il y aura donc une façon laide, qui est d'accorder ses faveurs perversement à un pervers ; une belle d'autre part, qui est de les accorder à un homme de valeur et comme il est beau de le faire<sup>1</sup>. Or celui qui est pervers, c'est l'amant populaire de tout à l'heure, le

e *pandémien*, celui qui aime le corps plutôt que l'âme ; et il n'est pas constant non plus, parce qu'elle n'est pas davantage constante, la chose qu'il aime : sitôt en effet que le corps a perdu sa fleur, cette fleur même qu'il aimait, *il s'envole*, lui, *et disparaît*<sup>2</sup>, insultant à toutes ses paroles et promesses. Mais celui qui aime le moral parce que ce moral est bon, est, pour la vie, constant dans son amour : c'est en effet avec quelque chose de constant qu'il se fonde. Tels sont donc ceux dont

184 notre coutume veut qu'on fasse l'épreuve, bien et selon la règle, pour accorder aux uns ses faveurs, pour fuir les autres et leur échapper. Voilà pourquoi aux uns elle recommande de pourchasser, aux autres de fuir : elle préside au concours<sup>3</sup>, elle met à l'épreuve pour décider auquel de ces deux genres peut bien appartenir l'amant, et de quel côté se rangera l'aimé. Ainsi c'est ce motif qui a dicté, en premier lieu, la maxime qu'il est vilain de se rendre vite : on veut qu'il s'écoule du temps, le temps semblant bien être pour la plupart des choses une excellente épreuve ; en second lieu, cette autre maxime qu'il est vilain de se rendre en cédant à l'argent ou à la puissance politique, soit que de mauvais

b traitements nous aient frappé d'épouvante et mis dans l'incapacité de résister, soit que cela ait, pour arriver à la fortune ou à des succès politiques, un avantage dont on ne fait point fi. C'est que rien de tout cela ne passe pour être solide ou constant, sans compter que de là ne naît pas non plus une noble amitié !

« Dès lors il ne subsiste qu'une issue<sup>4</sup>, dans la règle qui est réflexion, une légèreté excusable chez ceux à qui manque, comme au bien-aimé, l'éducation nécessaire (cf. 184 c-e, 185 b ; *Phèdre* 255 a).

1. Tout ce passage est une application du principe posé 180 e sq.

2. Hom. *Il.* II 71 : il s'agit d'*Oneiros*, le Songe personnifié, qui est apparu à Agamemnon.

3. Elle couronnera, par exemple, l'aimé qui aura su échapper au mauvais amant.

4. Pausanias va dégager l'enseignement que comportent à la fois,

ἀλλά, καλῶς μὲν πραττόμενον, καλόν, αἰσχροῦς δέ, αἰσχρόν· αἰσχροῦς μὲν οὖν ἔστι πονηρῶ τε καὶ πονηρῶς χαρίζεσθαι, καλῶς δὲ χρηστῶ τε καὶ καλῶς. Πονηρὸς δ' ἔστιν ἐκεῖνος ὁ ἔραστής ὁ πάνδημος, ὁ τοῦ σώματος μάλλον ἢ τῆς ψυχῆς ἐρῶν· καὶ γὰρ οὐδὲ μόνιμός ἐστιν, ἅτε οὐδὲ μόνιμου ἐρῶν πράγματος· ἅμα γὰρ τῶ τοῦ σώματος ἄνθει λήγοντι, οὐπερ ἦρα, οἴχεται ἀποπτάμενος, πολλοὺς λόγους καὶ ὑποσχέσεις καταισχύνας. Ὁ δὲ τοῦ ἡθους, χρηστοῦ ὄντος, ἔραστής διὰ βίου μένει, ἅτε μόνιμῳ συντακείς. Τούτους δὴ βούλεται ὁ ἡμέτερος νόμος εἶ καὶ καλῶς βασανίζειν, 184 καὶ τοῖς μὲν χάρισασθαι, τοὺς δὲ διαφεύγειν· διὰ ταῦτα οὖν τοῖς μὲν διώκειν παρακελεύεται, τοῖς δὲ φεύγειν, ἀγωνοθετῶν καὶ βασανίζων ποτέρων ποτέ ἐστιν ὁ ἐρῶν καὶ ποτέρων ὁ ἐρώμενος. Οὕτω δὴ ὑπὸ ταύτης τῆς αἰτίας, πρῶτον μὲν τὸ ἀλίσκεσθαι ταχὺ αἰσχρόν νενόμισται, ἵνα χρόνος ἐγγένηται, ὅς δὴ δοκεῖ τὰ πολλὰ καλῶς βασανίζειν· ἔπειτα τὸ ὑπὸ χρημάτων καὶ ὑπὸ πολιτικῶν δυνάμεων ἀλῶναι αἰσχρόν, ἔάν τε κακῶς πάσχων πτήξῃ καὶ μὴ καρτερήσῃ, ἂν τ' εὐεργετούμενος εἰς χρήματα ἢ εἰς b διαπράξεις πολιτικὰς μὴ καταφρονήσῃ· οὐδὲν γὰρ δοκεῖ τούτων οὔτε βέβαιον οὔτε μόνιμον εἶναι, χωρὶς τοῦ μηδὲ πεφυκέναι ἀπ' αὐτῶν γενναίαν φιλίαν.

« Μία δὴ λείπεται τῶ ἡμετέρῳ νόμῳ ὁδός, εἰ μέλλει

d 7 αἰσχροῦς: -χρόν Stephan. Usener || 8 καλῶς δὲ Paris. 1810: καλόν δὲ codd. Us. || καλῶς: χρηστῶς Sauppe Iahn Schanz Hug || e 1 ἢ τῆς ψυχῆς ἐρῶν: ἐρ. ἢ τῆς ψ. TW || 2 ἅτε οὐδὲ: ἄ. οὐ BY exc. Burnet edd. omnes || 4 ἦρα: ἦρα T || 5 ἡθους: ἔθ. F. A. Wolf || 184 a 2 καὶ τοῖς ... διαφεύγειν: del. Badham secl. Iahn Schanz Hug Bury || διαφεύγειν: -φυγεῖν Hirschig || διὰ ... 5 ἐρώμενος: del. Schütz Ast || 3 τοῖς ... τοῖς: τοῦς ... τοῦς Paris. 1810 || 4 ποτέρων ποτέ B<sup>2</sup> (v s. u.): ποτέρω π. B || καὶ ποτέρων ὁ ἐρώμενος: secl. Iahn || 5 δὴ: δὴ καὶ W || ὑπὸ ... αἰτίας: del. Baiter || 8 ὑπὸ ... 9 καὶ ὑπὸ: ἢ ὑπὸ ... ἢ ὑπὸ Hirschig || 9 αἰσχρόν: del. Hirschig || b 1 ἂν τ' εὐεργετούμενος T<sup>2</sup>: ἀντευεργ. T (ut uid.) Y || εἰς ... πολιτικὰς: secl. Iahn Schanz Hug || ἢ: ἢ καὶ Y || 3 μόνιμον: νόμ. F. A. Wolf.

- la nôtre, pour permettre à un bien-aimé d'accorder honorablement ses faveurs à un amant. Telle est en effet la règle chez nous : tout comme il n'y avait, dans le cas des amants, nulle flatterie de leur part à accepter d'être, en un inimaginable esclavage, les esclaves de leurs bien-aimés et là rien non plus qui fût sujet à blâme, de même, de l'autre côté aussi, il reste un seul esclavage volontaire qu'on ne blâme pas, et c'est celui qui a le mérite pour objet. Il est bien vrai en effet que cette maxime est instituée chez nous que, si l'on accepte d'être au service d'un autre avec l'idée que cet autre contribuera à notre amélioration, soit pour telle branche du savoir, soit dans toute autre partie de ce qui constitue le mérite, il n'y a pourtant dans cet esclavage par consentement aucune laideur<sup>1</sup> et pas davantage de flatterie. Eh bien ! il faut réunir en une seule ces deux règles, celle qui concerne l'amour des jeunes garçons et celle qui concerne le désir du savoir ou toute autre forme du mérite, si l'on veut que l'embellissement moral du bien-aimé résulte des bontés qu'il a pour son amant. Arrive-t-il en effet que toujours concourent au même point et l'amant et le bien-aimé ? chacun des deux a sa règle propre : pour celui-là, envers le bien-aimé qui a eu pour lui des bontés, de se mettre à ses ordres sur toute chose où il peut être juste de s'y mettre ; pour celui-ci de faire, envers l'homme à qui il doit savoir et moralité, office de second sur toute chose où il peut y avoir, de sa part, justice à le seconder. Le premier étant ainsi capable d'une contribution dont l'objet est l'intelligence et toute sorte de mérite en général, le second ayant besoin de gagner dans le sens de l'éducation et généralement du savoir,

et les contrastes que révèle la *coutume* d'Athènes (182 d sqq.), et l'application, au cas particulier de l'amour, du principe général posé 180 e sq. La condition d'amant et la condition d'aimé ont, dira-t-il, chacune sa règle propre, qui est pour le premier de rendre l'autre meilleur et plus instruit, pour le second de se prêter docilement à cette éducation. Ils sont tous deux assujettis, de leur plein gré, aux devoirs spéciaux de leur état. Seules, la rencontre et la coïncidence de ces devoirs distincts autorisent et légitiment leur mutuel amour.

1. Dans ce libre esclavage, opposé 183 a à l'esclavage de condition, chacun est à la fois maître et esclave. Mais, Pausanias le spécifiera, ces obligations spéciales se croisent avec celles de la Justice.

καλῶς χαριεῖσθαι ἐραστῇ παιδικά. Ἔστι γὰρ ἡμῖν νόμος, ὡσπερ ἐπὶ τοῖς ἐρασταῖς ἦν δουλεύειν ἐθέλοντα ἠντινοῦν δουλείαν παιδικοῖς μὴ κολακείαν εἶναι μηδὲ ἐπονείδιστον, οὕτω δὴ καὶ ἄλλη μία μόνη δουλεία ἐκούσιος λείπεται οὐκ ἐπονείδιστος· αὕτη δ' ἐστὶν ἡ περὶ τὴν ἀρετὴν. Νενόμισται γὰρ δὴ ἡμῖν, ἐάν τις ἐθέλη τινὰ θεραπεύειν ἡγούμενος δι' ἐκείνον ἀμείνων ἔσεσθαι, ἢ κατὰ σοφίαν τινὰ ἢ κατ' ἄλλο ὅτιοιεν μέρος ἀρετῆς, αὕτη αὖ ἡ ἐθελοδουλεία οὐκ αἰσχροῦ εἶναι οὐδὲ κολακεία. Δεῖ δὴ τῷ νόμῳ τούτῳ συμβαλεῖν εἰς ταῦτό, τὸν τε περὶ τὴν παιδευασίαν καὶ τὸν περὶ τὴν φιλοσοφίαν τε καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν, εἰ μέλλει ξυμβῆναι καλὸν γενέσθαι τὸ ἐραστῇ παιδικά χαρῖσασθαι. Ὅταν γὰρ εἰς τὸ αὐτὸ ἔλθωσιν ἐραστής τε καὶ παιδικά, νόμον ἔχων ἐκάτερος, ὁ μὲν χαρισισμένοις παιδικοῖς ὑπηρετῶν ὅτιοιεν δικαίως ἂν ὑπηρετεῖν, ὁ δὲ τῷ ποιοῦντι αὐτὸν σοφόν τε καὶ ἀγαθὸν δικαίως αὖ ὅτιοιεν ἂν ὑπουργεῖν ὑπουργῶν, καὶ ὁ μὲν δυνάμενος εἰς φρόνησιν καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν ξυμβάλλεσθαι, ὁ δὲ δεόμενος εἰς παί-

**b** 6 ἔστι γὰρ ἡμῖν νόμος (et Stob.): del. Vermehren Schanz secl. Hug ὡσπερ γ. ἡμ. v. Badham ὡς γ. ἡμ. v. Usener || 7 ὡσπερ: ὡσπερ BY Stob. (sed ὡπερ id.<sup>n</sup>) ὡσπερ γὰρ VermehrenSchanz ὡς γὰρ Hug transp. Badham (cf. ad 6) || ἦν· ἢ Stob. || ἐθέλοντα: ἐθέλοντας uel ἐθελόντας Stob.<sup>n</sup>-τάς Schanz -τὴν Bast ἐθελόντι Badham || ἠντινοῦν (et Stob.): ἦν τιν' οὖν W ἦντιν' οὖν BT.|| **c** 1 εἶναι: post ἐπονείδιστον Stob. || 2 μία μόνη B<sup>2</sup> (μόνη s. u.): μία μόνον TW Bury μία μῶν B μόνη μία Stob.<sup>n</sup> ὡς ἄλλη μία (καὶ om.) id.<sup>n</sup> μία νόμῳ Ficin. μία ἐρωμένων Iahn μία νέων Hug μία τῶν ἐρωμένων τῷ ἡμετέρῳ νόμῳ Schanz alia alii || 3 δ': δέ TW || 4 τις ἐθέλη τινά: τις τινά θέλη Stob. || 5 ἐκείνον (et Stob.): -νο B || τινά: del. Hirschig || 6 κατ': κατὰ BWY Stob. Burnet || αὖ: οὖν Stob.<sup>n</sup> || ἐθελοδουλεία (et Stob.): -λία W || 7 εἶναι: ἐστὶν Stob.<sup>n</sup> || τῷ νόμῳ τούτῳ apographa: τῷ νόμῳ τούτῳ BTW τῷ νόμῳ τούτῳ Y || 8 συμβαλεῖν: ξυμβ. TW || ταῦτό: -όν Schanz Burnet || **d** 1 φιλοσοφίαν: σοφίαν Hirschig || 2 ξυμβῆναι: συμβ. Burnet ξυμβαίνειν Hirschig || τὸ: τῷ BWY || 4 χαρισισμένοις: secl. Iahn || 5 ἂν: οὖν B om. Y || 6 αὐτὸν: αὖ. Sauppe || ἂν: αὖ B exp. B<sup>2</sup> om. Y || 7 ὑπουργεῖν ὑπουργῶν scripsi: -γῶν BTW -γεῖν Y et uulg. Iahn -γῶν -γεῖν Baiter Vahlen Burnet -γῶν post δικαίως 6 Rettig Schanz post ἀγαθὸν Hug -εῖν post αὖ Vögelin || **e** 1 ξυμβάλλεσθαι: -βαλέσθαι BY συμβάλλ. Burnet || εἰς: del. Schütz.

c'est alors, quand se fondent en une ces deux maximes et uniquement en ce point, qu'a toujours lieu la coïncidence : alors il est beau pour un bien-aimé d'accorder à un amant ses faveurs, mais ce n'est nulle part ailleurs. Dans ce cas, aurait-on même été complètement trompé, il n'y a à cela nul déshonneur, tandis que, dans tous les autres, qu'on ait été ou non trompé, le résultat c'est toujours de la honte. Supposons en effet qu'on ait, en vue de la richesse, donné  
 185 ses faveurs à un amant qu'on croit riche, et que, totalement trompé, on n'y trouve pas d'avantage pécuniaire parce que l'amant se sera révélé pauvre; ce n'en est pas moins une vilénie, car, en agissant ainsi, de l'avis général on fait montre de ce qu'on est vraiment : un homme capable, pour un avantage pécuniaire, de se mettre sur n'importe quoi aux ordres de n'importe qui, et ce n'est pas une belle chose. Suivons tout juste le même raisonnement : supposons le cas où, ayant donné sa faveur à un amant que l'on croit vertueux et en se disant qu'on s'améliorera soi-même grâce à son affection, on ait été radicalement trompé, et que l'amant en question se révèle vicieux et dépourvu de mérite,  
 b il est beau pourtant d'être trompé; à son tour en effet on a ainsi, de l'avis général, manifesté les tendances de sa nature<sup>1</sup>, d'une nature pour laquelle le mérite et le progrès moral seront en tout et pour tout les fins qui lui tiennent au cœur, et cela est au contraire entre toutes choses ce qu'il y a de plus beau. C'est dans ces conditions qu'il est beau, sans aucune réserve, d'accorder ses faveurs : oui, quand on a le mérite pour fin. Voilà l'Amour qui relève de l'Aphrodite Uranienne, et qui est Uranien, céleste, lui aussi; celui qui est d'un grand prix pour un État comme pour des particuliers; car il exige de grands efforts personnels de personnelle vigilance en vue du mérite, et de celui qui aime,  
 c et de celui qui est aimé. Quant aux autres, ils relèvent tous de l'autre déesse, la populaire, la Pandémienne.

“ Telle est, Phèdre, dit-il, la contribution, contribution, hélas ! improvisée<sup>2</sup>, que je te remets au sujet de l'Amour. ”

1. On pourrait entendre : *manifestar, autant qu'il est en lui, que...* Mais le parallélisme avec ce qu'on lit dix lignes *supra* est probable.

2. Peut-être est-ce une façon ironique de dire qu'elle ne l'est pas du tout (cf. Notice, p. L et p. LXXI).

δουσιν καὶ τὴν ἄλλην σοφίαν κτᾶσθαι, τότε δὴ, τούτων  
 ξυνιόντων εἰς ταύτων τῶν νόμων, μοναχοῦ ἐνταῦθα  
 ξυμπίπτει τὸ καλὸν εἶναι παιδικὰ ἔραστῆ χαρίσασθαι·  
 ἄλλοθι δὲ οὐδαμοῦ. Ἐπὶ τούτῳ καὶ ἐξαπατηθῆναι οὐδὲν  
 αἰσχρὸν· ἐπὶ δὲ τοῖς ἄλλοις πᾶσι καὶ ἐξαπατωμένῳ  
 αἰσχύνῃν φέρει καὶ μὴ. Εἰ γάρ τις, ἔραστῆ ὡς πλουσίῳ 185  
 πλούτου ἕνεκα χαρισάμενος, ἐξαπατηθεῖη καὶ μὴ λάβοι  
 χρήματα ἀναφανέντος τοῦ ἔραστοῦ πένητος, οὐδὲν ἦττον  
 αἰσχρὸν· δοκεῖ γάρ ὁ τοιοῦτος τό γε αὐτοῦ ἐπιδειξάει, ὅτι  
 ἕνεκα χρημάτων ὅτιοι ἂν ὄψων ὑπηρετοῖ· τοῦτο δὲ οὐ  
 καλόν. Κατὰ τὸν αὐτὸν δὴ λόγον κἂν εἴ τις, ὡς ἀγαθῷ  
 χαρισάμενος καὶ αὐτὸς ὡς ἀμείνων ἐσόμενος διὰ τὴν  
 φιλίαν ἔραστοῦ, ἐξαπατηθεῖη ἀναφανέντος ἐκείνου κακοῦ  
 καὶ οὐ κεκτημένου ἀρετῆν, ὅμως καλὴ ἢ ἀπάτη· δοκεῖ γάρ b  
 αὐτῷ καὶ οὗτος τὸ καθ' αὐτὸν δεδηλωκέναι, ὅτι ἀρετῆς  
 γ' ἕνεκα καὶ τοῦ βελτίων γενέσθαι πᾶν ἂν παντὶ προ-  
 θυμηθεῖη· τοῦτο δὲ αὐτῷ πάντων κάλλιστον. Οὕτω πάντως γε  
 καλὸν ἀρετῆς γ' ἕνεκα χαρίζεσθαι. Οὗτός ἐστιν ὁ τῆς  
 Οὐρανίας θεοῦ Ἔρωσ καὶ Οὐράνιος, καὶ πολλοῦ ἄξιος  
 καὶ πόλει καὶ ἰδιώταις, πολλὴν ἐπιμέλειαν ἀναγκάζων  
 ποιεῖσθαι πρὸς ἀρετῆν τὸν τε ἐρῶντα αὐτὸν αὐτοῦ καὶ c  
 τὸν ἐρώμενον. Οἱ δ' ἕτεροι πάντες τῆς ἑτέρας, τῆς  
 Πανδήμου.

« Ταυτά σοι, ἔφη, ὡς ἐκ τοῦ παραχρήμα, ὦ Φαῖδρε,  
 περὶ Ἐρώτος συμβάλλομαι. »

e 2 κτᾶσθαι: κτᾶσθαί τι con. Hug ἴστασθαι: Schanz (cf. *Remp.* 5, 452 e) ὀνίνασθαι con. Richards || ὀγί: δέ F. A. Wolf || 3 ξυνιόντων: συν. Burnet || 6 πᾶσι: -σιν T Schanz || 185 a 2 καὶ ... χρήματα: del. Cobet secl. Hug || λάβοι: λάβῃ Y || 3 ἔραστοῦ: om. Y || 4 αὐτοῦ: αὐ. BWY || 6 κἂν: καὶ W Hirschig || 7 χαρισάμενος: -σόμενος con. Stephan. || διὰ ... 8 ἔραστοῦ: secl. Hug || 8 ἔραστοῦ: τοῦ ἐ. Y || b 1 καὶ ... ἀρετῆν: secl. Hug || ἡ T<sup>2</sup> (ἡ s. u.): om. T || 2 αὐ: ἂν Y || 4 πάντως: πᾶν π. Stob. Burnet || 5 ἀρετῆς γ' ἕνεκα: ἀρ. ἐν. BY exc. Burnet edd. omnes ἐν. ἀρ. Stob. || c 1 ἐρῶντα: ἐρώτα Stob. || αὐτοῦ: αὐ. B Stob. || καὶ τὸν ἐρώμενον: τε καὶ τοῦ ἐρωμένου Ast || 5 συμβάλλομαι (et Method.): -ομεν BY.

*Le hoquet  
d'Aristophane.  
Interversion  
de l'ordre fixé.*

Ce fut donc alors la pause de Pausanias : j'ai appris des Maitres, vous le voyez, à parler ainsi par isologie<sup>1</sup> ! Mais écoutez Aristodème : « C'était, disait-il, à Aristophane de prendre la parole. Or, avait-il l'estomac trop plein ? était-ce autre chose ? il se trouva en proie à un hoquet qui le mettait dans l'incapacité de parler. Alors il dit à Éryximaque, le médecin, lequel en effet occupait la place au-dessous de la sienne : “ Tu ferais bien, Éryximaque, soit de m'arrêter ce hoquet, soit de parler au lieu de moi jusqu'à ce que je me le sois moi-même arrêté ! — Eh bien ! répliqua Éryximaque, je ferai l'un et l'autre. C'est donc moi qui vais prendre ton tour de parole, et toi le mien après l'arrêt de ton hoquet. Et maintenant, ce pendant que je parlerai, retiens ton souffle un bon bout de temps ; du diable alors si le hoquet ne se décide pas à s'arrêter ! S'il en était autrement, gargarise-toi avec de l'eau. Que si toutefois le hoquet était, en fin de compte, par trop tenace, prends alors quelque chose avec quoi tu puisses te chatouiller le nez, et éternue ; si seulement tu y réussis une fois ou deux, alors, quelle que puisse être la ténacité de ton hoquet, il s'arrêtera<sup>2</sup>. — Dépêche-toi donc de parler, s'écria Aristophane ; à moi de suivre l'ordonnance ! ”

*Discours  
d'Éryximaque.*

« Sur ce, voici comment parla Éryximaque : “ Mon opinion est que de toute nécessité, puisque Pausanias après  
186 un beau départ n'a pas su donner à son discours l'achèvement convenable, je suis obligé, moi, d'essayer de compléter ce discours. Si en effet la distinction d'un double amour est, à mon sens, excellente, ce n'est pas en revanche aux âmes seulement des hommes qu'elle s'applique, ni seulement par rapport à l'amour des beaux garçons, mais aussi par rapport

1. Aucune expression française usuelle ne correspond au terme grec : le français rend bien l'allitération initiale (*paus — paus*), mais non celle des désinences, ni la symétrie numérique des syllabes. — Il y a là probablement une allusion ; cf. Notice p. xl sqq.

2. Rien de plus comique que le ton d'assurance sur lequel le médecin débite ses trois recettes : il réussira au moins une fois !

Παυσανίου δὲ παυσαμένου (διδάσκουσι γὰρ με ἴσα λέγειν οὕτως οἱ σοφοί), ἔφη δ' Ἀριστόδημος δεῖν μὲν Ἀριστοφάνη λέγειν, τυχεῖν δὲ αὐτῷ τινα, ἣ ὑπὸ πλησμονῆς ἢ ὑπὸ τινος ἄλλου, λύγγα ἐπιπεπτωκυῖαν καὶ οὐχ οἶόν τε εἶναι λέγειν· ἄλλ' εἰπεῖν αὐτόν (ἐν τῇ κάτω γὰρ αὐτοῦ τὸν d ἰατρὸν Ἐρυξίμαχον κατακεῖσθαι)· « ὦ Ἐρυξίμαχε, δίκαιος εἶ, ἢ παῦσαι με τῆς λυγγός, ἢ λέγειν ὑπὲρ ἐμοῦ ἕως ἄν ἐγὼ παύσωμαι. » Καὶ τὸν Ἐρυξίμαχον εἰπεῖν· « Ἀλλὰ ποιήσω ἀμφοτέρα ταῦτα. Ἐγὼ μὲν γὰρ ἐρῶ ἐν τῷ σῷ μέρει, σὺ δ' ἐπειδὴν παύσῃ ἐν τῷ ἐμῷ. Ἐν ᾧ δ' ἄν ἐγὼ λέγω, ἐὰν μὲν σοι ἐθέλῃ ἀπνευστί ἔχοντι πολὺν χρόνον, παύεσθαι ἢ λύγξ· εἰ δὲ μή, ὕδατι ἀνακογχυλίασον· εἰ δ' ἄρα πάνυ ἰσχυρά ἐστίν, ἀναλαβὼν τι τοιοῦτο οἶφ e κνήσῃς ἄν τὴν ρίνα, πτάρε, καὶ ἐὰν τοῦτο ποιήσῃς ἀπαξ ἢ δῖς, καὶ εἰ πάνυ ἰσχυρά ἐστί, παύσεται. — Οὐκ ἄν φθάνοις λέγων, φάναι τὸν Ἀριστοφάνη, ἐγὼ δὲ ταῦτα ποιήσω. »

Εἰπεῖν δὴ τὸν Ἐρυξίμαχον· « Δοκεῖ τοίνυν μοι ἀναγκάσιον εἶναι, ἐπειδὴ Παυσανίας, ὀρμήσας ἐπὶ τὸν λόγον καλῶς, οὐχ ἱκανῶς ἀπετέλεσεν, δεῖν ἐμὲ πειρασθαι τέλος 186 ἐπιθεῖναι τῷ λόγῳ. Τὸ μὲν γὰρ διπλοῦν εἶναι τὸν ἔρωτα δοκεῖ μοι καλῶς διελέσθαι· ὅτι δὲ οὐ μόνον ἐστὶν ἐπὶ ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων πρὸς τοὺς καλοὺς, ἀλλὰ καὶ πρὸς

c 7 οὕτως (et Hermog. Π. μεθόδου 13 p. 429, 14) : om. Hermog. Π. ἰδεῶν I 12, p. 302, 5 || δεῖν : δεῖ Y || 8 Ἀριστοφάνη : -νει Y || λέγειν : om. W || d 1 ἐν τῇ κάτω : ἐγγυτάτω Stephan. || τὸν ἰατρὸν : τῶν -ων B || 6 δ' : δὲ W || 7 ἀπνευστί ἔχοντι πολὺν χρόνον (et Stob.) : ποκκν (macula) χρόν (sic) ἀπν. ἔχ. W οὐ πολὺν Sauppe || 8 παύεσθαι : -σασθαι Stob. || e 1 ἀναλαβὼν τι : λαβὼν τι Stob. λαβόντι id.<sup>n</sup> || τοιοῦτο : -τον WY Stob. || οἶφ : ὕτω Cobet || 2 κνήσῃς Stob.<sup>n</sup> (et Wyttenbach) : κινήσῃς codd. Stob.<sup>n</sup> (legit Athen.) Hermann Burnet || πτάρε : πταρῶν Stob.<sup>n</sup> || καί... ποιήσῃς : καὶ τοῦτο ποιήσας Stob.<sup>n</sup> || 3 καὶ εἰ : κἄν Stob.<sup>n</sup> || ἐστί : ἔσται Stob.<sup>n</sup> || 4 φάναι (φᾶ. B ut semper pr. manu) : εἰπεῖν TW || 186 a 1 ἀπετέλεσεν : -σε BY Burnet || δεῖν ἐμὲ : ἐμὲ Method. Schanz δ. ἐ. del. Hirschig. δ. secl. Usener.

à quantité d'autres objets et dans les autres domaines, dans le corps de tous les animaux comme dans ce qui pousse sur la terre, et, à bien dire, dans tous les êtres<sup>1</sup>. Voilà l'observation que me fournit, me semble-t-il, la médecine, notre art :

- b c'est un grand dieu que l'Amour, un dieu admirable, et dont l'action s'étend à tout, dans l'ordre des choses humaines comme dans celui des choses divines.

*L'Amour envisagé  
du point  
de vue des arts.  
Médecine.*

- “ Et maintenant, c'est de la médecine que je ferai partir mon discours<sup>2</sup>, dans l'intention en outre de témoigner à l'Art notre vénération. La constitution naturelle des corps comporte ce double amour. Pour le corps en effet l'état sain et l'état de maladie sont, tout le monde en convient, deux états distincts et qui ne se ressemblent pas. Or les dissemblables ont désir et amour de choses dissemblables. Autre est donc l'amour inhérent à l'état sain, autre l'amour inhérent à l'état morbide. Dès lors, exactement comme tout à l'heure Pausanias disait qu'il est beau de donner ses faveurs à ceux des hommes qui sont vertueux, et laid de le faire pour des hommes dérégés,
- c ainsi dans le cas même des corps : aux bons éléments de chacun d'eux, aux éléments sains, il est beau, il est obligatoire, de se montrer favorable (et c'est cela qu'on appelle faire de la médecine), tandis qu'à l'égard des éléments mauvais et malsains cela est laid, et il y a obligation de leur être défavorable si l'on est fait pour être un bon praticien. Car la médecine, pour la définir en raccourci, est science des phénomènes d'amour<sup>3</sup> qui sont propres au corps par rapport à la réplétion et à la vacuité ; et celui qui, dans ces phénomènes, sait diagnostiquer aussi bien le bon amour que le mauvais, c'est lui qui a le plus de valeur médicale.
- d même celui qui opère des transformations, telles qu'au lieu

1. Autrement dit, une même cause, l'amour, produit, on va le voir, des effets contraires. Éryximaque pressent que, dans tout ordre de phénomènes, unique est la loi et du normal et de l'anormal.

2. La médecine d'abord, car elle est pour lui l'Art, tout court. Dans la collection hippocratique le traité *De l'Art* (d'un Sophiste du v<sup>e</sup> s.) est une apologie de la médecine. Même prétention du reste chez les rhéteurs : cf. *L'Art* de Gorgias, *Le grand art* de Thrasymaque.

3. De même musique (187 c), astronomie, divination (188 b, d).

ἄλλα πολλά καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις, τοῖς τε σώμασι τῶν πάντων ζῴων καὶ τοῖς ἐν τῇ γῆ φυομένοις καί, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἐν πᾶσι τοῖς οὖσιν, καθεωρακέναι μοι δοκῶ ἐκ τῆς ἰατρικῆς, τῆς ἡμετέρας τέχνης, ὡς μέγας καὶ θαυμαστός καὶ ἐπὶ πᾶν ὁ θεὸς τείνει, καὶ κατ' ἀνθρώπινα καὶ κατὰ θεία πράγματα.

« Ἀρξομαι δὲ ἀπὸ τῆς ἰατρικῆς λέγων, ἵνα καὶ πρεσβεύωμεν τὴν τέχνην. Ἡ γὰρ φύσις τῶν σωμάτων τὸν διπλοῦν ἔρωτα τοῦτον ἔχει· τὸ γὰρ ὑγιὲς τοῦ σώματος καὶ τὸ νοσοῦν ὁμολογουμένως ἕτερόν τε καὶ ἀνόμοιον ἔστι· τὸ δὲ ἀνόμοιον ἀνομοίων ἐπιθυμεῖ καὶ ἐρᾷ· ἄλλος μὲν οὖν ὁ ἐπὶ τῷ ὑγιεινῷ ἔρωσ, ἄλλος δὲ ὁ ἐπὶ τῷ νοσῶδει. Ἔστι δὴ, ὡς περ ἄρτι Πausανίας ἔλεγε τοῖς μὲν ἀγαθοῖς καλὸν χαρίζεσθαι τῶν ἀνθρώπων, τοῖς δὲ ἀκολάστοις αἰσχρόν, οὕτω, καὶ ἐν αὐτοῖς τοῖς σώμασι, τοῖς μὲν ἀγαθοῖς ἐκάστου τοῦ σώματος καὶ ὑγιεινοῖς καλὸν χαρίζεσθαι καὶ δεῖ, καὶ τοῦτό ἐστιν ᾧ ὄνομα τὸ ἰατρικόν, τοῖς δὲ κακοῖς καὶ νοσῶδεσιν αἰσχρόν τε καὶ δεῖ ἀχαριστεῖν εἰ μέλλει τις τεχνικός εἶναι· ἔστι γὰρ ἰατρική, ὡς ἐν κεφαλαίῳ εἰπεῖν, ἐπιστήμη τῶν τοῦ σώματος ἐρωτικῶν πρὸς πλησμονὴν καὶ κένωσιν· καὶ ὁ διαγιγνώσκων ἐν τούτοις τὸν καλὸν τε καὶ αἰσχρόν ἔρωτα, οὗτός ἐστιν ὁ ἰατρικώτατος· καὶ ὁ μετα-

a 5 τῶν πάντων (et Stob.): π. τ. id.<sup>n</sup> Hirschig || 7 οὖσιν: -σι BWY Stob. Burnet || ἐκ: γνούς ἐκ Herwerden || τῆς ἰατρικῆς (et Stob.): del. Hirschig || b 1 ὡς (et Stob.): ὡς καὶ Ficin. Stephan. || 2 κατ' ἀνθρώπινα... κατὰ θεία: κατὰ τάνθρ. ... κατὰ τὰ θ. Stob. || 4 καί: om. Stob. || πρεσβεύωμεν (et Stob.): -εὔω μου Badham || 5 ἡ γὰρ (et Stob.): καὶ γὰρ Usener ἢ τε γὰρ Sauppe || 6 ἔχει (et Stob.): ἔχη B || 7 ὁμολογουμένως: -γοῦμεν ὡς TW Stob. || τε (et Stob.): τι Thiersch || ἔστι: -τιν T Schanz || 8 καί: ὦν καὶ Stob.<sup>n</sup> || 9 ὑγιεινῷ ἔρωσ B<sup>2</sup> (em. et ω alt. s. u.): ὑγιεῖ νοερός B || ἔστι δὲ: -τιν δὲ BT Schanz Burnet ἔτι: δέ Badham || 10 ἔλεγε: -εν BT Schanz Burnet || c 1 τῶν ἀνθρώπων: del. Thiersch || δέ: δ' B Schanz Burnet || 2 αὐτοῖς τοῖς: αὐ τοῖς Rohde || σώμασι: -σιν B Schanz Burnet || 3 καὶ δεῖ, καί: καὶ δὴ καὶ Naber || 8 τόν: del. conī. Usener.

de l'un il fasse acquérir l'autre ; qui, dans les corps où n'existe point d'amour et où il faudrait qu'il y en eût, sait l'y faire naître, aussi bien qu'extirper celui qui y existe : celui-là sans aucun doute est un professionnel habile. Il faut en effet que les éléments corporels entre lesquels il y a le plus d'inimitié, il soit capable de les rendre amis et de faire qu'ils s'aiment mutuellement. Or ce sont les éléments les plus contraires qui sont le plus ennemis : le froid du chaud, l'amer du doux, le sec de l'humide, et toutes choses analogues<sup>1</sup>. C'est pour avoir su faire naître entre eux l'amour et la concorde, que notre ancêtre, Esculape, fut, au dire des poètes (j'en vois ici<sup>2</sup>!) et selon ma conviction personnelle, le fondateur de notre art.

*Musique.*

“ La médecine donc, vous disais-je, est tout entière régie par le dieu Amour.

Or le cas est le même pour la gymnastique et pour l'agriculture. Quant à la musique, il est on ne peut plus évident pour n'importe qui, et même sans grand effort de réflexion, que son caractère est identique à celui de ces autres arts : c'est probablement cela même que veut aussi dire Héraclite ; car on doit convenir que la façon dont il s'exprime n'est pas heureuse. L'unité, dit-il en effet, *en s'opposant à elle-même, se compose, de même que l'harmonie de l'arc et de la lyre*<sup>3</sup>. Or, c'est le comble de l'absurdité de faire consister l'harmonie dans le fait d'une opposition, ou de la faire dériver d'opposés qui le sont encore. Mais voici probablement ce qu'il se proposait de dire : si l'on part d'une opposition entre l'aigu et le grave, par la suite et une fois qu'ils se sont ultérieurement mis d'accord, l'harmonie est réalisée grâce à l'art de la musique ; car on ne voit guère comment, si vraiment l'opposition existait encore entre l'aigu et le grave, il en résulterait une harmonie ! L'harmonie en effet est une consonance, et la consonance, une sorte d'accord. Or l'accord, tant que les opposés sont en opposition, ne peut

1. Ceci viendrait du médecin Alcméon de Crotona (fr. 4 Diels).

2. Il désigne Aristophane, son voisin, et Agathon.

3. L'unité de l'accord résulte de la composition de sons opposés ; l'unité du mouvement de la flèche, de la composition des tensions contraires de l'arc et de sa corde ; la mélodie, des vibrations imprimées par le plectre aux cordes de la lyre. Cf. Héraclite, fr. 51 Diels.

βάλλειν ποιῶν, ὥστε ἀντὶ τοῦ ἑτέρου ἔρωτος τὸν ἕτερον  
 κτᾶσθαι, καὶ οἷς μὴ ἔνεστιν ἔρωτος δεῖ δ' ἐγγενέσθαι  
 ἐπιστάμενος ἐμποιῆσαι, καὶ ἐνόητα ἐξελεῖν, ἀγαθὸς ἂν εἴη  
 δημιουργός. Δεῖ γάρ δὴ τὰ ἐχθίστα ὄντα ἐν τῷ σώματι  
 φίλα οἶόν τ' εἶναι ποιεῖν καὶ ἐρᾶν ἀλλήλων· ἔστι δὲ  
 ἐχθίστα τὰ ἐναντιώτατα, ψυχρὸν θερμῷ, πικρὸν γλυκεῖ,  
 ξηρὸν ὑγρῷ, πάντα τὰ τοιαῦτα· τούτοις ἐπιστηθεὶς ἔρωτα e  
 ἐμποιῆσαι καὶ δμόνοιαν, ὃ ἡμέτερος πρόγονος Ἀσκληπιός,  
 ὡς φασιν οἷδε οἱ ποιηταὶ καὶ ἐγὼ πείθομαι, συνέστησε τὴν  
 ἡμετέραν τέχνην.

α Ἡ τε οὖν ἰατρικὴ, ὥσπερ λέγω, πᾶσα διὰ τοῦ θεοῦ  
 τούτου κυβερνᾶται. Ὡσαύτως δὲ καὶ γυμναστικὴ καὶ 187  
 γεωργία. Μουσικὴ δὲ καὶ παντὶ κατάδηλος, τῷ καὶ σμικρὸν  
 προσέχοντι τὸν νοῦν, ὅτι κατὰ ταῦτά ἔχει τούτοις, ὥσπερ  
 ἴσως καὶ Ἡράκλειτος βούλεται λέγειν, ἐπεὶ τοῖς γε  
 ῥήμασιν οὐ καλῶς λέγει. Τὸ ἐν γὰρ φησι διαφερόμενον  
 αὐτὸ αὐτῷ ξυμφέρεσθαι, ὥσπερ ἄρμονίαν τόξου  
 τε καὶ λύρας. Ἔστι δὲ πολλὴ ἀλογία ἄρμονίαν φάναι  
 διαφέρεσθαι, ἢ ἐκ διαφορομένων ἔτι εἶναι. Ἀλλὰ ἴσως  
 τόδε ἐβούλετο λέγειν ὅτι, ἐκ διαφορομένων πρότερον τοῦ  
 δξέος καὶ βαρέος, ἔπειτα, ὑστερον δμολογησάντων, γέγονεν b  
 ὑπὸ τῆς μουσικῆς τέχνης· οὐ γὰρ δήπου ἐκ διαφορομένων  
 γε ἔτι τοῦ δξέος καὶ βαρέος ἄρμονία ἂν εἴη. Ἡ γὰρ  
 ἄρμονία συμφωνία ἔστιν, συμφωνία δὲ δμολογία τις· δμο-  
 λογίαν δὲ ἐκ διαφορομένων, ἕως ἂν διαφέρωνται, ἀδύνατον

d 3 κτᾶσθαι : κτήσασθαι TW ἵστασθαι conl. Bury || ἔρωτος : del.  
 Usener || δεῖ : δεῖν W || 4 καὶ ... ἐξελεῖν : secl. Schanz || 6 φίλα : φίλια  
 Hirschig || 7 πικρὸν γλυκεῖ : del. Thiersch || e 1 πάντα : καὶ π. F.  
 A. Wolf || 3 συνέστησε : -σεν BT Schanz Burnet || 5 τοῦ θεοῦ : secl.  
 Badham || 187 a 1 καὶ γεωργία : del. Sauppe || 2 σμικρὸν : -κρῶ W ||  
 3 προσέχοντι τὸν : ἔχοντι Hirschig || ταῦτα : ταυτὰ WY ταῦτα B ||  
 5 ἐν : ὄν uel potius πᾶν Ast || 6 ξυμφέρεσθαι : συμφ. Burnet || b 2  
 τέχνης : τ. ἢ ἄρμονία Ficin. Stephan. || 4 ἔστιν : -τι WY (in T compen-  
 dium).

en résulter ; et, je le répète, avec ce qui est opposé et qui ne s'accorde pas on ne peut faire une harmonie. C'est justement de la même façon encore que le rythme résulte du rapide et du lent, savoir de termes d'abord opposés, mais qui ultérieurement se sont accordés. Et ce qui en toutes ces oppositions introduit l'accord, de même que là c'était la médecine, ici c'est la musique, créatrice en elles d'amour mutuel et de concorde ; et ainsi à son tour la musique est, dans l'ordre de l'harmonie et du rythme, une science des phénomènes d'amour. De plus, s'il est bien vrai que, dans la constitution d'une harmonie comme d'un rythme, le diagnostic des phénomènes d'amour n'offre nulle difficulté ; que dans ce moment il n'y a pas trace non plus d'une dualité de l'amour ; par contre, aussitôt qu'on devra utiliser en relation avec l'homme le rythme et l'harmonie, soit qu'on en crée (donc, ce qu'on appelle la composition lyrique), soit qu'on fasse un légitime emploi de ces compositions, aussi bien métriques que mélodiques (donc, ce qui a reçu le nom d'éducation littéraire), voilà certes le moment dans lequel apparaît, avec la difficulté ; le besoin d'un professionnel qualifié. Une fois de plus en effet on voit revenir la même idée : les hommes de bonne conduite, ce sont eux, et en vue d'améliorer éventuellement si elle en a encore besoin la nôtre propre, qui doivent être l'objet de nos faveurs ; ce qu'il faut sauvegarder, c'est l'amour dont ils sont l'objet ; celui-ci est le bel amour, celui qui est céleste, Uranien, celui qui relève de la muse Uranie. Quant à l'autre, celui de Polymnie<sup>1</sup>, c'est l'amour populaire, le Pandémien, lequel exige de la prudence dans l'application, par rapport à ceux à qui il pourra être appliqué, de façon à en cueillir la jouissance sans qu'il en résulte aucun dérèglement. De même, dans notre art, c'est une grande affaire de savoir comment en bien user avec les désirs qui concernent la bonne chère, et de telle sorte qu'on en cueille la jouissance sans pourtant se rendre malade. Ainsi donc, en musique, en médecine, et en tout autre ordre de choses, soit humaines, soit divines, chacun des deux amours réclame notre vigilance, dans la limite où il y a droit ; car l'un comme l'autre y a sa place<sup>2</sup>.

1. Le sens de ce passage est incertain ; cf. Notice p. LV n. 1.

2. Mais, on l'a vu (187 c fin et sq.), seulement dans l'usage et

εἶναι, διαφερόμενον δὲ αὐ καὶ μὴ ὁμολογοῦν ἀδύνατον ἀρμόσαι· ὡπερ γε καὶ ὁ ῥυθμὸς ἐκ τοῦ ταχέος καὶ βραδέος, ἐκ διενηνεγμένων πρότερον ὕστερον δὲ ὁμολογησάντων, γέγονε. Τὴν δὲ ὁμολογίαν πᾶσι τούτοις, ὡπερ ἐκεῖ ἡ ἰατρικὴ, ἐνταῦθα ἡ μουσικὴ ἐντίθησιν, ἔρωτα καὶ ὁμόνοιαν ἀλλήλων ἐμποιήσασα· καὶ ἔστιν αὐ μουσικὴ, περὶ ἀρμονίαν καὶ ῥυθμόν, ἐρωτικῶν ἐπιστήμη. Καί, ἐν μὲν γε αὐτῇ τῇ συστάσει ἀρμονίας τε καὶ ῥυθμοῦ, οὐδὲν χαλεπὸν τὰ ἐρωτικὰ διαγιγνώσκειν, οὐδὲ ὁ διπλοῦς ἔρωσ ἐνταῦθά πως ἔστιν. Ἄλλ' ἐπειδὴν δέη πρὸς τοὺς ἀνθρώπους καταχρησθαι ῥυθμῷ τε καὶ ἀρμονίᾳ, ἢ ποιοῦντα (ὅ δὴ δ μελοποιίαν καλοῦσιν), ἢ χρώμενον ὀρθῶς τοῖς πεπονημένοις μέλεσιν τε καὶ μέτροις (ὅ δὴ παιδεία ἐκλήθη), ἐνταῦθα δὴ καὶ χαλεπὸν καὶ ἀγαθοῦ δημιουργοῦ δεῖ. Πάλιν γάρ, ἢ κεί ὁ αὐτὸς λόγος, ὅτι τοῖς μὲν κοσμίους τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὡς ἂν κοσμιώτεροι γίνοιτο οἱ μήπω ὄντες, δεῖ χαρίζεσθαι καὶ φυλάττειν τὸν τούτων ἔρωτα· καὶ οὗτός ἐστιν ὁ καλός, ὁ Οὐράνιος, ὁ τῆς Οὐρανίας μούσης ἔρωσ· ὁ δὲ Πολυμνίας, ὁ Πάνδημος, ὃν δεῖ εὐλαβοῦμενον προσφέρειν οἷς ἂν προσφέρῃ, ὅπως ἂν τὴν μὲν ἡδονὴν αὐτοῦ καρπώσῃται, ἀκολασίαν δὲ μηδεμίαν ἐμποιήσῃ· ὡπερ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ τέχνῃ μέγα ἔργον ταῖς περὶ τὴν ὀψοποιικὴν τέχνην ἐπιθυμίαις καλῶς χρῆσθαι, ὡστ' ἄνευ νόσου τὴν ἡδονὴν καρπώσασθαι. Καὶ ἐν μουσικῇ δὴ καὶ ἐν ἰατρικῇ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις πᾶσι, καὶ τοῖς ἀνθρωπείοις καὶ τοῖς θείοις, καθ' ὅσον παρῆκει φυλακτέον ἐκάτερον τὸν ἔρωτα· ἔνεστον γάρ.

b 6 δὲ αὐ· δὲ δὴ Schanz δὴ οὖν Rohde || ὁμολογοῦν ἀδύνατον: ὁμ. δυνατόν Sussehl ὁμολογεῖν ἀδυνατοῦν δυνατόν Bury || c 1 ἐκ: om. Y Schanz Hug || 3 ἢ pr.: om. Y || 4 ὁμόνοιαν: ἀρμονίαν F. A. Wolf || ἀλλήλων: -λοις TW || περὶ: τῶν π. Ast || 5 ἐρωτικῶν: -κῆ Y || 6 οὐδὲ... 8 ἔστιν: del. Schütz || 8 πως: πῶς codd. πω Badham Schanz Hug Burnet Bury || d 3 μέτροις: ῥυθμοῖς W || παιδεία: -δία B<sup>2</sup> (ε: exp.) Y || e 1 μούσης: del. Sauppe || 5 ἔργον ταῖς B<sup>2</sup> (o et aῖς s. u.): ἐργῶντες B || 9 παρῆκει T<sup>2</sup> (εἰ s. u.): παρῆκει BTY || 10 ἔνεστον B<sup>2</sup>T<sup>2</sup> (ut uid.): ἐν. T ἐν. B ἐν ἔστον W.

188

*Astronomie.*

“ Considérons encore l'ordonnance des saisons de l'année: elle est toute pleine de ces deux amours. Toutes les fois que l'amour bien réglé se rencontre dans les relations mutuelles de ces opposés dont je parlais précisément tout à l'heure, le chaud et le froid, le sec et l'humide, donnant ainsi la juste mesure à leur harmonie et à leur combinaison, alors ceux-ci viennent apporter la prospérité, la bonne santé aux hommes, aux autres animaux, aux plantes aussi; et aucun préjudice ne leur est causé. Quand au contraire l'amour où il y a de l'emportement réussit à prévaloir en ce qui concerne les saisons de l'année, alors il y a quantité de choses endommagées, beaucoup de préjudice causé: les épidémies<sup>1</sup>, d'habitude, sortent de là, et aussi une abondance variée d'autres maladies, et pour les bêtes et pour les plantes: gelée, grêle, nielle du blé ne résultent-elles pas d'une disproportion et d'un désordre des relations dans ce domaine particulier des phénomènes d'amour? Ce domaine est l'objet d'une science qui traite des mouvements des astres en même temps que des saisons de l'année, et dont le nom est astronomie.

*Divination.*

“ Et quoi encore? Il y a aussi tout l'ensemble des sacrifices et des choses auxquelles préside la divination (donc, ce commerce mutuel des dieux et des hommes); tout cela n'a qu'un but: sauvegarder l'amour aussi bien que le guérir<sup>2</sup>. Toute impiété résulte ordinairement en effet de ce que, au lieu de se montrer favorable à l'amour bien réglé, on ne l'honore ni ne le vénère en tout ce qu'on fait, mais bien plutôt l'autre

l'application. Dans la nature des choses en effet, non pervertie et envisagée à part de l'utilité humaine, il n'y a place que pour l'accord et la proportion, donc seulement pour le bon amour: un accord est, ou il n'est pas; cf. p. 24, 1 et *Phédon*, 93 a b.

1. Considérées à part des maladies ordinaires, comme dans le grand traité hippocratique *Sur les épidémies*.

2. Cette idée de *sauvegarde* ou de *vigilance*, déjà rencontrée à la fin de 187 c et d, est en relation; d'une part avec les idées d'*examen* et de *diagnostic* (188 c et 187 c s. fin.), d'autre part avec l'idée de *guérir* (188 c déb. et fin): dans tous les arts, la tâche de l'homme compétent est de sauvegarder le normal par le discernement de son éventuelle perversion et en vue de guérir l'anormal.

« Ἐπεὶ καὶ ἡ τῶν ὄρων τοῦ ἐνιαυτοῦ σύστασις μεστὴ 188  
 ἐστὶν ἀμφοτέρων τούτων καὶ ἐπειδὴν μὲν πρὸς ἄλληλα  
 τοῦ κοσμίου τύχη ἔρωτος δ' νῦν δὴ ἐγὼ ἔλεγον, τὰ τε  
 θερμὰ καὶ τὰ ψυχρὰ καὶ ξηρὰ καὶ ὑγρὰ, καὶ ἁρμονίαν καὶ  
 κρᾶσιν λάβη σῶφρονα, ἤκει φέροντα εὐετηρίαν τε καὶ  
 ὑγίειαν ἀνθρώποις καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις τε καὶ φυτοῖς·  
 καὶ οὐδὲν ἠδίκησεν. Ὅταν δὲ δ' μετὰ τῆς ὑβρεως ἔρωσ  
 ἐγκρατέστερος περὶ τὰς τοῦ ἐνιαυτοῦ ὥρας γένηται,  
 διέφθειρέ τε πολλὰ καὶ ἠδίκησεν· οἳ τε γὰρ λοιμοὶ φιλοῦσι **b**  
 γίνεσθαι ἐκ τῶν τοιούτων καὶ ἄλλα ἀνόμοια πολλὰ νοσή-  
 ματα, καὶ τοῖς θηρίοις καὶ τοῖς φυτοῖς· καὶ γὰρ πάχυναι καὶ  
 χάλαζαι καὶ ἐρυσίβαι ἐκ πλεονεξίας καὶ ἀκοσμίας περὶ  
 ἄλληλα τῶν τοιούτων γίνεσθαι ἐρωτικῶν· ὧν ἐπιστήμη  
 περὶ ἄστρον τε φοράς καὶ ἐνιαυτῶν ὥρας ἀστρονομία  
 καλεῖται.

« Ἔτι τοίνυν καὶ αἱ θυσίαι πᾶσαι καὶ οἷς μαντικὴ ἐπι-  
 στατεῖ (ταῦτα δ' ἐστὶν ἡ περὶ θεοῦς τε καὶ ἀνθρώπων  
 πρὸς ἀλλήλους κοινωνία) οὐ περὶ ἄλλο τί ἐστὶν ἢ περὶ **c**  
 ἔρωτος φυλακὴν τε καὶ ἴασιν· πᾶσα γὰρ ἀσέβεια φιλεῖ  
 γίνεσθαι, ἐὰν μὴ τις τῶν κοσμίων ἔρωτι χαρίζεται μηδὲ  
 τιμῆ τε αὐτὸν καὶ πρεσβεύῃ ἐν παντὶ ἔργῳ ἄλλὰ τὸν

188 a 3 κοσμίου T<sup>2</sup> (i s. u.) (et Stob.): κόσμου T || νῦν δὴ (et  
 Stob.): νυνδὴ Schanz Burnet || ἐγὼ ἔλεγον: λέγω Stob. || 4 τὰ: om.  
 Stob.<sup>a</sup> || ξηρὰ: τὰ ξ. Stob. || 8 περὶ: καὶ π. Stob. || **b** 1 διέφθειρέ (et  
 Stob.): -ρέν T διαφθείρει BY Schanz || ἠδίκησεν: ἀδικεῖ Y cum  
 καὶ om. Stob.<sup>a</sup> || 2 ἄλλα ἀνόμοια: ἄλλ' ἀν. TW Schanz ἄλλα ἀν. καὶ  
 Stob. ἀλλ' ὅμοια Schütz ἀλλ' αὖ ὅμ. Hermann alia alii || 5 γίνεσθαι  
 (et Stob.): del. Sauppé -ονται Canter γίνεσθαι coni. Richards  
 (cf. b 2) || ἐρωτικῶν ὧν: ἐρ. οὔν coni. Bury et ante ἐρ. puncto dist.  
 || ὧν... 7 καλεῖται: del. Schütz || 6 τε (et Stob.): γε Christ || φοράς  
 B<sup>2</sup> (et Stob.): -ας B -ᾶς T || 8 αἱ (et Stob.): om. BY Schanz || πᾶσαι  
 (et Stob.): ἅπασαι TW || μαντικῆ: ἡ μ. Fischer || ἐπιστατεῖ: ἐπ.  
 τέχνη Stob. || 9 ταῦτα... c 1 κοινωνία: del. Schütz || δ' ἐστὶν: δέ ἐ.  
 W || **c** 2 ἀσέβεια Stob.: ἡ ἀσ. codd. || 3 μή τις: μήτε ἐν Stob. ||  
 4 τὸν ἕτερον Stob.: περὶ τ. ἕτ. codd. π. τ. ἕτ. ἢ Rettig περιττότερον  
 τ. ἕτ. Pflugk περιττώως τ. ἕτ. Koch πη τ. ἕτ. coni. Bury.

d amour, tant pour ce qui a trait aux parents, encore vivants ou bien défunts, que pour ce qui a trait aux dieux. C'est justement par rapport à quoi la divination a reçu pour tâche de faire l'examen des amours, et d'opérer des cures : c'est-à-dire que la divination est, pour sa part, une technique professionnelle de l'amitié entre dieux et hommes, par le fait de connaître ceux des phénomènes d'amour qui, dans l'ordre humain, tendent au respect des lois divines et au culte des dieux.

e « Telle est la multiplicité, la grandeur, bien plus l'universalité des vertus dont l'ensemble appartient à l'Amour, dans son universalité. Quant à celui qui s'emploie avec modération et justice à des œuvres bonnes aussi bien pour nous que pour les dieux, c'est celui-là qui possède la plus grande vertu ; c'est à lui que nous devons tout bonheur, en particulier la faculté d'entretenir commerce et amitié les uns à l'égard des autres comme à l'égard des êtres qui nous sont supérieurs, les dieux. Je conclus : peut-être moi aussi, dans mon éloge de l'Amour, laissé-je de côté bien des choses : c'est, soyez en sûrs, contre mon gré. Mais, si j'ai omis quelque point, affaire à toi, Aristophane, de combler les lacunes ! Est-ce sur quelque autre thème que tu as dans l'idée de chanter les louanges de ce dieu ? Soit ; chante donc ses louanges, puisqu'aussi bien voilà que c'en est fini de ton hoquet ! »

189

*Discours  
d'Aristophane.*

b « La parole, continuait Aristodème, ayant ainsi passé à Aristophane : « Ma foi, oui ! dit celui-ci, mon hoquet s'est tout à fait arrêté ; non toutefois, à vrai dire, avant que je lui aie administré l'éternuement ! Aussi est-ce une chose dont je m'émerveille, que le bon ordre du corps éprouve le besoin de tout ce vacarme et chatouillis que comporte l'éternuement. Car c'est un fait, que mon hoquet s'est complètement arrêté aussitôt qu'à mon corps l'éternuement<sup>1</sup> eut été administré ! — Aristophane, mon bon, gare à toi ! repartit Éryximaque. Tu fais le plaisant au moment où tu as à parler, et c'est moi que tu obliges à monter la garde autour de tes paroles, pour le cas où tu dirais quelque chose de

1. Pour guérir un désordre, devrait-il en falloir un autre ?

ἕτερον, καὶ περὶ γονέας, καὶ ζῶντας καὶ τετελευτηκότας, καὶ περὶ θεοῦς. Ἄ δὴ προστέτακται τῇ μαντικῇ ἐπισκοπεῖν τοὺς ἔρωτας καὶ ἰατρεύειν· καὶ ἔστιν αὖ ἡ μαντικὴ φιλίας θεῶν καὶ ἀνθρώπων δημιουργὸς τῷ ἐπίστασθαι τὰ κατ' **d** ἀνθρώπους ἔρωτικά, ὅσα τείνει πρὸς θέμιν καὶ εὐσέβειαν.

« Οὕτω πολλὴν καὶ μεγάλην, μᾶλλον δὲ πᾶσαν δύναμιν ἔχει ξυλλήθδην μὲν ὁ πᾶς Ἔρωσ· ὁ δὲ περὶ τὰγαθὰ μετὰ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης ἀποτελούμενος, καὶ παρ' ἡμῖν καὶ παρὰ θεοῖς, οὗτος τὴν μεγίστην δύναμιν ἔχει καὶ πᾶσαν ἡμῖν εὐδαιμονίαν παρασκευάζει καὶ ἀλλήλοις δυναμένους ὀμιλεῖν καὶ φίλους εἶναι καὶ τοῖς κρείττοσιν ἡμῶν, θεοῖς. Ἴσως μὲν οὖν καὶ ἐγώ, τὸν Ἔρωτα ἐπαινῶν, πολλὰ **e** παραλείπω, οὐ μέντοι ἔκῶν γε. Ἄλλ' εἴ τι ἐξέλιπον, σὸν ἔργον, ὦ Ἀριστόφανες, ἀναπληρῶσαι· ἢ, εἴ πως ἄλλως ἐν νῷ ἔχεις ἐγκωμιάζειν τὸν θεόν, ἐγκωμιάζε, ἐπειδὴ καὶ τῆς λυγγὸς πέπασαι. »

Ἐκδεξάμενον οὖν ἔφη εἰπεῖν τὸν Ἀριστοφάνη **δι**· 189  
 « Καὶ μάλ' ἐπαύσατο, οὐ μέντοι πρὶν γε τὸν πταρμὸν προσενεχθῆναι αὐτῇ, ὥστε με θαυμάζειν εἰ τὸ κόσμιον τοῦ σώματος ἐπιθυμεῖ τοιούτων ψόφων καὶ γαργαλισμῶν, οἷον καὶ ὁ πταρμὸς ἔστιν. Πάνυ γὰρ εὐθύς ἐπαύσατο ἐπειδὴ αὐτῷ τὸν πταρμὸν προσήνεγκα. » Καὶ τὸν Ἐρυξίμαχον·  
 « ὦ γαθέ, φάναι, Ἀριστόφανες, ὄρα τί ποιεῖς· γελωτοποιεῖς μέλλων λέγειν, καὶ φύλακά με τοῦ λόγου ἀναγκάζεις· **b**  
 γίνεσθαι τοῦ σεαυτοῦ ἕαν τι γελοῖον εἴπῃς, ἕξόν σοι ἐν

**c** ὁ προστέτακται: προτέ. Stob. || 7 τοὺς ἔρωτας: secl. Hermann Iahn Schanz Hug τ. ἐρώντας Stob. (sed non in W) Burnet || **d** 1 κατ': κατὰ Burnet || 2 εὐσέβειαν Stob.: ἀσέβ. codd. Rettig || 4 ξυλλήθδην· (et Stob.): συλλ. Burnet || τὰγαθὰ: τὰ ἀγ. TW || 5 καὶ παρ'... ὁ θεοῖς: secl. Hug || 6 οὗτος: οὕτως Y || 7 δυναμένους: -νοῖς Y Stob. || 8 φίλους: -λοῖς Y Stob. || καὶ: om. Rückert || ἡμῶν θεοῖς (et Stob.): secl. Usener || 189 a 3 ὥστε με: ὥστ' ἐμὲ Bekker || 5 ἔστιν: -τι WY || 7 ὦ γαθέ (ὡγ. Burnet), φάναι: ὦ γ. φ. ὦ γαθέ BY Rettig secl. alt. ὦ γ. edd. pleriq. || Ἀριστόφανες: del. Sauppe secl. Hug Bury.

risible ; tandis que rien ne l'empêchait de parler en paix ! ” Aristophane se mit à rire : “ Éryximaque, dit-il, tu as raison ; mettons que je n'ai rien dit ! Mais de grâce, pas de garde autour de moi ! Car ce qui m'effraie pour les propos que je dois tenir, non, ce n'est pas qu'ils ne soient point risibles (ne serait-ce pas en effet tout bénéfique pour notre Muse, en même temps que son produit naturel ?), mais bien qu'ils ne soient ridicules ! — Oui-dà ! repartit l'autre : le trait lancé, tu te figures, Aristophane, que tu vas m'échapper ! Fais au contraire bien attention ; et, tandis que tu parleras, c  
e songe toujours que tu as à rendre des comptes ! Possible d'ailleurs que je t'en tienne quitte, si c'est mon idée...

— Tu l'as dit, Éryximaque, commença Aristophane : oui, c'est mon intention de parler dans un autre sens que vous ne l'avez fait, aussi bien toi que Pausanias<sup>1</sup>. Mon opinion est en effet que les hommes n'ont absolument pas conscience de ce qu'est le pouvoir de l'Amour : si vraiment ils en étaient conscients, ce sont les temples les plus magnifiques qu'ils lui auraient élevés, et des autels, et ils lui offriraient les plus magnifiques sacrifices. Au contraire, rien de tout cela n'existe aujourd'hui à sa gloire, et il faudrait absolument que tout d  
d cela existât. Il n'y a pas de dieu en effet qui soit plus ami de l'homme ; car il vient en aide à l'humanité, car il guérit ces maux dont peut-être la guérison est pour l'espèce humaine la plus grande des félicités<sup>2</sup>. Je m'efforcerai donc de vous révéler<sup>3</sup> quel est son pouvoir ; et, en vous, les autres à leur tour trouveront qui les instruisse.

*Anthropologie  
fantastique.*

“ Mais ce que vous devez apprendre en premier, c'est quelle est la nature de l'homme et quelles ont été ses épreuves ; c'est qu'en effet, au temps jadis, notre nature n'était point identique à ce que nous voyons qu'elle est maintenant, mais d'autre sorte. Sachez d'abord que l'humanité comprenait trois genres, et non pas deux, mâle et femelle, comme

1. Cf. 188 e, 193 d fin. La fantaisie lyrique d'Aristophane contrastera en effet avec le pédantisme des deux précédents orateurs.

2. La médecine ne guérit pas ce mal : l'aspiration inquiète de l'âme vers un bien dont elle se sent obscurément dépourvue. Cf. surtout 191 d, 192 c-193 a.

3. C'est au *mystère* même de la nature humaine qu'Aristophane

εἰρήνη λέγειν. » Καὶ τὸν Ἀριστοφάνη, γελάσαντα, εἶπειν·  
 « Εὖ λέγεις, ὦ Ἐρυξίμαχε, καὶ μοι ἕστω ἄρρητα τὰ εἰρη-  
 μένα. Ἀλλὰ μὴ με φύλαττε, ὡς ἐγὼ φοβοῦμαι περὶ τῶν  
 μελλόντων βηθήσεσθαι, οἷ τι μὴ γελοῖα εἶπω (τοῦτο μὲν  
 γὰρ ἂν κέρδος εἴη καὶ τῆς ἡμετέρας μούσης ἐπιχώριον),  
 ἀλλὰ μὴ καταγέλαστα. — Βαλὼν γε, φάναι, ὦ Ἀριστο-  
 φανες, οἶει ἐκφεύξεσθαι. Ἀλλὰ πρόσεχε τὸν νοῦν καὶ  
 οὕτως λέγε ὡς δώσω λόγον· ἴσως μέντοι, ἂν δόξῃ μοι, c  
 ἀφήσω σε.

— Καὶ μὴν, ὦ Ἐρυξίμαχε, εἶπειν τὸν Ἀριστοφάνη,  
 ἄλλη γέ πη ἐν νῶ ἔχω λέγειν ἢ ἢ σύ τε καὶ Πausανίας  
 εἰπέτην. Ἐμοὶ γὰρ δοκοῦσιν ἄνθρωποι παντάπασι τὴν  
 τοῦ Ἔρωτος δύναμιν οὐκ ἠσθῆσθαι, ἐπεὶ αἰσθανόμενοί γε  
 μέγιστ' ἂν αὐτοῦ ἱερὰ κατασκευάσαι καὶ βωμούς, καὶ  
 θυσίας ἂν ποιεῖν μέγιστας, οὐχ ὥσπερ νῦν τούτων οὐδὲν  
 γίνεταί περὶ αὐτόν, δέον πάντων μάλιστα γίνεσθαι.  
 Ἔστι γὰρ θεῶν φιλανθρωπότατος, ἐπίκουρός τε τῶν τῶν d  
 ἀνθρώπων καὶ ἰατρὸς τούτων τῶν ἰαθέντων μέγιστη εὐδαι-  
 μονία ἂν. τῷ ἀνθρωπιῶ γένει εἴη. Ἐγὼ οὖν πειράσομαι  
 ὑμῖν εἰσηγήσασθαι τὴν δύναμιν αὐτοῦ, ὑμεῖς δὲ τῶν ἄλλων  
 διδάσκαλοι ἔσεσθε.

« Δεῖ δὲ πρῶτον ὑμᾶς μαθεῖν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν καὶ  
 τὰ παθήματα αὐτῆς· ἢ γὰρ πάλαι ἡμῶν φύσις οὐχ αὐτὴ ἦν  
 ἢ περ νῦν, ἀλλ' ἄλλοια. Πρῶτον μὲν γὰρ τρία ἦν τὰ γένη  
 τὰ τῶν ἀνθρώπων, οὐχ ὥσπερ νῦν δύο, ἄρρεν καὶ θῆλυ·

b 5 μί με: μί γε Badham || 6 βηθήσεσθαι: ἡτηθησθ. B (sed ἡτ  
 extra u.) ἡδη β. Rettig ἔτι β. con. Bury || c 1 οὕτως: -τω Y || 4 ἢ:  
 ἢ B ἢ B<sup>2</sup> (om.) Y || 5 εἰπέτην: εἶπετον Blass || ἀνθρωποι: Bekker:  
 ἄνθρ. BTY οἱ ἄ. W || 7 καὶ βωμούς: del. Blass || d 5 ἔσεσθε: -σθαι  
 T || 6 δέ: om. Eus.<sup>a</sup> δὴ Blass || 7 πάλαι (et Eus. Stob.): παλαιὰ  
 Blass || οὐχ: οὐχί Eus.<sup>a</sup> || αὐτῆ: αὐτῆ TW Stob. αὐτῆ Y ἢ αὐ. Eus.  
 Blass || ἦν: om. W || 8 ἀλλ': -ὰ T || ἀλλοῖα B<sup>2</sup>T<sup>2</sup>W<sup>2</sup> (et Stob.): -οῖα  
 TW -οια B ἄλλη Eus. || πρῶτον: -τα W || τὰ (et Stob.): om. W Eus.  
 || 9 δύο (et Eus.): om. Stob.<sup>n</sup>.

- e à présent ; non, il en existait en outre un troisième, tenant des deux autres réunis et dont le nom subsiste encore aujourd'hui, quoique la chose ait disparu : en ce temps-là l'androgyné était un genre distinct et qui, pour la forme comme pour le nom, tenait des deux autres, à la fois du mâle et de la femelle ; aujourd'hui ce n'est plus au contraire qu'un nom chargé d'opprobre<sup>1</sup>. En second lieu, elle était d'une seule pièce, la forme de chacun de ces hommes, avec un dos tout rond et des flancs circulaires ; ils avaient quatre mains, et des jambes en nombre égal à celui des mains ; puis, 190 deux visages au-dessus d'un cou d'une rondeur parfaite, et absolument pareils l'un à l'autre, tandis que la tête, attendant à ces deux visages placés à l'opposite l'un de l'autre, était unique ; leurs oreilles étaient au nombre de quatre ; leurs parties honteuses, en double<sup>2</sup> ; tout le reste, enfin, à l'avenant de ce que ceci permet de se figurer. Quant à leur démarche, ou bien elle progressait en ligne droite comme à présent, dans celui des deux sens qu'ils avaient en vue ; ou bien, quand l'envie leur prenait de courir rapidement, elle ressemblait alors à cette sorte de culbute où, par une révolution des jambes qui ramène à la position droite, on fait la roue en culbutant : comme, en ce temps-là, ils avaient huit membres pour leur servir de point d'appui, en faisant la roue ils avançaient avec rapidité. Et pourquoi, maintenant, b ces genres étaient-ils au nombre de trois, et ainsi constitués ? C'est que le mâle était originairement un rejeton du solcil ; le genre féminin, de la terre ; celui enfin qui participe des deux, un rejeton de la lune, vu que la lune participe, elle aussi, des deux autres astres ; or, si justement ils étaient orbiculaires, et dans leur structure et dans leur démarche, c'était à cause de leur ressemblance avec ces parents-là.

initiera ses auditeurs, qui à leur tour formeront d'autres initiés. Ce ton solennel pastiché celui d'Empédocle. C'est en effet à lui que se rattache le morceau : avant la séparation des sexes, pensait-il, nous étions *originairement des formes tout d'une pièce qui avaient surgi de la terre* (fr. 62 Diels et surtout v. 4 ; cf. fr. 61 et Lucrèce V, 83g).

1. Celui d'un homme efféminé, d'un débauché contre nature.

2. Cette description concerne les trois espèces distinguées, cf. 191 c s. *fin.*. La ponctuation traditionnelle, au début, donne un autre sens : *leur forme était tout entière arrondie, leur dos et leurs flancs en cercle*. L'idée essentielle, dit-on, est en effet celle de sphéricité,

ἀλλὰ καὶ τρίτον προσῆν, κοινὸν ὃν ἀμφοτέρων τούτων, οὐ  
 νὸν ὄνομα λοιπὸν, αὐτὸ δὲ ἠφάνισται· ἀνδρόγυνον γὰρ ἔν  
 τότε μὲν ἦν, καὶ εἶδος καὶ ὄνομα ἐξ ἀμφοτέρων κοινὸν τοῦ  
 τε ἄρρενος καὶ θήλεος· νὸν δ' οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ ἐν ὄνειδει  
 ὄνομα κείμενον. Ἐπειτα ὄλον ἦν ἐκάστου τοῦ ἀνθρώπου  
 τὸ εἶδος, στρογγύλον νῶτον καὶ πλευράς κύκλω ἔχον·  
 χεῖρας δὲ τέτταρας εἶχε καὶ σκέλη τὰ ἴσα ταῖς χερσί· καὶ  
 πρόσωπα δύο ἐπ' αὐχένι κυκλοτερεῖ, ὁμοια πάντη, κεφαλὴν  
 δ' ἐπ' ἀμφοτέροις τοῖς προσώποις ἐναντίοις κείμενοις  
 μίαν· καὶ ὄτα τέτταρα, καὶ αἰδοῖα δύο, καὶ τὰλλα πάντα  
 ὡς ἀπὸ τούτων ἂν τις εἰκάσειεν. Ἐπορεύετο δέ, καὶ ὄρθον  
 ὡσπερ νὸν ὄποτέρωσε βουληθείη, καὶ ὄποτε ταχὺ ὄρμή-  
 σειε θεῖν ὡσπερ οἱ κυβιστῶντες καὶ εἰς ὄρθον τὰ σκέλη  
 περιφερόμενοι κυβιστῶσι κύκλω· ὄκτῶ τότε οὖσι τοῖς  
 μέλεσιν ἀπερειδόμενοι, ταχὺ ἐφέροντο κύκλω. Ἦν δὲ διὰ  
 ταῦτα τρία τὰ γένη καὶ τοιαῦτα, ὅτι τὸ μὲν ἄρρεν ἦν τοῦ  
 ἡλίου τὴν ἀρχὴν ἔκγονον, τὸ δὲ θήλυ τῆς γῆς, τὸ δὲ ἀμφο-  
 τέρων μετέχον τῆς σελήνης, ὅτι καὶ ἡ σελήνη ἀμφοτέρων  
 μετέχει· περιφερῆ δὲ δὴ ἦν, καὶ αὐτὰ καὶ ἡ πορεία αὐτῶν,  
 διὰ τὸ τοῖς γονεῦσιν ὁμοια εἶναι. Ἦν οὖν τὴν ἰσχύν δεινὰ

e i καὶ (et Eus.): om. Stob.<sup>n</sup> || ὄν: om. Eus. Stob. || οὐ B<sup>2</sup> (em.):  
 οὐ B || 2 ἐν: om. T Eus. Stob. Schanz || 3 τοῦ τε: τοῦτο Stob.<sup>n</sup> || 4  
 θήλεος (et Stob.): τοῦ θ. Eus. Blass || 5 δ': δὲ BY Burnet || ἐν ὄνειδει:  
 ἐνονειδὲι B ἐν ὄν εἶδ. B<sup>2</sup> Stob.<sup>n</sup> ἐνονειδὲι W || 6 εἶδος, στρογγύλον sic  
 distincti: post στρ. dist. edd. || καὶ: τε x. Stob. Blass || 7 εἶχε: -εν  
 TW Schanz || σκέλη τὰ (et Stob.): τὰ σκ. Hirschig σκ. δὲ τὰ Blass ||  
 χερσί: -σίν B Schanz Burnet || 190 a i δύο (et Stob.): δυ' BY Schanz  
 Burnet. || 2 δ': δὲ W || κείμενοις: om. Stob. || 4 ὡς: ὅσα Stob. || 5  
 ὄποτέρωσε: -ρωσ Stob. || ὄρμήσειε: -ειεν TW Schanz Burnet || 6  
 θεῖν (et Stob.): ἐλθεῖν TW || καὶ (et Stob.): om. Paris. 1810 Hermann  
 Iahn Schanz secl. Hug || ὄρθον τὰ: ὄρθὰ ὄντα Stob. ὄρθὰ Blass ||  
 7 κυβιστῶσι κύκλω (i Stob.): del. Sauppe secl. Iahn Schanz Hug ||  
 ὄ. ... 8 κύκλω: om. W || ὄκτῶ τότε: τ. ὄ. T Stob. || 8 ἀπερειδόμενοι  
 B<sup>2</sup> (em. et oi s. u.) (et Stob.): ἀπερ εἶδομεναι sic B ἐπερειδ. Stephan.  
 || b 2 ἀμφοτέρων (et Stob.): ἀμψότερον T || 3 ὅτι ... μετέχει: secl.  
 Iahn || 4 μετέχει: μετεῖχεν Stob. Blass || περιφερῆ (et Stob.): καὶ π.  
 Blass || δὴ: om. Stob.<sup>n</sup> || αὐτῶν (et Stob.): del. Blass.

C'étaient en conséquence des êtres d'une force et d'une vigueur prodigieuses ; leur orgueil était immense : ils allèrent jusqu'à s'en prendre aux dieux. L'histoire que raconte Homère d'Éphialte et d'Otus<sup>1</sup>, leur tentative d'escalader le ciel, c'est les hommes d'alors qu'elle concerne : ils voulaient en effet s'attaquer aux dieux.

« Or donc Zeus et les autres divinités se demandaient ce qu'ils devaient faire, et ils étaient bien embarrassés ! Il ne leur était possible en effet, ni de les faire périr, ni de les foudroyer comme les Géants et d'anéantir leur espèce (car c'eût été anéantir pour eux-mêmes les honneurs et les offrandes qui leur venaient des hommes !), ni de tolérer leur arrogance. Zeus, après s'être là-dessus bien cassé la tête, prend la parole : « Si je ne me trompe, je tiens, dit-il, un « moyen pour qu'à la fois il puisse y avoir des hommes, et « que ceux-ci mettent un terme à leur indiscipline, du fait d « qu'ils auront été affaiblis. Je m'en vais en effet, pour- « suivit-il, couper par la moitié chacun d'eux ; et de la « sorte, en même temps qu'ils seront plus faibles, ils nous « rapporteront en même temps davantage, parce que leur « nombre se sera accru. Ainsi, ils marcheront tout droit sur « deux jambes. Mais, si nous les voyons persévérer pourtant « dans leur arrogance et qu'ils ne veuillent pas nous laisser « la paix, alors de nouveau je les couperai encore en deux, « de façon que désormais ils avancent sur une jambe « unique, à cloche-pied. » Sur ces mots il coupa les hommes en deux, à la façon de ceux qui coupent les cormes pour en faire des conserves, ou encore un œuf avec un crin<sup>2</sup>. Tous

comme le montre (190 B) la filiation de ces premiers hommes par rapport aux astres. Mais ce qui, à mon sens, domine le morceau, c'est l'opposition *entier, coupure* (en deux d'abord, puis, s'il y a lieu, en quatre) ; ce dont en plus témoigne la comparaison avec Empédocle. L'opposition *sphérique, hémisphérique* est secondaire, suggérée par l'idée, déjà présente à l'esprit d'Aristophane, qu'il y aura sectionnement de ce qui était *d'une seule pièce* (cf. 192 e fin). D'autre part, ces hommes devant être très forts, et trois genres en existant, il voit en eux les enfants des astres, et naturellement des trois principaux.

1. Ces Géants étaient frères : pour escalader le ciel, ils entassèrent, encore adolescents, sur Olympe Ossa, et Pélion par-dessus (*Od.* XI, 305 sq.).

2. Passage obscur. 1° Longtemps on a cru qu'il s'agissait, d'abord,

καὶ τὴν βώμην, καὶ τὰ φρονήματα μεγάλα εἶχον· ἐπε-  
χειρήσαν δὲ τοῖς θεοῖς, καὶ δ λέγει "Ὀμηρος περὶ Ἐφιάλ-  
του τε καὶ Ὠτου, περὶ ἐκείνων λέγεται, τὸ εἰς τὸν  
οὐρανὸν ἀνάβασιν ἐπιχειρεῖν ποιεῖν, ὡς ἐπιθησομένων c  
τοῖς θεοῖς.

« Ὁ οὖν Ζεὺς καὶ οἱ ἄλλοι θεοὶ ἐβουλευόντο ὃ τι χρῆ  
αὐτοὺς ποιῆσαι, καὶ ἠπόρουν· οὔτε γὰρ ὅπως ἀποκτείναιεν  
εἶχον καί, ὥσπερ τοὺς Γίγαντας, κεραυνώσαντες τὸ γένος  
ἀφανίσαιεν (αἱ τιμαὶ γὰρ αὐτοῖς καὶ ἱερά τὰ παρὰ τῶν  
ἀνθρώπων ἠφανίζετο), οὔτε ὅπως ἐφεν ἀσελγαίνειν. Μόγισ  
δὴ ὁ Ζεὺς ἐννοήσας λέγει ὅτι· « Δοκῶ μοι, ἔφη, ἔχειν  
« μηχανὴν ὡς ἂν εἶέν τε ἀνθρωποὶ καὶ παύσαιντο τῆς  
« ἀκολασίας, ἀσθενέστεροὶ γενόμενοι. Νῦν μὲν γὰρ αὐτούς, d  
« ἔφη, διατεμῶ δίχα ἕκαστον, καὶ ἅμα μὲν ἀσθενέστεροὶ  
« ἔσονται, ἅμα δὲ χρησιμώτεροὶ ἡμῖν διὰ τὸ πλείους τὸν  
« ἀριθμὸν γεγυῖναι. Καὶ βαδιοῦνται ὀρθοὶ ἐπὶ δυοῖν σκε-  
« λοῖν· ἐὰν δ' ἔτι δοκῶσιν ἀσελγαίνειν καὶ μὴ θέλωσιν  
« ἠσυχίαν ἄγειν, πάλιν αὖ, ἔφη, τεμῶ δίχα, ὥστ' ἔφ' ἐνὸς  
« πορεύσονται σκέλους ἀσκωλίζοντες. » Ταῦτα εἰπὼν,  
ἔτεμνε τοὺς ἀνθρώπους δίχα, ὥσπερ οἱ τὰ δα τέμνοντες  
καὶ μέλλοντες ταριχεύειν, ἢ ὥσπερ οἱ τὰ φά ταῖς θριξίν. e

b 7 θεοῖς: θεοῖς Stob. || 8 τε καὶ: καὶ W Stob.<sup>n</sup> || c 1 ὡς ... 2 θεοῖς:  
post Ὠτου transp. Steinhart || 3 οὖν: γοῦν Stob.<sup>n</sup> || 4 ἀποκτείναιεν  
et 6 ἀφανίσαιεν (et Stob.): -ειεν utrimq. W || 6 γὰρ (et Stob.): γὰρ ἂν  
Ast Schanz || ἱερά: τὰ ἰ. Stob. Iahn || 7 ἐφεν: εἰόμεν Y || μόγισ:  
-λις Y Stob. || 8 δὴ: δὲ Stob. || ἔφη ἔχειν: ἔχ. ἔφ. W ἔφη om.  
Stob. || 9 εἶέν τε: ἰῶνται Stob.<sup>n</sup> || ἀνθρωποὶ: Vögelin: ἄνθρ. BTY  
Stob. compend. W || d 1 ἀσθενέστεροὶ γενόμενοι (et Stob.): secl.  
Kreyenbühl Schanz Hug || μὲν: δὲ Stob.<sup>n</sup> || 2 δίχα (et Stob.): ἕνα Y  
|| 5 δ' ἔτι Vat. 229 (et Stob. δὲ ἔ.): δετι B δέ τι B<sup>2</sup> cett. || θέλωσιν  
(et Stob.): ἐθέ. T -λουσιν W 'θέλωσιν Baiter Iahn Burnet || 7 ἀσκω-  
λίζοντες: -άζοντες WY Burnet ἀσγαλίξ. Stob.<sup>n</sup> || ταῦτα (et Stob.):  
ταῦτ' Eus. || 8 ὅα (et Pollux Tim. Lex.): ὅα BT ὡὰ WY Stob. Photius  
Suid. ὡτα Eus. || τέμνοντες καὶ (et Eus. Stob.): del. Kreyenbühl  
καὶ del. Badham secl. Schanz || e 1 ταριχεύειν (et Suid.): -εύσειν  
Photius || ἢ ... θριξίν (et leg. Plut. Amat. 24, 770b): del. Sydenham  
Rettig secl. Schanz Hug || οἱ (et Stob.): om. B Schanz.

ceux qu'il avait ainsi coupés, il chargeait Apollon de leur retourner le visage, avec la moitié du cou, du côté de la coupure : l'homme, ayant toujours sous les yeux le sectionnement qu'il avait subi, aurait plus de retenue. Pour les autres effets de l'opération, Apollon devait y porter remède<sup>1</sup>. Il retournait donc le visage, et, ramenant de toutes parts la peau sur ce qui à présent s'appelle le ventre, il procédait comme avec une bourse à coulisse, serrant fortement les bords autour d'une ouverture unique pratiquée vers le milieu du ventre : ce que précisément on appelle le nombril. De plus, comme il y avait des plis, par le polissage il en effaçait  
 191 la plus grande partie; il donnait à la poitrine du modelé, employant pour cela un outil comme celui qui sert aux cordonniers pour polir sur la forme les plis du cuir<sup>2</sup>. Il en laissait subsister cependant un petit nombre, ceux qui circonscrivent le ventre même et le nombril, pour être un vestige qui rappellerait l'ancien état.

“ Dans ces conditions, le sectionnement avait dédoublé l'être naturel. Alors chaque moitié, soupirant après sa moitié, la rejoignait ; s'empoignant à bras le corps, l'une à l'autre enlacées, convoitant de ne faire qu'un même être, elles finissaient par succomber à l'inanition et, d'une manière  
 b générale, à l'incapacité d'agir, parce qu'elles ne voulaient rien faire l'une sans l'autre. Et alors toutes les fois que, l'une des moitiés étant morte, l'autre se trouvait survivre, la moitié survivante en cherchait une autre et s'enlaçait à elle

d'œufs (ὄζ), coupés en deux et conservés dans le sel. Mais par une allusion expresse, chez le grammairien Pollux (fin du II<sup>e</sup> s. ap. J.-C.) et dans le *Lexique* platonicien de Timée (IV<sup>e</sup> s. début), on voit que ce qui était ainsi conservé, et par dessiccation, ce sont des fruits (ὄα) : les cormes ? ce n'est pas sûr. 2<sup>o</sup> *Couper l'œuf* (dur évidemment) avec le crin était peut-être un proverbe (Plut. *Amator.* 24). — Dans les deux cas il s'agit d'une opération par laquelle un entier naturel se laisse aisément diviser en deux moitiés, qui une fois séparées se rejoindront malaisément pour refaire l'entier primitif, étant elles-mêmes devenues des entiers indépendants.

1. Cette mission est confiée à Apollon parce qu'il est un dieu guérisseur (*Crat.* 405 a b) : le *secourable*, celui qui écarte les maux, étaient parmi les surnoms d'Apollon.

2. La forme tend le cuir, l'outil en efface les plis.

“Οντινα δὲ τέμοι, τὸν Ἀπόλλω ἐκέλευε τό τε πρόσωπον μεταστρέφειν καὶ τὸ τοῦ αὐχένος ἥμισυ πρὸς τὴν τομὴν, ἵνα, θεώμενος τὴν αὐτοῦ τμησιν, κοσμιώτερος εἴη ὁ ἄνθρωπος· καὶ τὰλλα ἰδῆσθαι ἐκέλευεν. Ὁ δὲ τό τε πρόσωπον μετέστρεφε καί, συνέλκων πανταχόθεν τὸ δέρμα ἐπὶ τὴν γαστέρα νῦν καλουμένην, ὥσπερ τὰ σύσπαστα βαλλάντια, ἐν στόμα ποιῶν ἀπέδει κατὰ μέσσην τὴν γαστέρα, ὃ δὴ τὸν ὀμφαλὸν καλοῦσιν. Καὶ τὰς μὲν ἄλλας βυτίδας τὰς πολλὰς ἐξελέαινε καὶ τὰ στήθη διήρθρου, ἔχων τι τοιοῦτον ὄργανον οἶον οἱ σκυτοτόμοι περὶ τὸν καλάποδα λεαίνοντες τὰς τῶν σκυτῶν βυτίδας· ὀλίγας δὲ κατέλιπε, τὰς περὶ αὐτὴν τὴν γαστέρα καὶ τὸν ὀμφαλόν, μνημεῖον εἶναι τοῦ παλαιοῦ πάθους.

« Ἐπειδὴ οὖν ἡ φύσις δίχα ἐτμήθη, ποθοῦν ἕκαστον τὸ ἥμισυ τὸ αὐτοῦ, ξυνήει. Καὶ περιβάλλοντες τὰς χεῖρας καὶ συμπλεκόμενοι ἀλλήλοις, ἐπιθυμοῦντες συμφῦναι, ἀπέθνησκον ὑπὸ λιμοῦ καὶ τῆς ἄλλης ἀργίας, διὰ τὸ μηδὲν ἐθέλειν χωρὶς ἀλλήλων ποιεῖν. Καί, ὁπότε τι ἀποθάνοι τῶν ἡμίσεων, τὸ δὲ λειφθεῖν, τὸ λειφθὲν ἄλλο ἐζήτει καὶ συνεπλέκετο,

ε 2 Ἀπόλλω (et Stob.): -ωνα Eus. Stob.<sup>n</sup> || ἐκέλευε τό (et Eus.): -ευσεν τό B Stob. -εὔετο B<sup>2</sup> (acc. in u pos. et v exp.) -ευσσε τό Stob.<sup>n</sup> || 3 καὶ τὸ... ἥμισυ (et Eus. Stob.): del. Sauppe κατὰ τὸ... ἤ. Vermehren || 4 θεώμενος; θεό. W || αὐτοῦ: αὐ. BWY Eus. Stob. || τμησιν: πρότμ. Naber || 7 σύσπαστα: συσπαστά BY || βαλλάντια B<sup>2</sup> (s. u.): βαλάν. WY Stob.<sup>n</sup> βάλλοντα B || 8 ἀπέδει: -δυ Y -δησε Stob.<sup>n</sup> || μέσσην: μέσον Stob.<sup>n</sup> || 9 τὸν (et Stob.): del. Hommel || καλοῦσιν: -σι TWY Burnet || τὰς alt.: om. Stob. || 191 a 2 ὄργανον (et Stob.): del. Creuzer || καλάποδα (et Poll. X 141 Stob.): καλόπ. BWY Poll. in al. locis || 6 ἐπειδὴ (et Priscian.): ἐπεὶ Stob.<sup>n</sup> || ἡ φύσις (et Priscian.): ἡ φ. αὐτῶν uel ἡμῶν Ast || ποθοῦν ἕκαστον: ἐπόθουν ἕκ. Iahn ἐπ. ἕκαστοι Vermehren || τὸ ἥμισυ (et Priscian.): τῷ ἡμίσει Vermehren || 7 τὸ αὐτοῦ: τὸ αὐ. B τὸ αὐ. WY τοῦ (et τὸ) αὐτοῦ Stob. τῷ αὐ. Vermehren Usener Schanz τῷ αὐ. ἡμίσει Richards (cf. 192 b 7, 205 d 10) τε Priscian. (αὐ. om.) || ξυνήει (et Priscian. Stob.): συν. Burnet ξυνεῖναι BY Iahn Schanz del. Rettig || 8 συμπλεκόμενοι (et Priscian.): ἀμπλ. Stob.<sup>n</sup> || συμφῦναι: ξυμφ. Priscian. Stob. || b 1 λιμοῦ: τοῦ λ. T Stob. τῆς λ. W Stephan. || 3 τὸ δὲ B<sup>2</sup> (em.): τόδε B || συνεπλέκετο: ξυνεπέπλεκετο Stob.<sup>n</sup>.

au hasard de la rencontre, indifféremment à une moitié d'être féminin complet (bref à ce qu'aujourd'hui nous nommons précisément une femme), ou à une moitié d'homme; et de la sorte l'espèce se perdait. Pris de pitié<sup>1</sup>, Zeus cependant s'avise d'un nouvel artifice: il transporte sur le devant leurs parties honteuses; jusque-là en effet c'est sur la face extérieure qu'elles se trouvaient; génération et enfantement, confiés à un sexe par l'autre, l'étaient alors à la terre comme dans le cas des cigales<sup>2</sup>. Voilà donc qu'il les leur a transportées, comme vous savez qu'elles sont, sur le devant, permettant ainsi aux hommes de s'en servir pour engendrer les uns dans les autres, dans la femelle par le moyen de l'organe mâle. Son but était celui-ci: l'accouplement devait à la fois avoir pour effet, s'il y avait rencontre d'un homme avec une femme, qu'il y eût génération et reproduction de l'espèce; et en même temps, si c'était d'un mâle avec un mâle, que la satiété fût à tout le moins le fruit de leur commerce, et que ce temps de relâche, en les tournant vers l'action, leur permit de s'intéresser à tout le surplus des choses de l'existence<sup>3</sup>. C'est donc sûrement depuis ce temps lointain qu'au cœur des hommes est implanté l'amour des uns pour les autres, lui par qui est rassemblée notre nature première, lui dont l'ambition est, avec deux êtres, d'en faire un seul et d'être ainsi le guérisseur de la nature humaine.

*Les variétés  
de  
l'amour expliquées  
par l'état primitif  
de l'humanité.*

“ Chacun de nous, par conséquent, est fraction complémentaire, *tessère* d'homme<sup>4</sup>, et, coupé comme il l'a été, une manière de carrelé, le dédoublement d'une chose unique: il s'ensuit que chacun est constamment en quête de la fraction complémentaire, de la *tessère* de lui-même. C'est ainsi que ceux des

1. Est-ce sur les hommes qu'il s'apitoie, ou sur les « revenus » de l'Olympe? Cf. 190 c et Aristophane, *Oiseaux* 1515 sqq.

2. La terre, qui reçoit les œufs, où ils éclosent, est pour les premiers hommes un intermédiaire plus hasardeux: une femelle y recueillera-t-elle la semence? S'il n'y a pas union des sexes, du moins ce n'est pas la génération *par* la terre, comme par exemple chez Empédocle (p. 29, 3) ou chez Platon dans le mythe du *Politique*, 271 a b, 274 a.

3. Contrairement à l'état dépeint dans 191 a b.

4. La traduction n'est pas littérale. Le mot grec est *symbole*; mais

εἴτε γυναικὸς τῆς ὄλης ἐντύχοι ἡμίσει (δὲ δὴ νῦν γυναῖκα  
καλοῦμεν), εἴτε ἀνδρός· καὶ οὕτως ἀπώλλυντο. Ἐλεήσας  
δὲ ὁ Ζεὺς, ἄλλην μηχανὴν πορίζεται καὶ μετατίθησιν  
αὐτῶν τὰ αἰδοῖα εἰς τὸ πρόσθεν· τέως γὰρ καὶ ταῦτα ἐκτὸς  
εἶχον, καὶ ἐγένων καὶ ἔτικτον, οὐκ εἰς ἀλλήλους, ἀλλ' εἰς c  
γῆν ὥσπερ οἱ τέττιγες. Μετέθηκέ τε οὖν οὕτω αὐτῶν  
εἰς τὸ πρόσθεν καὶ διὰ τούτων τὴν γένεσιν ἐν ἀλλήλοις  
ἐποίησεν, διὰ τοῦ ἄρρενος ἐν τῷ θήλει· τῶνδε ἕνεκα ἵνα,  
ἐν τῇ συμπλοκῇ ἅμα μὲν, εἰ ἀνὴρ γυναικὶ ἐντύχοι, γεννῶν  
καὶ γίγνοιτο τὸ γένος, ἅμα δ', εἰ καὶ ἄρρην ἄρρени, πλησ-  
μονὴ γοῦν γίγνοιτο τῆς συνουσίας καὶ διαπαύονται καὶ  
ἐπὶ τὰ ἔργα τρέποντο καὶ τοῦ ἄλλου βίου ἐπιμελοῖντο.  
Ἔστι δὴ οὖν ἐκ τόσου ὁ ἕρως ἔμφυτος ἀλλήλων τοῖς d  
ἀνθρώποις, καὶ τῆς ἀρχαίας φύσεως συναγωγέως, καὶ  
ἐπιχειρῶν ποιῆσαι ἐν ἐκ δυοῖν καὶ ἰσασθαι τὴν φύσιν τὴν  
ἀνθρωπίνην.

« Ἐκαστος οὖν ἡμῶν ἐστὶν ἀνθρώπου σύμβολον, ἅτε  
τετμημένος, ὥσπερ αἱ ψήτται, ἐξ ἐνὸς δύο· ζητεῖ δὴ αἶ  
τὸ αὐτοῦ ἕκαστος σύμβολον. Ὅσοι μὲν οὖν τῶν ἀνδρῶν

b 4 ἡμίσει: ἡμισείας Stob.<sup>n</sup> || δὴ νῦν: μηδὲ W || 5 εἴτε: εἴτ' TW  
Schanz || καί: om. Stob. || ἀπώλλυντο B<sup>2</sup> (ω s. u.): ἀπολλ. B ἀπολ-  
λυτο Stob. || c 2 τε: δὲ Ast || οὕτω: -ως Y Schanz om. Stob. ὁμοῦ  
coni. Usener || αὐτῶν (et Stob.): αυ. B αὐτὰ Paris. 1810 Stephani.  
del. Rückert secl. Hug αὐ Schanz πάντων coni. Usener αὐτῶν τὰ  
αἰδοῖα Ficin. ταῦτ' αὐτῶν Bury || 3 εἰς τὸ πρόσθεν: εἰς τὸ -θε W εἰς τὸ  
ἔμπρ. Stob. secl. Hug || γένεσιν (et Stob.): γέννησιν Vermehren  
Iahn Schanz || ἐν: νέαν Stob. || 4 ἐποίησεν: om. Y || διὰ... θήλει:  
secl. Schanz Hug || 6 γίγνοιτο τὸ γένος (et re uera, Stob.<sup>n</sup>): γένοιτο  
τὸ γ. Stob.<sup>n</sup> γίγν. γέν. Usener Schanz σῶν (uel ἔτι) γίγν. τὸ γέν.  
Rückert γόνος γίγν. Hommel γίγν. τόκος Vermehren σώζοιτο τ. γ.  
Sussemihl || ἄρρην: -εν Coisl. 155 Stob. || ἄρρени: -εν Stob.<sup>n</sup> ||  
d 1 ἐκ τόσου: ἐκτὸς uel ἐντὸς οὗ Stob. || 2 συναγωγέως: -γαγωγός Stob.  
|| 3 ἐν: ἕνα Stob. || 5 οὖν: γοῦν Usener || ἔμφυτον: σύμβ. Burnet  
|| ἅτε... 7 ἔμφυτον W<sup>2</sup> i. m.: om. W || 6 δὴ: δὲ W || αἶ: αἶ.  
codd. || 7 αὐτοῦ (et Stob.): αὐ. WY || ἕκαστος: -τόν BY Stob.

hommes qui sont une coupure de cet être mixte auquel, je vous l'ai dit, on donnait alors le nom d'androgyné, sont tous amoureux des femmes, et c'est de ce genre que proviennent la plupart des adultères ; c'est pareillement de ce genre que proviennent à leur tour toutes les femmes qui aiment les hommes et les femmes adultères. Quant à celles d'entre les femmes qui sont une coupure de femme, celles-là ne prêtent pas aux hommes la moindre attention ; c'est bien plutôt au contraire vers les femmes que les tourne leur inclination, et voilà le genre d'où sont originaires les petites amies de ces dames ! Quiconque enfin est une coupure de mâle recherche les mâles : aussi longtemps qu'il est un jeune garçon, celui-là, en sa qualité de tranche en miniature du mâle originel, aime les hommes ; il a du plaisir à coucher avec les hommes, à s'enlacer à eux. Parmi les enfants et les adolescents il n'y en a pas de plus distingués, parce qu'ils ont une nature au plus haut degré virile. Il se trouve à la vérité des gens pour dire que ce sont des impudiques : erreur, car ce n'est pas par impudicité qu'ils agissent ainsi, mais au contraire parce qu'ils sont résolus, qu'ils ont le cœur d'un homme et l'allure d'un mâle, empressés à rechercher ce qui leur ressemble. Or rien ne le signale plus fortement que ceci : c'est que, leur formation achevée, les individus de cette espèce sont seuls à se révéler hommes par leurs aspirations politiques. Une fois parvenus à l'âge viril, ce sont les garçons qu'ils aiment ; à l'égard du mariage et de la paternité ils ont une naturelle indifférence, qui en eux ne cède qu'à l'autorité de l'usage ; ce qui ne les empêche pas de trouver aussi leur compte à passer côte à côte leur vie dans

son sens propre s'est perdu en français, tandis que pour nous la *tessera* latine évoque une image plus concrète. Essentiellement il s'agit d'une tablette, d'un cube, d'un osselet (193 a), dont deux hôtes gardaient chacun la moitié, transmise ensuite aux descendants ; en rapprochant l'une de l'autre (c'est l'étymologie) ces deux fractions complémentaires de l'entier, on établissait l'existence de liens antérieurs d'hospitalité. Le symbole est donc un signe de reconnaissance, manifestation d'une solidarité de droit. Quant à l'autre image, c'est celle de tous les poissons (soles, carrelets, plies, limandes, etc.) qui ont les deux yeux sur le dessus et d'un même côté de la tête, et au ventre desquels, comme à une section médiane, s'ajusterait un pareil demi-poisson ; cf. Aristophane, *Lysistratè*, 115 sq.

τοῦ κοινοῦ τμημά εἰσιν δ δὴ τότε ἀνδρόγυνον ἔκαλεῖτο, φιλογύναικές τέ εἰσι καὶ οἱ πολλοὶ τῶν μοιχῶν ἐκ τούτου τοῦ γένους γεγόνασιν, καὶ ὄσαι αἱ γυναῖκες φίλανδροί τε **ο** καὶ μοιχεύτραι ἐκ τούτου τοῦ γένους γίνονται. Ὅσαι δὲ τῶν γυναικῶν γυναικὸς τμημά εἰσιν, οὐ πάνυ αὐταὶ τοῖς ἀνδράσι τὸν νοὺν προσέχουσιν· ἀλλὰ μᾶλλον πρὸς τὰς γυναῖκας τετραμμέναι εἰσί, καὶ αἱ ἑταιρίστραι ἐκ τούτου τοῦ γένους γίνονται. Ὅσοι δὲ ἄρρενος τμημά εἰσι, τὰ ἄρρενα διώκουσι καί, τέως μὲν ἂν παῖδες ὄσιν, ἄτε τεμάχια ὄντα τοῦ ἄρρενος, φιλοῦσι τοὺς ἀνδρας καὶ χαίρουσι συγκατακείμενοι καὶ συμπεπλεγμένοι τοῖς ἀνδράσιν. **192** Καὶ εἰσιν οὗτοι βέλτιστοι τῶν παίδων καὶ μεираκίων, ἄτε ἀνδρειότατοι ὄντες φύσει· φασὶ δὲ δὴ τινες αὐτοὺς ἀναισχύντους εἶναι, ψευδόμενοι· οὐ γὰρ ὑπ' ἀναισχυντίας τοῦτο δρῶσιν, ἀλλ' ὑπὸ θάρρους καὶ ἀνδρείας καὶ ἄρρενωπίας, τὸ ὅμοιον αὐτοῖς ἀσπαζόμενοι. Μέγα δὲ τεκμήριον· καὶ γὰρ τελεωθέντες μόνον ἀποβαίνουσιν εἰς τὰ πολιτικά ἀνδρες οἱ τοιοῦτοι. Ἐπειδὴν δὲ ἀνδρωθῶσι, παιδερastoῦσι καὶ πρὸς **b** γάμους καὶ παιδοποιίας οὐ προσέχουσι τὸν νοὺν φύσει, ἀλλ' ὑπὸ τοῦ νόμου ἀναγκάζονται· ἀλλ' ἔξαρκεῖ αὐτοῖς μετ' ἀλλήλων καταζῆν ἀγάμοις. Πάντως μὲν οὖν δ τοιοῦτος

**d** 8 τμημά: τμήματός Stob. || **ο** 1 γεγόνασιν: -σι TWY || 2 μοιχεύτραι: φιλομοι. Stob.<sup>n</sup> || ἐκ... γίνονται: om. Stob. del. Badham secl. Iahn Schanz Hug Bury || γίνονται: γίν. BY || 3 γυναικός: -κῶν W || 4 ἀνδράσι: -σιν T || τὸν T<sup>2</sup> (s. u.): om. T || 5 τετραμμέναι W<sup>2</sup> (s. u.): τετραμέ. W || καί... 6 γίνονται (et Stob.): addub. Vögelin || αἱ: om. W Stob. || ἑταιρίστραι: et διεταιρίστραι: Hesych. s. uerb. || 6 ἄρρενος (et Stob.): -ες -ος Bast || 7 τέως (et Stob.): ἕως Ast Schanz || 8 τεμάχια: τεμμ. Y om. Stob. || **192 a** 1 συγκατακείμενοι ... συμπεπλεγμένοι: συγκ. ... συμ. Stob. || ἀνδράσιν: -σι BWY Burnet || 2 οὔτοι (et Stob.): οὔ. οἱ Hommel Schanz Hug || μεираκίων: τῶν μ. Stob.<sup>n</sup> || 3 δὲ: om. Stob.<sup>n</sup> || 4 οὐ γὰρ: οὔτε γ. Stob. || τοῦτο δρῶσιν: δρῶσι τ. Stob.<sup>n</sup> || 5 ἀνδρείας: -δρείας B || 6 αὐτοῖς: αὐ. Stephan. || δὲ: om. Stob.<sup>n</sup> || **b** 2 φύσει ... 3 ἀναγκάζονται (et Stob.): secl. Hug || 3 ἀλλ' ... ἀναγκάζονται: om. Stob.<sup>n</sup> secl. Iahn Schanz || ἀλλ': -ἄ TW Bury || 4 ἀγάμοις: ἀ. οὔσι Stob.

le célibat. Ainsi, d'un mot, aimer les garçons, chérir les amants, voilà les qualités d'un tel homme, parce qu'il ne cesse de s'attacher à ce qui lui est apparenté.

“ Le hasard met-il donc sur la route de chacun la moitié en question, qui est précisément la moitié de lui-même ? Alors tous, et non pas seulement l'amoureux des jeunes garçons, une impression surprenante les frappe : impression d'amitié, de parenté, d'amour ; et ils se refusent à se laisser, si l'on peut dire, détacher l'un de l'autre, fût-ce pour peu de temps. Pareillement, ceux qui continuent ensemble leur existence entière, ce sont des gens qui ne pourraient même pas dire ce qu'ils désirent de se voir advenir l'un par l'autre. Personne en effet ne peut croire que c'est la communauté de la jouissance amoureuse qui est, en définitive, l'objet en vue duquel chacun d'eux se complait à vivre en commun avec l'autre et dans une pensée à ce point débordante de sollicitude. Mais c'est bien plutôt une tout autre chose que manifestement souhaite leur âme, une chose qu'elle est incapable d'exprimer ; elle la devine cependant et elle la fait obscurément comprendre. Supposez même que, tandis qu'ils reposent sur la même couche, Héphestos <sup>1</sup> se dresse devant eux muni de ses outils, et leur tienne ce discours : « Quelle « est la chose, hommes, dont vous souhaitez qu'elle vous « advienne, l'un par l'autre ? » Et supposez encore que, les voyant embarrassés, il poursuive en ces termes : « N'est-ce « pas ceci vraiment dont vous avez envie : vous identifier le « plus possible l'un avec l'autre, de façon que, ni nuit, ni « jour, vous ne vous délassiez l'un l'autre ? Si c'est en effet « de cela que vous avez envie, je peux bien vous fondre « ensemble, vous réunir au souffle de ma forge<sup>2</sup>, de telle « sorte que, deux comme vous êtes, vous deveniez un, et que, « tant que durera votre vie, vous viviez l'un et l'autre en « communauté comme ne faisant qu'un ; et qu'après votre

1. Le Vulcain des Latins, le dieu métallurgiste et forgeron.

2. Avec une autre leçon, qui peut avoir été celle d'Aristote, on comprendra : *faire de vous une seule nature* (cf. 191 a s. fin., d, et ici *infra*), comme quand on obtient du bronze en fondant ensemble du cuivre et de l'étain. Mais l'intention de Platon paraît avoir été plutôt de préciser l'idée de fusion par une image concrète du procédé propre à la réaliser.

παιδεραστής τε καὶ φιλερασθῆς γίγνεται, αἶψα τὸ ξυγγενὲς ἀσπαζόμενος.

« Ὅταν μὲν οὖν καὶ αὐτῷ ἐκείνῳ ἐντύχη τῷ αὐτοῦ ἡμίσει, καὶ ὁ παιδεραστῆς καὶ ἄλλος πᾶς, τότε καὶ θαυμαστά ἐκπλήττονται φιλία τε καὶ οἰκειότητι καὶ ἔρωτι, οὐκ ἐθέλοντες, ὡς ἔπος εἰπεῖν, χωρίζεσθαι ἀλλήλων οὐδὲ μικρὸν χρόνον. Καὶ οἱ διατελοῦντες μετ' ἀλλήλων διὰ βίου, οὗτοί εἰσιν οἳ οὐδ' ἂν ἔχοιεν εἰπεῖν ὅ τι βούλονται σφίσι παρ' ἀλλήλων γίνεσθαι· οὐδενὶ γὰρ ἂν δόξειε τοῦτ' εἶναι ἢ τῶν ἀφροδισίων συνουσία, ὡς ἄρα τούτου ἕνεκα ἕτερος ἑτέρῳ χαίρει ξυνῶν οὕτως ἐπὶ μεγάλης σπουδῆς· ἀλλ' ἄλλο τι βουλομένη ἑκατέρου ἢ ψυχὴ δῆλη ἐστὶν ὅ οὐ δύναται εἰπεῖν, ἀλλὰ μαντεύεται ὅ βούλεται καὶ αἰνίττεται. Καὶ εἰ αὐτοῖς ἐν τῷ αὐτῷ κατακειμένοις ἐπιστάς ὁ Ἡφαιστος, ἔχων τὰ ὄργανα, ἔροιτο· « Τί ἔσθ' ὅ βούλεσθε, ὦ ἄνθρωποι, « ὑμῖν παρ' ἀλλήλων γενέσθαι; » Καὶ εἰ ἀποροῦντας αὐτούς πάλιν ἔροιτο· « Ἄρα γε τοῦδε ἐπιθυμεῖτε ἐν τῷ « αὐτῷ γενέσθαι ὅτι μάλιστα ἀλλήλοις, ὥστε καὶ νύκτα « καὶ ἡμέραν μὴ ἀπολείπεσθαι ἀλλήλων; Εἰ γὰρ τούτου « ἐπιθυμεῖτε, θέλω ὑμᾶς συντηξαι καὶ συμφύσῃσαι εἰς τὸ « αὐτό, ὥστε δύ' ὄντας ἕνα γεγονέναι καί, ἕως τ' ἂν « ζῆτε, ὡς ἕνα ὄντα κοινή ἀμφοτέρους ζῆν, καί, ἐπειδὴν

h 5 αἶ: B<sup>2</sup> (ex em. ut uid.): αἶ. codd. || ξυγγενὲς: συγγ. Burnet || 7 μὲν οὖν (et Stob.): μέντοι Sauppe μὲν Schanz || καί: om. Stob.<sup>a</sup> || αὐτοῦ: αὐ. WY || 8 θαυμαστά (et Stob.<sup>a</sup>): -τότατ' Badham || c i ἐκπλήττονται (et Stob.): -τα BY || 3 μικρὸν: ἐπὶ σμ.<sup>a</sup> Stob. || 5 οὐδενὶ Stob.: οὐδέ Paris. 1810 Iahn Schanz οὐδέν codd. || δόξειε: -ειεν BTW Schanz Burnet || 6 συνουσία: ξυν. Stob. || 7 ἑτέρῳ: ἐκατέ. Stob. || χαίρει: -ρειν BY || ξυνῶν: συν. Stob. Burnet || d i ἑκατέρου ἢ ψυχῆ: ἢ ψ. ἐκ. Stob. || 6 ἄρα: ἄρα B || 7 ὅτι... 8 ἀπολείπεσθαι: om. W || e i θέλω: ἐθέ. TW Iahn Bury || συντηξαι: ἐντ. W || συμφύσῃσαι: -φῦσαι B<sup>2</sup> (in u et ai s. u.) T<sup>2</sup> (σῆ exp. et eras.) W<sup>2</sup> (i. m.) Y cf. Aristot. Pol. II 4, 1262 b 13 (cum deterioribus et Synes. *epist.* 15 i συμφύσῃσαι Newmann Susemihl): || 3 ζῆτε ὡς B<sup>2</sup> (ut uid., s. u. e parum distinctum in η alt., ~ in pr. η et in ω): ζητήσεως B ζῆτε Y (ὡς om.).

« mort, là-bas, chez Hadès, au lieu d'être deux vous soyez  
 « un, pris tous deux par une commune mort... Eh bien !  
 « voyez si c'est à cela que vous aspirez et si vous pouvez  
 « vous contenter d'un tel sort... » En entendant ces paroles,  
 il n'y en aurait pas un seul, nous le savons bien, pour dire  
 non, ni évidemment pour souhaiter autre chose ; mais  
 chacun d'eux penserait au contraire qu'il vient, tout bonne-  
 ment, d'entendre formuler ce que depuis longtemps en  
 somme il convoitait : que, par sa réunion, par sa fusion avec  
 l'aimé, leurs deux êtres n'en fissent enfin qu'un seul !

“ Ce qui en effet explique ce sentiment, c'est notre pri-  
 mitive nature, celle que je viens de dire, et le fait que nous  
 étions d'une seule pièce : aussi est-ce de convoiter cette  
 193 unité, de chercher à l'obtenir, qui est ce que l'on nomme  
 amour. Oui, auparavant, je le répète, nous étions un ; mais  
 aujourd'hui, conséquence de notre méchanceté, nous avons été  
 par le Dieu dissociés d'avec nous-mêmes, comme les Arcadiens  
 l'ont été par les Lacédémoniens<sup>1</sup>. Il est donc à craindre, si  
 nous ne sommes pas envers les dieux ce que nous devons  
 être, qu'une fois de plus on ne nous fende par la moitié, et  
 que nous ne déambulions, pareils à ces gens qu'on voit de  
 profil en bas-relief sur les stèles, quand nous aurons été  
 sciés en deux selon la ligne de notre nez et que nous aurons  
 eu le sort des osselets ! Voilà pour quels motifs on doit  
 recommander à tout homme d'avoir en toute chose de la  
 piété à l'égard des dieux<sup>2</sup>, afin, et d'échapper à l'une des  
 b éventualités et de réussir à réaliser l'autre, en prenant  
 l'Amour pour guide et pour chef. Que nul dans sa conduite  
 ne se mette en opposition avec lui (or c'est toujours se  
 conduire en s'opposant à lui, que de se rendre haïssable aux  
 dieux) ; car, une fois devenus amis du dieu Amour et notre  
 paix faite avec lui, nous découvrirons, ou nous rencon-  
 trerons, les bien-aimés qui sont proprement nôtres : ce que  
 de nos jours réalisent peu de gens ! Ah ! qu'Éryximaque  
 n'aille pas se mettre en tête, tournant au comique ce que  
 je viens de dire, que c'est de Pausanias et d'Agathon  
 que je parle ! Il est du reste probable que ceux-ci sont

1. Le *diacisme* était, la cité vaincue ayant été rasée, en disperser les habitants en villages séparés. L'inverse est un *synœcisme*.

2. L'insistance avec laquelle, à trois reprises (a, b, d), Aristophane

« ἀποθάνητε, ἐκεῖ αὖ ἐν Ἐιδου ἀντὶ δυοῖν ἕνα εἶναι, κοινῆ  
 « τεθνεώτε. Ἄλλ' ὁρᾶτε εἰ τούτου ἔρατε καὶ ἐξαρκεῖ ὑμῖν  
 « ἂν τούτου τύχητε. » Ταῦτ' ἀκούσας, ἴσμεν ὅτι οὐδ' ἂν  
 εἰς ἐξαρνηθείη οὐδ' ἄλλο τι ἂν φανεῖη βουλόμενος, ἀλλ'  
 ἀτεχνῶς οἴοιτ' ἂν ἀκηκοέναι τοῦτο δὲ πάλαι ἄρα ἐπεθύμει,  
 συνελθὼν καὶ συντακεῖς τῷ ἐρωμένῳ, ἐκ δυοῖν εἰς γενέσθαι.

« Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἴτιον, ὅτι ἡ ἀρχαία φύσις ἡμῶν ἦν  
 αὕτη καὶ ἦμεν ὅλοι· τοῦ ὅλου οὖν τῆ ἐπιθυμίας καὶ διώξει  
 ἔρωσ ὄνομα. Καὶ πρὸ τοῦ, ὥσπερ λέγω, ἔν ἦμεν· νυνὶ δέ, 193  
 διὰ τὴν ἀδικίαν, διωκίσθημεν ὑπὸ τοῦ θεοῦ, καθάπερ  
 Ἄρκάδες ὑπὸ Λακεδαιμονίων. Φόβος οὖν ἔστιν, ἐάν μὴ  
 κόσμιοι ὦμεν πρὸς τοὺς θεοὺς, ὅπως μὴ καὶ αὐθις διασχι-  
 σθησόμεθα, καὶ περίμεν ἔχοντες ὥσπερ οἱ ἐν ταῖς στήλαις  
 καταγραφῆν ἔκτετυπωμένοι, διαπεπρισμένοι κατὰ τὰς ρίνας,  
 γεγονότες ὥσπερ λίσπαι. Ἄλλὰ τούτων ἕνεκα πάντ' ἄνδρα  
 χρὴ ἅπαντα παρακελεύεσθαι εὐσεβεῖν περὶ θεοὺς, ἵνα τὰ  
 μὲν ἐκφύγωμεν, τῶν δὲ τύχωμεν ὡς ὁ Ἔρωσ ἡμῖν ἡγεμῶν b  
 καὶ στρατηγός. Ὡς μὲν εἰς ἐναντία πραττέτω (πράττει  
 δ' ἐναντία ὅστις θεοῖς ἀπεχθάνεται)· φίλοι γὰρ γενόμενοι  
 καὶ διαλλαγέντες τῷ θεῷ, ἐξευρήσομέν τε καὶ ἐντευξό-  
 μεθα τοῖς παιδικοῖς τοῖς ἡμετέροις αὐτῶν, δὲ τῶν νῦν  
 ὀλίγοι ποιοῦσι. Καὶ μὴ μοι ὑπολάβῃ Ἐρυξίμαχος, κωμῳδῶν  
 τὸν λόγον, ὡς Πausανίαν καὶ Ἀγάθωνα λέγω (ἴσως μὲν

e 6 ταῦτ' : -τα TW || 7 ἄλλο τι : ἄλλο ὅτι TW || 8 ἀτεχνῶς B<sup>2</sup>  
 (em.) : -νωσ B ἀτέχνως Y || τοῦτο ὅ : τοῦ οὗ Badham || 9 δυοῖν : -εἶν  
 BTY || 10 τοῦτο γάρ : τούτου ἄρ' F. A. Wolf τούτου γ. Bast || 193  
 a 2 διωκίσθημεν : διεσχίσ. Cornarius || ὑπὸ : ἀπὸ Hommel || 4 δια-  
 σχισθησόμεθα : -σώμεθα B || 5 περίμεν : περιόμεν B<sup>2</sup> (ω s. u.) ||  
 6 καταγραφῆν : κατὰ γρ. Ruhnken Iahn Schanz Hug καταγραφῆ  
 Schneider καταγραφῆν post ἐκτετυπ. cum dist. transp. Budaeus ||  
 διαπεπρισμένοι : -πρησμένοι BY δίγα πεπρ. Ruhnken || κατὰ... 7  
 γεγονότες : secl. Iahn<sup>1</sup> || 8 ἅπαντα : -τι Hirschig Iahn Schanz Hug ||  
 b 1 ὡς : ὢν em. Vatic. 229 Stephan. Hermann Iahn Schanz Hug  
 ὡσων uel ἐν ᾧ conii. Bury || 2 πράττει ... 3 ἀπεχθάνεται : secl. Iahn  
 || 5 ἡμετέροις αὐτῶν : ἡμιτόμοις αὐ. Bast || ὁ ... 6 ποιοῦσι : del.  
 Hirschig || μοι : μου TW Stephan.

c tout justement de ce petit nombre et que de nature ils sont mâles l'un comme l'autre<sup>1</sup>... Donc, c'est en pensant à l'ensemble, et des hommes et des femmes, que je dis : la condition pour que notre espèce soit heureuse, c'est de mener l'amour à son terme et, pour chacun de nous, de rencontrer le bien-aimé qui est le sien, bref de revenir à sa primitive nature. Si c'est là ce qu'il y a de meilleur, nécessairement ce qui, parmi les réalités actuelles, s'en rapproche le plus doit être aussi le meilleur; et c'est la rencontre d'un bien-aimé dont la nature réponde à nos aspirations.

d « En célébrant le dieu qui est le véritable auteur de ce bienfait, c'est l'Amour qu'à juste titre nous célébrerions : lui qui, dans le présent, nous rend le plus de services en nous menant à l'état qui nous est propre; lui à qui, pour l'avenir, nous devons nos plus vastes espérances. C'est à nous d'être pieux envers les dieux, et il nous rétablira dans notre nature première, il nous guérira, il assurera notre parfait bonheur.

*Intermède.*

e « Voilà, Éryximaque, reprit-il, mon discours sur l'Amour : un discours d'un autre genre que le tien ! Je te l'ai demandé, n'en fais pas un sujet de comédie : n'avons-nous pas encore à entendre chacun de ceux qui restent ? Chacun des deux plutôt, puisqu'il ne reste plus qu'Agathon et Socrate. — Eh bien ! je t'obéirai, aurait d'après Aristodème répondu Éryximaque : c'est qu'en effet j'ai eu du plaisir à entendre ton discours ! Et même, si mon expérience ne m'enseignait quel est le talent de Socrate, comme d'Agathon, dans les matières d'amour<sup>2</sup>, j'aurais bien grand peur de les voir en peine pour parler, puisque tant de choses ont été dites, et de si variées. Avec eux pourtant je ne laisse pas d'avoir confiance ! »

194 « Socrate prit alors la parole : « C'est vrai, Éryximaque, que dans notre concours d'éloges tu as été excellent. Mais, si

recommande la piété envers les dieux est bien dans l'esprit de sa thèse : l'impiété nous a fait perdre notre unité originelle ; l'amour la restaurera, mais seulement si nous ne méritons pas un châtement nouveau et plus radical encore.

1. Allusion à l'amour de Pausanias pour Agathon (cf. 177 d). Ils se complètent, originaires tous deux d'un mâle primitif; cf. 191 e sq. Tout autre est l'Agathon des *Thesmophories*. Notice p. Lxv sq.

2. Encore un effet d'ironie : l'assimilation est imprévue, les talents

γάρ και οὔτοι τούτων τυγχάνουσιν ὄντες, και εἰσιν ἀμφό- c  
τεροι τὴν φύσιν ἄρρενες. Λέγω δὲ οὖν ἔγωγε καθ' ἀπάντων  
καὶ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν, ὅτι οὕτως ἀν ἡμῶν τὸ γένος  
εὐδαίμων γένοιτο, εἰ ἐκτελέσαιμεν τὸν ἔρωτα καὶ τῶν  
παιδικῶν τῶν αὐτοῖ ἐκαστος τύχοι, εἰς τὴν ἀρχαίαν ἀπελ-  
θῶν φύσιν. Εἰ δὲ τοῦτο ἄριστον, ἀναγκαῖον καὶ τῶν νῦν  
παρόντων τὸ τούτου ἐγγυτάτω ἄριστον εἶναι· τοῦτο δ' ἐστὶ  
παιδικῶν τυχεῖν κατὰ νοῦν αὐτῶ πεφυκότων.

« Οὐ δὴ τὸν αἴτιον θεὸν ὑμνοῦντες δικαίως ἀν ὑμοῖμεν d  
Ἐρωτα, ὅς ἔν τε τῶ παρόντι ἡμᾶς πλείστα δνίνησιν εἰς τὸ  
οἰκεῖον ἄγων, καὶ εἰς τὸ ἔπειτα ἐλπίδας μεγίστας παρέ-  
χεται, ἡμῶν παρεχομένων πρὸς θεοὺς εὐσέβειαν, κατα-  
στήσας ἡμᾶς εἰς τὴν ἀρχαίαν φύσιν καὶ ἰασάμενος,  
μακαρίους καὶ εὐδαίμονας ποιῆσαι.

« Οὗτος, ἔφη, ὦ Ἐρυξίμαχε, ὁ ἐμὸς λόγος ἐστὶ περὶ e  
Ἐρωτος, ἀλλοῖος ἢ ὁ σός. Ὡσπερ οὖν ἐδεήθην σου, μὴ  
κωμωδήσης αὐτόν, ἵνα καὶ τῶν λοιπῶν ἀκούσωμεν τί  
ἐκαστος ἐρεῖ, μᾶλλον δὲ τί ἐκάτερος· Ἀγάθων γάρ καὶ e  
Σωκράτης λοιποί. — Ἀλλὰ πείσομαί σοι, ἔφη φάναι τὸν  
Ἐρυξίμαχον. Καὶ γάρ μοι ὁ λόγος ἠδέως ἐρρήθη· καί, εἰ  
μὴ ξυνήδη Σωκράτει τε καὶ Ἀγάθωνι δεινοῖς οὔσι περὶ  
τὰ ἐρωτικά, πάνυ ἀν ἐφοβούμην μὴ ἀπορήσῃσι λόγων διὰ  
τὸ πολλά καὶ παντοδαπά εἰρησθαι. Νῦν δὲ ὅμως θαρρῶ. »

Τὸν οὖν Σωκράτη εἰπεῖν· « Καλῶς γάρ αὐτὸς ἠγώνισαι, 194

c 1 καὶ pr.: del. F. A. Wolf || 2 ἄρρενες: -ος Bast -ος ἐνὸς Orelli ||  
5 τῶν: om. Y || αὐτοῦ: αὐ. WY (ut uid.) || τύχοι: -χη W || ἀπελθῶν:  
ἐπαν. Mehler Naber || 7 τὸ ... ἐγγυτάτω: τὸ ... -τάτω T τῶ ... -τάτω  
W || τοῦτο: -τον B || d 2 Ἐρωτα: addub. Vögelin || ὅς: ὅς καὶ Y  
|| τε: om. BY || 4 ἡμῶν ... εὐσέβειαν: del. Vögelin || 6 ποιῆσαι:  
-ήσαι Hirschig || 8 ἀλλοῖος: ἀλλ'οῖος B (sic, sed elis. sign. recenti  
manu ut uid.) || e 2 λοιποί: λ. μόνοι Naber || 3 ἐρρήθη T<sup>2</sup>W<sup>2</sup> (η s. u.  
in utroq.): ἐρρέ. TW || 4 ξυνήδη (cf. Iahn p. 78 adn. ad l. 11):  
-δε:ν codd. συνήδη Burnet || Σωκράτει: -τη T || 5 ἀπορήσῃσι B<sup>2</sup>  
(σι s. u.): -σω B || 194 a 1 Σωκράτη: -ει W.

- tu te trouvais où j'en suis, ou, plus vraisemblablement, où j'en serai quand Agathon aura, lui aussi, fait un beau discours, tu aurais peur, grand peur, et tu serais dans tous tes états, comme j'y suis à présent! — C'est un sort que tu veux me jeter, Socrate<sup>1</sup>! s'écria Agathon; pour me troubler par l'idée de l'attente sans bornes où est notre public, de ce beau discours que soi-disant je vais prononcer! — Je serais, dit
- b Socrate, bien oublieux en vérité, Agathon, moi qui t'ai vu si brave et si fier quand tu montais sur l'estrade avec tes acteurs<sup>2</sup>, quand tu regardais en face un si nombreux public au moment où tu allais lui présenter une œuvre de toi, et sans être non plus frappé le moins du monde, si maintenant j'allais m'imaginer que tu vas te laisser troubler pour la poignée de gens que nous sommes! — Eh quoi! Socrate, j'espère bien, répartit Agathon, que tu ne me juges pas assez enflé de théâtre, pour ne pas savoir qu'aux yeux d'un homme de sens une petite compagnie de gens intelligents est plus redoutable qu'une cohue d'imbéciles! — Agathon,
- c ce serait en vérité bien vilain de ma part, dit Socrate, de trouver, moi, en l'homme que tu es quelque défaut d'élégance! Je sais bien, au contraire, que, s'il t'arrive de rencontrer des hommes que tu juges sages, tu en feras sans doute plus de cas que de la foule; ce que je crains plutôt, c'est que ces sages, ce ne soit point nous! Car là-bas, nous y étions; nous faisons partie de la cohue<sup>3</sup>! Mais si c'est d'autres que tu rencontres, des sages cette fois, devant ceux-là, je crois bien, tu rougirais de honte si tu te pensais (admettons-le) responsable de quelque vilaine action? Qu'en dis-tu? — C'est la vérité, répondit-il. — Tandis que, devant la foule, tu ne rougirais pas te sentant responsable d'une
- d vilaine action...? » Là-dessus, contait Aristodème, voilà Phèdre qui intervient: « Cher Agathon, dit-il, tu n'as qu'à répondre à Socrate, et désormais la marche, le sort final de

en la matière n'étant pas du même ordre. Pour Socrate, p. 72, 1.

1. « En présumant trop de moi, tu vas me porter malheur! » Cf. *Phédon* 95 b. Souvent au reste le Socrate de Platon fait figure d'enchanteur et de magicien (*Charmide* 155 e-157 c, 176 b; *Ménon* 80 a b; *Phédon* 77 e sq.). Voir Notice p. cvi sq.

2. Avant le concours, le poète présente ses acteurs et ses choréutes: c'est le *proagôn*.

3. Ainsi se change en une impolitesse la politesse d'Agathon.

ὦ Ἐρυξίμαχε· εἰ δὲ γένοιο οὖ νῦν ἐγὼ εἶμι, μᾶλλον δὲ ἴσως οὖ ἔσομαι ἐπειδὴν καὶ Ἀγάθων εἶπη εἶθ, καὶ μάλ' ἂν φοβοῖο καὶ ἐν παντὶ εἴης ὡσπερ ἐγὼ νῦν. — Φαρμάττειν βούλει με, ὦ Σώκρατες, εἰπεῖν τὸν Ἀγάθωνα, ἵνα θορυβηθῶ διὰ τὸ οἴεσθαι τὸ θέατρον προσδοκίαν μεγάλην ἔχειν, ὡς εἶθ ἔρουντος ἔμοῦ. — Ἐπιλήσμων μεντὰν εἶην, ὦ Ἀγάθων, εἰπεῖν τὸν Σωκράτη, εἰ, ἰδὼν τὴν σὴν ἀνδρείαν **b** καὶ μεγαλοφροσύνην, ἀναβαίνοντος ἐπὶ τὸν ὀκρίβαντα μετὰ τῶν ὑποκριτῶν, καὶ βλέψαντος ἐναντία τοσοῦτῳ θεάτρῳ μέλλοντος ἐπιδειξεσθαι σαυτοῦ λόγους, καὶ οὐδ' ὀπωστιοῦν ἐκπλαγέντος, νῦν οἴηθειν σε θορυβηθήσεσθαι ἕνεκα ἡμῶν ὀλίγων ἀνθρώπων. — Τί δέ, ὦ Σώκρατες; τὸν Ἀγάθωνα φάναι. Οὐ δῆπου με οὕτω θεάτρον μεστὸν ἡγεῖ, ὥστε καὶ ἀγνοεῖν ὅτι νοῦν ἔχοντι ὀλίγοι ἔμφρονες πολλῶν ἀφρόνων φοβερῶτεροι; — Οὐ μεντὰν καλῶς ποιοῖην, φάναι, ὦ **c** Ἀγάθων, περὶ σοῦ τι ἐγὼ ἀγροικὸν δοξάζων. Ἄλλ' εἶθ οἶδα ὅτι, εἴ τισιν ἐντύχοις οὖς ἡγοῖο σοφοῦς, μᾶλλον ἂν αὐτῶν φροντίζοις ἢ τῶν πολλῶν· ἀλλὰ μὴ οὐχ οὕτοι ἡμεῖς ὄμεν. Ἡμεῖς μὲν γὰρ καὶ ἐκεῖ παρήμεν καὶ ἦμεν τῶν πολλῶν. Εἰ δὲ ἄλλοις ἐντύχοις σοφοῖς, τάχ' ἂν αἰσχύνοιο αὐτούς, εἴ τι ἴσως οἴοιο αἰσχρὸν ἂν ποιεῖν· ἢ πῶς λέγεις; — Ἀληθῆ λέγεις, φάναι. — Τοὺς δὲ πολλοὺς οὐκ ἂν αἰσχύνοιο, εἴ τι οἴοιο αἰσχρὸν ποιεῖν; » Καὶ τὸν Φαῖδρον ἔφη ὑπολαβόντα **d** εἰπεῖν· « ὦ φίλε Ἀγάθων, ἐὰν ἀποκρίνη Σωκράτει, οὐδὲν

a 2 οὖ B<sup>2</sup>: ου B || 3 ἴσως οὖ: ἴ. ου B οὖ ἴ. Schanz ἴσ. del. Iahn<sup>1</sup> || εἶθ, (dist. Vahlen cum W) καὶ μάλ': εἶθ μάλ' Hirschig Schanz Hug καὶ μάλ' Vermehren Usener εἶθ ἴσθ' ὅτι x. μ. M. Schmidt Iahn<sup>1</sup> || **b** 1 ἀνδρείαν: -ίαν B || 2 ἀναβαίνοντος: -δάντος coni. Richards || ὀκρίβαντα B<sup>2</sup> (ο ex α): -ιδάντα T ὀκρίβαντα B ὀκρίβ. Y || 4 ἐπιδειξεσθαι: -ξασθαι TW || 5 θορυβηθήσεσθαι: -θήσεσθαι TW Burnet || 6 δέ: δαί T || 7 οὐ: σύ coni. Stephan. || ἡγεῖ: -ῆ WY Burnet || **c** 1 φάναι: φ. τὸν Σωκράτη Stephan. Bury || 5 καὶ pr.: om. Y || 7 ἴσως: secl. Schanz post αἰσχρὸν ponendum coni. idem uel post τάχ' ἂν Bury πῶς coni. Usener scr. Hug || ὄν: del. F. A. Wolf || **d** 1 οἴοιο B<sup>2</sup> (ο ex τῷ): -το B || 2 Σωκράτει T<sup>2</sup> (ει ex η): -τη T.

ce qui nous occupe ici lui deviendront complètement indifférents : à seule condition qu'il tienne un interlocuteur, et particulièrement si celui-ci est un beau garçon ! Pour ma part je trouve du plaisir, j'en conviens, à écouter une conversation de Socrate ; je suis bien obligé pourtant de veiller, pour le compte de l'Amour, à la célébration de sa louange et de recueillir, auprès de chacun de vous individuellement, l'écot de son discours. Acquittez-vous donc l'un et l'autre envers le dieu ; et alors, pas avant, libre à vous de converser ! — Parbleu ! tu as raison, Phèdre, dit Agathon, et il n'y a rien qui m'empêche de parler, puisque par la suite il me sera encore permis, bien des fois, de converser avec Socrate.

*Discours  
d'Agathon.*

“ Eh bien ! moi, je tiens d'abord à dire comment il faut que je parle, ensuite je parlerai. J'estime en effet que tous ceux qui ont pris jusqu'ici la parole n'ont pas célébré la louange du dieu, mais félicité les hommes des biens dont il est pour eux la cause ; quant au caractère de sa nature, en vertu duquel il leur en a fait présent, personne n'en a parlé. Or le seul procédé correct d'éloge, en quelque genre et sur quelque sujet que ce soit, c'est d'expliquer quelle peut être la nature de l'agent dont il est question, pour produire les effets dont il est cause <sup>1</sup>. C'est de cette manière que, nous aussi, nous ferons bien de prononcer l'éloge de l'Amour : en traitant d'abord de sa nature et, ensuite, de ses bienfaits.

*La nature  
de l'Amour.*

“ J'affirme donc qu'entre tous les dieux, qui tous sont heureux, l'Amour (si leur justice permet de le dire sans éveiller leur jalousie<sup>2</sup>) est le plus heureux, parce qu'il est, parmi eux, le plus beau et le meilleur. Or il est le plus beau, car sa nature est telle que je vais dire. Premièrement il est, ô Phèdre, le plus jeune des dieux. Et une preuve décisive de ce que je dis, il la donne lui-même : c'est cette fuite dont il fuit la vieillesse qui, on le sait assez, est rapide et avance en

1. Comme à Pausanias, la rhétorique lui a appris à commencer par un exposé de l'objet et un plan. Il définit même un genre littéraire, celui de l'*encômion* (Notice, p. xxxi sq.).

2. Voir 180 e et la n. 2 de la p. 15.

ἔτι διοίσει αὐτῷ δπηροῦν τῶν ἐνθάδε ὄτιοι οὖν γίνεσθαι, ἐάν μόνον ἔχη δτω διαλέγηται, ἄλλως τε καὶ καλῶ. Ἐγὼ δὲ ἠδέως μὲν ἀκούω Σωκράτους διαλεγομένου· ἀναγκαῖον δὲ μοι ἐπιμεληθῆναι τοῦ ἐγκωμίου τῷ Ἐρωτι καὶ ἀποδέξασθαι παρ' ἐνὸς ἐκάστου ὑμῶν τὸν λόγον. Ἀποδοὺς οὖν ἐκάτερος τῷ θεῷ, οὕτως ἤδη διαλεγέσθω. — Ἄλλὰ καλῶς λέγεις, θ  
 ὦ Φαῖδρε, φάναι τὸν Ἀγάθωνα, καὶ οὐδὲν με κωλύει λέγειν· Σωκράτει γάρ καὶ αὐθις ἔσται πολλάκις διαλέγεσθαι.

« Ἐγὼ δὲ δὴ βούλομαι, πρῶτον μὲν εἰπεῖν ὡς χρή με εἰπεῖν, ἔπειτα εἰπεῖν. Δοκοῦσι γάρ μοι πάντες οἱ πρόσθεν εἰρηκότες, οὐ τὸν θεὸν ἐγκωμιάζειν, ἀλλὰ τοὺς ἀνθρώπους εὐδαιμονίζειν τῶν ἀγαθῶν ὧν ὁ θεὸς αὐτοῖς αἴτιος· ὁποῖος δὲ τις αὐτὸς ὧν ταῦτα ἐδωρήσατο, οὐδεὶς εἴρηκεν. Εἰς δὲ 195  
 τρόπος ὀρθὸς παντὸς ἐπαίνου περὶ παντός, λόγῳ διελθεῖν οἶος ὧν αἴτιος ὧν τυγχάνει περὶ οὗ ἂν ὁ λόγος ἦ· οὕτω δὴ τὸν Ἐρωτα καὶ ἡμᾶς δίκαιον ἐπαινέσαι, πρῶτον αὐτὸν οἶος ἔστιν, ἔπειτα τὰς δόσεις.

« Φημί οὖν ἐγὼ πάντων θεῶν, εὐδαιμόνων ὄντων, Ἐρωτα (εἰ θέμις καὶ ἀνεμέσητον εἰπεῖν) εὐδαιμονέστατον εἶναι, αὐτῶν κάλλιστον ὄντα καὶ ἄριστον. Ἔστι δὲ κάλλιστος ὧν τοιοῦδε. Πρῶτον μὲν νεώτατος θεῶν, ὦ Φαῖδρε. Μέγα δὲ τεκμήριον τῷ λόγῳ αὐτὸς παρέχεται, φεύγων φυγῆ τὸ b  
 γήρας, ταχὺ ὄν δῆλον ὅτι, θάττον γοῦν τοῦ δέοντος ἡμῖν

d 3 ὄπησῶν : ὄπη. B || γίγνεσθαι : -νεται conl. Madvig scr. Iahn || θ 5 ὡς : ἦ Y uulg. || 6 εἰπεῖν, ἔπειτα εἰπεῖν : ἐπαινεῖν, ἐπ. ἐπαινεῖν Hirschig || 195 a 2 ὀρθός T<sup>2</sup> (i. m.) : om. TW || παντός : del. Badham || 3 οἶος ὧν : οἶος ὧν W οἶ. ὧν BT (ut uid.) W<sup>2</sup> (om.) Y οἶ. οἶων (re uera T<sup>2</sup> οἶ s. u. et signa in ω eras.) οἶ. οἶων Iahn<sup>1</sup> Hermann Schanz Hug Burnet οἶ. ὅσων Baiter οἶ. ὧν ὅσ. Vögelin οἶ. ὧν οἶων Bury οἶ. αὐτὸς ὧν τυγχάνει Badham || ὧν : ὧν W om. T || 8 αὐτῶν ante αὐ. distinxi : post αὐ. dist. edd. -τόν Stob. || b 1 τῷ λόγῳ : τῶν -ων Stob.<sup>n</sup> || φυγῆ : ἐν σ. Stob.<sup>n</sup> || 2 ταχὺ... 3 προσέρχεται (et Stob.) : del. Heusde || ὄν : οὖν T || δῆλον ὅτι : δηλονότι WY.

tout cas vers nous plus rapidement qu'il ne faudrait ; on voit qu'il est naturel à l'Amour de la haïr, de ne même pas s'en approcher, fût-ce à longue distance ! Il s'attache au contraire à la jeunesse, il en fait sa compagnie constante : dans l'antique formule il y a du bon, que toujours le semblable s'approche de son semblable<sup>1</sup>. Eh bien oui ! si sur beaucoup d'autres points je suis d'accord avec Phèdre, je ne lui accorde pas celui-ci, que l'Amour soit plus ancien que Cronos et que Japet<sup>2</sup>. Je déclare au contraire que c'est lui le plus jeune des dieux et que sa jeunesse est éternelle ; qu'inversement ces antiques démêlés que racontent sur les dieux Hésiode et Parménide appartiendraient à la Nécessité, et non pas à l'Amour, supposé que fussent vrais leurs récits : ces mutilations, ces enchaînements réciproques et toutes ces mille violences<sup>3</sup> n'auraient pas eu lieu si l'Amour avait été parmi eux ; c'eût été bien plutôt la paix et l'amitié, comme maintenant et à dater du temps où sur les dieux règne l'Amour.

" Ainsi, pas de doute : l'Amour est jeune ; il n'est pas seulement jeune, il est en outre délicat. Mais un poète lui manque, un poète tel qu'Homère, pour faire apparaître aux yeux sa divine délicatesse ! D'Atè, Homère dit, non pas seulement qu'elle est déesse, mais encore qu'elle est délicate : ses pieds tout au moins sont délicats ; témoin ces paroles du poète : *...elle a certes les pieds délicats, car ce n'est pas sur le sol qu'elle court ; elle, oui, c'est sur les têtes des hommes qu'elle chemine*<sup>4</sup> ! Pour lui donc, à mon sens, la délicatesse se manifeste par un indice remarquable : c'est que la déesse ne marche pas sur une chose dure, mais sur une molle.

1. Proverbe emprunté par le *Lysis* (214 a b) à l'*Odyssée* XVII 218, mais dont il note aussi la transposition philosophique : c'est en effet un principe important chez Empédocle et chez les Atomistes.

2. Nous disons : *Plus vieux que Mathusalem*. — Des Titans, fils d'Uranus (Ciel) et de Terre, Cronos, père de Zeus, est le plus jeune ; Japet, père d'Atlas, de Prométhée et d'Épiméthée, le plus vieux (Hésiode *Théog.* 132-138, 507-514). Cf. *Il.* VIII 478 sqq.

3. Cronos mutilant Uranus, enchaînant Cyclopes et Cent-Bras, ses frères, dévorant ses enfants, la guerre de Zeus contre les Titans, etc. (cf. Hés. *Théog.* 154-182, 459-491, 501-3, 617-623, 629 sqq.). Là-dessus il ne reste rien de Parménide (cf. Apparat).

4. *Il.* XIX 92 sq. Atè, fille de Zeus, est la Fatalité du malheur,

προσέρχεται· δ δὴ πέφυκεν Ἔρωσ μισεῖν καὶ οὐδ' ἐντὸς πολλοῦ πλησιάζειν. Μετὰ δὲ νέων ἀεὶ ξύνεστί τε καὶ ἔστιν· δ γὰρ παλαιὸς λόγος εὖ ἔχει, ὡς ὅμοιον ὁμοίῳ ἀεὶ πελάζει. Ἐγὼ δὲ Φαίδρῳ, πολλὰ ἄλλα ὁμολογῶν, τοῦτο οὐχ ὁμολογῶ ὡς Ἔρωσ Κρόνου καὶ Ἰαπετοῦ ἀρχαιότερός ἐστιν. Ἄλλὰ φημι νεώτατον αὐτὸν εἶναι θεῶν, καὶ ἀεὶ νέον, τὰ δὲ c παλαιὰ πράγματα περὶ θεοῦ, ἀ Ἡσίοδος καὶ Παρμενίδης λέγουσιν, Ἄνάγκη καὶ οὐκ Ἔρωτι γεγονέναι, εἰ ἐκεῖνοι ἀληθῆ ἔλεγον· οὐ γὰρ ἂν ἔκτομαι οὐδὲ δεσμοὶ ἀλλήλων ἐγίγνοντο καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ βίαια, εἰ Ἔρωσ ἐν αὐτοῖς ἦν, ἀλλὰ φιλία καὶ εἰρήνη ὥσπερ νῦν, ἐξ οὗ Ἔρωσ τῶν θεῶν βασιλεύει.

« Νέος μὲν οὖν ἔστι· πρὸς δὲ τῷ νέῳ, ἀπαλός. Ποιητοῦ δ' ἔστιν ἐνδεὴς οἶος ἦν Ὀμηρος πρὸς τὸ ἐπιδειξάι θεοῦ d ἀπαλότητα· Ὀμηρος γὰρ Ἄτην θεὸν τέ φησιν εἶναι καὶ ἀπαλήν (τοὺς γοῦν πόδας αὐτῆς ἀπαλοὺς εἶναι), λέγων·

τῆς μὲνθ' ἀπαλοὶ πόδες· οὐ γὰρ ἐπ' οὐδὲος  
πίλναται, ἀλλ' ἄρα ἦ γε κατ' ἀνδρῶν κράατα βαίνει.

Καλῶ οὖν δοκεῖ μοι τεκμηρίῳ τὴν ἀπαλότητα ἀποφαίνειν, ὅτι οὐκ ἐπὶ σκληροῦ βαίνει, ἀλλ' ἐπὶ μαλθακοῦ. Τῷ αὐτῷ

h 3 ἔρωσ B<sup>2</sup> (-τος exp. et s. u.): -ωτος B || καί: ἴσως x. Y || οὐδ' ἐντὸς Stob.: οὐδόντος B (sic, elis. signo ut saepiss. om.) οὐδ' ὄντος TWY || 4 πλησιάζειν (et Stob.): -ζει BY Iahn Hug || ἀεὶ: αἰ. BTW Stob. || ξύνεστί: σύν. Burnet || 5 ἔστιν (et Stob.): ἔ. νέος Sauppe Iahn Schanz Hug ἡδέως ἔ. conl. Richards ἔπειτα Winckelmann ἔστα: Diels || ἀεὶ πελάζει: αἰ. π. codd. δεῖ -ζειν Stob. || c 1 νεώτατον: v. τε Stob. || ἀεὶ: αἰ. codd. || 2 πράγματα (et Stob.): γράμμ. BY || περὶ: τὰ π. conl. Richards || Παρμενίδης B<sup>2</sup>: -νείδης B Ἐπιμ. Ast addub. Diels Vors.<sup>3</sup> 162, 4 et conl. Φερεκίδης || 3 εἰ ἐκεῖνοι: om. Stob. || 4 ἔλεγον: λέγουσιν Stob. || δεσμοί: -μὰ Y || 5 ἐγίγνοντο: ἐγέν. Stob. || εἰ ἔρωσ: ἱερῶς Stob. || d 1 οἶος: οἶός περ Stob. || Ὀμηρος: ὁ Ὀ. Stob.<sup>a</sup> || 3 τοὺς... εἶναι: secl. Iahn Schanz || εἶναι: φησιν εἶ. Stob. || 4 τῆς (et Stob.): τῆ Aristarchus et Homeri codd. (Il. T [XIX] 92 || οὐδὲος (et Stob.): -δει W Hom. codd. Stephanus || 5 πίλναται: T<sup>2</sup> (λ ex δ): πίδν. TY πῆδν. B πιτνάται Stob.<sup>a</sup> || 6 δοκεῖ μοι: μ. δ. Stob. || 7 τῷ αὐτῷ (et Stob.): τὸ αὐτὸ B.

e Utilisons dès lors, nous aussi, le même indice à l'égard de l'Amour : il est délicat, dirons-nous, puisque ce n'est pas sur la terre qu'il chemine, ni même sur des crânes (ce qui n'est pas quelque chose de bien tendre !), mais que c'est dans tout ce qu'il y a au monde de plus tendre qu'il chemine et réside. Car c'est dans le moral, c'est dans les âmes des dieux et des hommes qu'il assoie sa résidence. Et même ce n'est pas indistinctement dans n'importe quelle âme ; mais, s'il en rencontre une dont le moral soit dur, il s'en éloigne, tandis que dans celle où il y aura de la tendresse il vient résider. Étant donc en contact constant, des pieds comme de tout l'être, avec ce qui entre les choses les plus tendres est ce qu'il y a de plus tendre, l'Amour est nécessairement d'une délicatesse sans pareille.

196 “ L'Amour, on le voit, est l'être le plus jeune et le plus délicat. Ajoutez maintenant, relativement à sa forme, qu'il est ondoyant<sup>1</sup>. Il ne pourrait en effet se plier à toute occasion, aussi bien du reste que se couler dans toute âme sans qu'on se doute d'abord qu'il y entre ni qu'il en sort, si la dureté était son fait. Et l'on a de sa flexibilité et de son ondoyante nature une preuve qui compte : c'est la grâce de son aspect, cette grâce incomparable<sup>2</sup> dont tous les hommes s'accordent à dire qu'elle appartient à l'Amour ; entre un aspect disgracieux et l'amour, il y a en effet, de l'un à l'autre, un perpétuel antagonisme. Quant à la beauté de son teint, sa vie passée au long des fleurs la fait deviner ; c'est b que sur ce qui ne fleurit pas ou qui a passé fleur, corps, âme ou quoi que ce soit d'autre, l'Amour ne vient point se poser, tandis qu'où le terrain est riche en fleurs et en parfums, là il se pose et il demeure.

“ Sur la beauté du dieu concluons : ce qui a été dit suffit et c'est aussi très loin encore d'être complet. Mais c'est des vertus de l'Amour qu'il faut après cela parler.

qui va doucement son chemin sur la tête des hommes et qui, sans qu'ils s'en doutent, les entrave ou les frappe de vertige.

1. Le mot rendu par *ondoyant* signifie aussi *humide*, et *onduleux* comme *langoureux*. L'Amour se plie aux contours de l'objet qu'il embrasse et il s'infléchit sur les reliefs de l'âme qu'il traverse. Il s'y proportionne donc ; or la proportion fait la beauté (Notice p. LXVI sq.).

2. Ou bien : qu'il possède, incomparablement entre toutes choses (c.-à-d. comme rien ne la possède au même degré que lui).

δὴ καὶ ἡμεῖς χρῆσώμεθα τεκμηρίῳ περὶ Ἐρωτα, ὅτι ὁ ἀπαλός· οὐ γὰρ ἐπὶ γῆς βαίνει, οὐδ' ἐπὶ κρανίων, ἀ ἔστιν οὐ πάνυ μαλακά, ἀλλ' ἐν τοῖς μαλακωτάτοις τῶν ὄντων καὶ βαίνει καὶ οἰκεῖ· ἐν γὰρ ἤθεσι καὶ ψυχαῖς θεῶν καὶ ἀνθρώπων τὴν οἴκησιν ἴδρυται· καὶ οὐκ αὖ ἐξῆς ἐν πάσαις ταῖς ψυχαῖς, ἀλλ' ἦτινι ἂν σκληρὸν ἦθος ἐχούσῃ ἐντύχῃ ἀπέρχεται, ἢ δ' ἂν μαλακὸν οἰκίζεται. Ἀπτόμενον οὖν αἶε, καὶ ποσὶ καὶ πάντῃ, ἐν μαλακωτάτοις τῶν μαλακωτάτων, ἀπαλώτατον ἀνάγκη εἶναι.

α Νεώτατος μὲν δὴ ἔστι καὶ ἀπαλώτατος· πρὸς δὲ 196 τούτοις ὑγρὸς τὸ εἶδος. Οὐ γὰρ ἂν οἶός τ' ἦν πάντῃ περιπτύσσεσθαι, οὐδὲ διὰ πάσης ψυχῆς καὶ εἰσιῶν τὸ πρῶτον λανθάνειν καὶ ἐξιῶν, εἰ σκληρὸς ἦν. Συμμέτρου δὲ καὶ ὑγρῶς ἰδέας μέγα τεκμήριον ἢ εὐσχημοσύνη· ὁ δὴ διαφερόντως ἐκ πάντων ὁμολογουμένως Ἐρωτος ἔχει· ἀσχημοσύνη γὰρ καὶ ἔρωτι πρὸς ἀλλήλους αἶε πόλεμος. Χρόας δὲ κάλλος ἢ κατ' ἄνθη δίαίτα τοῦ θεοῦ σημαίνει· ἀνανθεῖ γὰρ καὶ ἀπηνθηκότι, καὶ σώματι καὶ ψυχῇ καὶ ἄλλῳ ὄτφοιν, ἢ οὐκ ἐνίζει Ἐρωτος· οὐ δ' ἂν εὐανθῆς τε καὶ εὐώδης τόπος ἦ, ἐνταῦθα καὶ ἴζει καὶ μένει.

α Περὶ μὲν οὖν κάλλους τοῦ θεοῦ, καὶ ταῦτα ἱκανὰ καὶ ἔτι πολλὰ λείπεται· περὶ δὲ ἀρετῆς Ἐρωτος μετὰ ταῦτα λεκτέον.

ε I δὴ: δὲ Stob.<sup>a</sup> || χρῆσώμεθα: -σόμεθα W Stob.<sup>a</sup> Burnet || ἔρωτα: -τος Stob. || 3 τοῖς μαλακωτάτοις: τῶν -τάτω Stob.<sup>a</sup> || καί: om. Stob. || 5 ἐξῆς B<sup>2</sup> (ut uid.): ἐξ ἑξ B om. Stob. || 7 οἰκίζεται: ἐνοικίζ. Naber || ἀπτόμενον: -μεθα con. Richards || αἶε (et Stob.): αἶ. TWY || 8 ποσὶ (et Stob.): -σιν B Schanz Burnet || ἐν: del. con. Richards || μαλακωτάτων: -κῶν Naber || ἀπαλώτατον: om. Stob. || 196 a 2 οἶος τ': οἶ. τε Stob. || 3 καί: om. W || 4 καὶ ὑγρῶς (et Stob.): secl. Iahn Schanz Hug x. τρυφερῶς Vermehren x. ἀδρῶς Sehrwald || 5 ἰδέας: οἰσίας Stob. || 6 ἔρωτος: ὁ ἔ. Y || 7 αἶε Stob.: αἶ. codd. || 8 ἢ κατ': ἢ κατ' uel ἢ καὶ τὰ Stob. || δίαίτα: δὴ τὰ Stob. || τοῦ (et Stob.): τὰ W || σημαίνει· ἀνανθεῖ: -μήνεται. uel -μαίνεται. Ἄνθεῖ Stob. || b 2 εὐανθῆς... εὐώδης (et Aristaen.): εὐώ... εὐάν. Stob. || 3 ἐνταῦθα (et Aristaen.): ἐντ. δὲ Stob. Iahn Burnet || ἴζει: ἴ. TW ἐνίζει Aristaen.

“ Le point capital est que l'Amour, ni ne commet d'injustice ni n'en subit, ni de la part d'un dieu ni à l'égard d'un dieu, ni de la part d'un homme ni à l'égard d'un homme. C'est qu'il n'y a ni violence dont il pâtisse, s'il pâtit en quelque chose : car la violence ne met pas la main c sur l'amour ; aucune violence non plus en ce qu'il fait et qui soit de son fait : car c'est de bon gré que tous, en tout, se mettent aux ordres de l'amour. Or les choses sur lesquelles le bon gré s'accorde au bon gré, ce sont celles-là que proclament justes *les Lois, reines de la Cité* <sup>1</sup>.

“ En outre de la justice, l'Amour a en partage la tempérance la plus grande. La tempérance en effet consiste, de l'avis unanime, dans la domination sur les voluptés et les désirs. Or il n'y a pas de volupté plus forte que l'amour. Mais, si les autres, en tant qu'inférieures, sont sous la domination de l'amour, et si l'Amour ainsi est dominateur puisqu'il exerce sa domination sur des voluptés et des désirs, comment l'Amour ne serait-il pas d'une incomparable tempérance ?

d “ Passons au courage : avec l'Amour *Arès même ne peut pas rivaliser* <sup>2</sup>. Car ce n'est pas Arès qui se saisit de l'Amour, mais l'Amour qui se saisit d'Arès, l'amour d'Aphrodite selon la tradition. Or celui qui saisit est supérieur à celui duquel il se saisit. Mais, le courage du dieu que domine l'Amour étant le plus grand qui soit, il faudra dire de l'Amour qu'il est courageux au suprême degré.

“ Voilà donc traitée la question de la justice du dieu, de sa tempérance, de son courage. Reste celle de ses talents, ou de sa sagesse ; dans ces conditions donc on doit, autant que possible, s'efforcer de n'être en reste en rien. Et premièrement (car je veux, à mon tour, honorer mon art comme e Éryximaque le sien), le dieu est un poète habile au point de faire que d'autres le soient aussi : il n'est du moins personne qui ne devienne poète, *fût-il même auparavant étranger aux Muses* <sup>3</sup>, une fois qu'Amour a mis sur lui la main. C'est de

1. Sur ces « démonstrations », voir Notice p. LXIX. — La citation provient, on le voit par Aristote *Rhet.* III 3, 1406 a, 18 sqq. (22 sq.) (cf. Notice p. xcii n. 1), du rhéteur Alcidas, élève de Gorgias.

2. Fragment d'un *Thyeste* de Sophocle (fr. 235 Nauck<sup>2</sup>).

3. Vers-proverbe de la *Sténébœa* perdue d'Euripide, fr. 663 N.<sup>2</sup>.

« Τὸ μὲν μέγιστον, ὅτι Ἔρωσ οὐτ' ἀδικεῖ οὐτ' ἀδικεῖται, οὔτε ὑπὸ θεοῦ οὔτε θεόν, οὔτε ὑπ' ἀνθρώπου οὔτε ἀνθρώπων. Οὔτε γὰρ αὐτὸς βία πάσχει εἴ τι πάσχει (βία γὰρ ἔρωτος οὐχ ἄπτεται), οὔτε ποιῶν ποιεῖ (πᾶς γὰρ ἐκὼν ἔρωτι πᾶν ὑπηρετεῖ). δ· δ' ἂν ἐκὼν ἐκόντι δμολογήσῃ, φασὶν οἱ πόλεως βασιλῆς Νόμοι δίκαια εἶναι.

Πρὸς δὲ τῇ δικαιοσύνῃ, σωφροσύνης πλείστης μετέχει. Εἶναι γὰρ δμολογεῖται σωφροσύνη τὸ κρατεῖν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν. Ἔρωτος δὲ μηδεμίαν ἡδονὴν κρείττω εἶναι· εἰ δὲ ἤττους κρατοῖντ' ἂν ὑπὸ ἔρωτος, ὁ δὲ κρατοῖ, κρατῶν δὲ ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν, ὁ Ἔρωσ διαφερόντως ἂν σωφρονοῖ.

« Καὶ μὴν, εἷς γε ἀνδρείαν, Ἔρωτι οὐδὲ Ἄρης ἀνθίσταται. Οὐ γὰρ ἔχει Ἔρωτα Ἄρης, ἀλλ' Ἔρωσ Ἄρη, Ἀφροδίτης ὡς λόγος· κρείττων δὲ ὁ ἔχων τοῦ ἐχομένου· τοῦ δ' ἀνδρειοτάτου τῶν ἄλλων κρατῶν, πάντων ἂν ἀνδρειότατος εἴη.

« Περὶ μὲν οὖν δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας τοῦ θεοῦ εἴρηται, περὶ δὲ σοφίας λείπεται· ὅσον οὖν δυνατόν, πειρατέον μὴ ἔλλείπειν. Καὶ πρῶτον μὲν, ἴν' αὖ καὶ ἐγὼ τὴν ἡμετέραν τέχνην τιμήσω ὥσπερ Ἐρυξίμαχος τὴν αὐτοῦ, ποιητῆς ὁ θεὸς σοφὸς οὕτως ὥστε καὶ ἄλλον ποιῆσαι· πᾶς γοῦν ποιητῆς γίγνεται, καὶ ἄμουσος ἢ τὸ πρὶν, οὗ ἂν Ἔρωσ ἀψῆται. Ὡς δὲ ἔπρεπε ἡμᾶς μαρτυρίῃ

b 7 οὐτ' ἀδικεῖ : om. Stob.<sup>a</sup> || οὐτ' ... οὐτ' : -τε ... -τε BTW Stob. Schanz Burnet || 8 θεόν ... ἀνθρώπων : θεῶν (uel ὑπὸ θ.) ... ἀνθρώπων Stob. || ὑπ' : ὑπὸ W || οὔτε tertium : οὐτ' T Schanz || 9 οὔτε γὰρ : οὐδὲ γ. Stob. || c 2 πᾶν : πᾶνθ' Stob. || ἂν (et Stob.) : ἄν τις Stephan. || 3 πόλεως : τῶν -ων uel πόλεων Stob. || βασιλῆς : -εἷς WY Stob. || 4 πλείστης : πλείστος Stob.<sup>a</sup> -τον Cobet || 5 εἶνα : εἰ W || 7 κρατοῖ : -εἰ Stob.<sup>a</sup> Naber -οίη Badham || 9 σωφρονοῖ : -οίη Stob. || d 1 ἀνδρείαν : -δρείαν B Stob.<sup>a</sup> || οὐδὲ (et Stob.) : -δ' Burnet || 2 Ἄρη (et Stob.) : -ει Y || 3 Ἀφροδίτης : del. Naber || 4 ἂν : om. BY Stob.<sup>a</sup> || 8 ἴν' αὖ : αὖ BY ἴν' οὖν Stob.<sup>a</sup> || e 1 αὐτοῦ : ἑαυ. TW αὐ. Y Stob.<sup>a</sup> || 2 καὶ B<sup>2</sup> (v s. u.) : καὶ B || ἢ : εἴη Stob.<sup>a</sup>.

ce fait qu'il sied que nous nous servions, pour témoigner que l'Amour est excellent créateur en général dans tout ordre de création artistique<sup>1</sup> ; car ce qu'on ne possède pas ou que l'on ne connaît pas, on ne saurait ni en faire don à l'un, ni

197 l'enseigner à un autre. Il y a plus : trouvera-t-on, je vous le demande, en ce qui concerne, cette fois, la création des êtres vivants dans son ensemble, quelqu'un pour contester que ce ne soit un des talents de l'Amour d'engendrer, de faire pousser tous les vivants ? Mais envisageons d'un autre côté les diverses sortes d'habileté technique : ne savons-nous pas que celui auquel ce dieu-là aura servi de maître parvient à une célébrité éclatante ? et que pour un autre, sur qui l'Amour n'aura point mis sa main, c'est l'obscurité ? Oui, c'est certain : le tir à l'arc, la médecine, la divination, Apollon en

b a fait la découverte parce que le désir et l'amour le menaient ; si bien que, même lui, il se trouverait être un disciple de ce grand dieu : tout comme le seraient les Muses en musique, Hèphaïstos dans l'art de forger, Athèna dans celui de tisser, Zèus enfin *pour le gouvernement aussi bien des dieux que des hommes*<sup>2</sup> ! C'est de là que vient aussi le règlement des démêlés des dieux une fois que l'Amour est apparu parmi eux : l'amour de la beauté, c'est évident, puisque la laideur n'est point un fondement pour l'amour ; or, jusqu'à ce moment, ainsi que je l'ai dit au commencement, il se passait chez les dieux d'après la légende quantité de choses abominables, parce que c'est à la Nécessité qu'appartenait l'empire ; mais du jour où fut né ce grand dieu, on aimait les belles choses, et de là naquirent tous les biens, pour les dieux comme pour les hommes.

c *Les bienfaits de l'Amour.* “ De la sorte, me semble-t-il, l'Amour étant, Phèdre, quant à sa nature premièrement, d'une beauté et d'une excellence sans pareilles, il est après cela<sup>3</sup> la cause pour les

1. Les mots grecs, dont *poésie*, *poète* sont le décalque, désignent la production, la fabrication en général : donc, la poésie proprement dite, la génération des vivants, les opérations des métiers. Le mot *création* m'a paru avoir la même généralité.

2. Citation probablement, on se sait de quelle tragédie.

3. C'est, en conformité avec le plan tracé 194 e sq., la deuxième

χρησθαι, ὅτι ποιητῆς ὁ Ἔρωσ ἀγαθὸς ἐν κεφαλαίῳ πᾶσαν  
 ποίησιν, τὴν κατὰ μουσικὴν· & γάρ τις ἢ μὴ ἔχει ἢ μὴ οἶδεν,  
 οὐτ' ἂν ἐτέρῳ δοίῃ οὐτ' ἂν ἄλλον διδάξειεν. Καὶ μὲν δὴ τὴν 197  
 γε τῶν ζῶων ποίησιν πάντων, τίς ἐναντιώσεται μὴ οὐχὶ  
 Ἔρωτος εἶναι σοφίαν, ἢ γίνεταί τε καὶ φύεται πάντα τὰ  
 ζῷα; Ἄλλὰ τὴν τῶν τέχνων δημιουργίαν, οὐκ ἴσμεν ὅτι οὐ  
 μὲν ἂν ὁ θεὸς οὗτος διδάσκαλος γένηται, ἐλλόγιμος καὶ  
 φανὸς ἀπέβη, οὐ δ' ἂν Ἔρωσ μὴ ἐφάπηται, σκοτεινός;  
 Τοξικὴν γε μὴν καὶ ἰατρικὴν καὶ μαντικὴν Ἀπόλλων  
 ἀνεύρεν ἐπιθυμίας καὶ ἔρωτος ἡγεμονεύσαντος, ὥστε καὶ b  
 οὗτος Ἔρωτος ἂν εἶη μαθητῆς, καὶ Μοῦσαι μουσικῆς, καὶ  
 Ἡφαιστος χαλκείας, καὶ Ἀθηνᾶ ἰστοουργίας, καὶ Ζεὺς  
 κυβερνᾶν θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων. Ὅθεν δὴ καὶ  
 κατεσκευάσθη τῶν θεῶν τὰ πράγματα, Ἔρωτος ἐγγενο-  
 μένου, δῆλον ὅτι κάλλους (αἴσχει γὰρ οὐκ ἔπεστιν ἔρωσ)  
 πρὸ τοῦ δέ, ὥσπερ ἐν ἀρχῇ εἶπον, πολλὰ καὶ δεινὰ θεοῖς  
 ἐγίνετο, ὡς λέγεται, διὰ τὴν τῆς Ἀνάγκης βασιλείαν·  
 ἐπειδὴ δ' ὁ θεὸς οὗτος ἔφυ, ἐκ τοῦ ἐρᾶν τῶν καλῶν πάντ'  
 ἀγαθὰ γέγονε, καὶ θεοῖς καὶ ἀνθρώποις.

α Οὕτως ἐμοὶ δοκεῖ, ὦ Φαῖδρε, Ἔρωσ πρῶτος, αὐτὸς c  
 ὢν κάλλιστος καὶ ἄριστος, μετὰ τοῦτο τοῖς ἄλλοις ἄλλων

e 4 χρῆσθαι: χρῆσας. Stob. Blass Bury || 5 τὴν ... μουσικὴν (et Stob.): del. Sauppe secl. Iahn<sup>1</sup> || ἔχει W<sup>2</sup> (ei s. u.) (et Stob.): -ῆ TW || 197 a 1 δοίῃ: -ῆ B || διδάξειεν: -ειε Y Stob. || μὲν δὴ: μὴν δὴ W μὴν Stob. || 2 ποίησιν: del. Blass || πάντων: -τως Stob.<sup>a</sup> || 3 τε: om. Stob. || πάντα τὰ ζῷα: π. ζ. Stob.<sup>a</sup> τ. ζ. π. Blass || 4 οὐκ: del. Blass || b 1 ἀνεῦρεν: ἀνηῦ. Schanz Burnet || καὶ οὗτος: del. Blass || 3 καὶ Ζεὺς... 4 ἀνθρώπων: om. Stob.<sup>a</sup> || 4 κυβερνᾶν (et Stob.): -νήσεως Y uulg. -νᾶν τὰ conii. Vögelin || 5 ἐγγενομένου: ἐγγιν. Stob. || 6 δῆλον ὅτι: δηλονότι WY || αἴσχει: -ους Ast || ἔπεστιν (et Stob.) (rec. W<sup>2</sup> i. m. iter.): ἐν. B<sup>2</sup> (i. m.) Y quid scrips. B plane incertum, sed nec ἔτι (Schanz) nec ἔπι (Burnet) ἔστιν D (Ven. 185) Ast Rettig ἐνι Porson Iahn Hug ἔπι Burnet Bury || 7 πρὸ τοῦ δέ: πρῶτον δέ Stob. || 9 πάντ' ἀγαθὰ: πάντα τὰ ἀγ. Stob. || 10 γέγονε: -γεν B Schanz Burnet || c 1 πρῶτος: πρὸ τῶν (fors. ex πρῶτον) Stob. || αὐτός: -τῶν Stob..

autres êtres d'autres avantages du même ordre. Or il me vient à la pensée de m'exprimer aussi en vers ! C'est lui qui produit, dirai-je,

*Paix parmi les humains et calme sur les mers,  
Repos des vents couchés, sommeil emmi la peine<sup>1</sup>.*

- d C'est lui qui nous vide de la croyance que nous sommes entre nous des étrangers, qui nous emplit de celle que nous sommes parents ; car c'est sous sa loi que, les uns avec les autres, nous nous réunissons toujours en des réunions pareilles à celle-ci ; c'est lui qui dans les fêtes, les chœurs, les sacrifices s'est fait notre chef<sup>2</sup> : artisan de l'humeur facile, bannissant la difficile ; libéral en dons gracieux, incapable de dons malintentionnés ; aimable en sa bonté ; pour les sages objet de contemplation et, pour les dieux, d'admiration ; objet d'envie pour ceux dont il n'est pas le lot, trésor précieux pour ceux qui ont l'heur d'en être lotis ; pour enfants, Bien-être, Délicatesse, Langueur, Gracieusetés, Ardeurs, Passion<sup>3</sup> ; soucieux des bons, insoucieux des méchants ; dans la lassitude et dans l'inquiétude, dans le feu de la passion et dans le jeu de l'expression<sup>4</sup>, la main au gouvernail et prêt à la bataille ; à la fois soutien et sauveur entre tous excellent ; principe d'ordre pour l'ensemble des dieux ainsi que des hommes ; le chef de chœur le plus beau et le meilleur, et que doit suivre chacun de nous, en l'honorant des hymnes qui lui

partie du discours d'Agathon. La condition à laquelle doit satisfaire le véritable éloge, c'est de montrer comment les bienfaits de la chose louée sont des effets de sa nature. L'idée de la relation causale, exprimée ici, l'avait été déjà au début (195 a).

1. Il semble y avoir parallélisme entre l'homme et la mer, le chagrin et l'agitation des vents, le sommeil et le calme, sur le lit de l'homme ou sur celui de la mer. J'ai ponctué en conséquence.

2. Ce qui suit, sans un verbe, est une liste d'*épithètes* d'un dieu.

3. Abstractions réalisées : on songe à la *Carte du Tendre*.

4. Passage dont on voudrait, en le corrigeant, rendre la pensée plus logique. Mais la logique importe-t-elle beaucoup à Agathon ? Il cherche des rimes et un rythme : effets que j'ai tenté de rendre en français. Voici quelle est probablement, dans l'ensemble, l'association des images : l'Amour donne des forces et de la hardiesse, enflamme les cœurs et délie la langue ; comme d'autre part il veut toucher au port, pilote de la barque, il en sera au besoin également le soldat.

τοιούτων αἴτιος εἶναι. Ἐπέρχεται δέ μοί τι καὶ ἔμμετρον εἰπεῖν, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ ποιῶν

εἰρήνην μὲν ἐν ἀνθρώποις πελάγει δὲ γαλήνην,  
νηνεμίαν ἀνέμων κοίτην ὕπνου τ' ἐνὶ κήδει.

Οὗτος δὲ ἡμᾶς ἀλλοτριότητος μὲν κενοῖ, οἰκειότητος δὲ **d**  
πληροῖ, τὰς τοιάσδε ξυνοδούς μετ' ἀλλήλων πάσας τιθεὶς  
συνιέναι, ἐν ἑορταῖς, ἐν χοροῖς, ἐν θυσίαις γινόμενος  
ἡγεμῶν, πραότητα μὲν πορίζων, ἀγριότητα δ' ἐξορίζων·  
φιλόδωρος εὐμενείας, ἄδωρος δυσμενείας· ἕλεως ἀγαθός·  
θεατὸς σοφοῖς, ἀγαστὸς θεοῖς· ζηλωτὸς ἀμοίροις, κτητὸς  
εὐμοίροις· Τρυφῆς, Ἀβρότητας, Χλιδῆς, Χαρίτων, Ἰμέρου,  
Πόθου πατήρ· ἐπιμελῆς ἀγαθῶν, ἀμελῆς κακῶν· ἐν πόνῳ,  
ἐν φόβῳ, ἐν πόθῳ, ἐν λόγῳ κυβερνήτης, ἐπιβάτης· παρα- **e**  
στάτης τε καὶ σωτὴρ ἄριστος· ξυμπάντων τε θεῶν καὶ  
ἀνθρώπων κόσμος· ἡγεμῶν κάλλιστος καὶ ἄριστος, **ϕ** χρῆ

**c** 3 δέ μοί τι (et Hermog.): δέ μοι τί codd. || ἔμμετρον (et Stob.):  
ἔμμετρωσ Hermog. (ἔμμ. τι id.<sup>a</sup>) Method. || 6 ἀνέμων: τ' ἀν. Y Stob.  
uulg. δ' ἀνέμοις Hermog. || κοίτην (et Hermog.): κ. τ' Stob. -τη τε  
Dindorf Iahn<sup>1</sup> -τη δ' Hermann || τ' ἐνὶ κήδει B<sup>2</sup> (et Hermog. Stob.):  
τε νικηδεὶ B τε νική. W τε νηκηδῆ T καὶ νηκηδεῖ γρ. W<sup>2</sup> τ' ἐνὶ γῆθει  
Bast τ' ἐ. κῆτει Hommel Christ τ' ἐ. κοίτη ἀκηδῆ Badham νηκηδῆ  
Dindorf Hermann Iahn<sup>1</sup> λαθικηδῆ Winckelmann || **d** 1 οὗτος δέ: οὔ.  
γὰρ Stob. et fors. Proclus in Ale. I 58 Cr. || ἀλλοτριότητος (et Proclus  
ibid.): -τριώτατος Stob.<sup>a</sup> || 2 ξυνοδούς (et Stob.): συν. Burnet || 3 συνιέ-  
ναι: ξυν. BY Stob. Schanz || 3 θυσίαις: -αίσι W Burnet εὐθημίας·  
Stob. Iahn<sup>1</sup> θιάσις coni. Bury || 4 δ': δὲ W || 5 ἕλεως ἀγαθός: ἕ.  
-θοῖς Stob. Iahn<sup>1</sup> Hermann Schanz del. Rettig ἕ. ἀγανός Usener  
Hug Bury || 7 τρυφῆς: secl. Usener Schanz Hug || γλιδῆς (et Stob.  
cf. Callistrati Descript. 11): γλί. T<sup>2</sup> (i ex -γί. T) γληθῆς B exp.  
pr. η B<sup>2</sup> γληδῆς W || ἰμέρου (i. W) (et Stob.): ἱμ. B || 8 Πόθου:  
om. Stob.<sup>a</sup> del. Schanz secl. Iahn Hug || ἀμελῆς: ἀν. B || πόνῳ ...  
φόβῳ ... πύθῳ ... λόγῳ: πόν. πόθ. φ. λ. Stob.<sup>a</sup> φ. πόθ. πόν. μόγῳ Schütz  
πόν. φ. μόθῳ μόγῳ Iahn<sup>1</sup> πόν.φ. μόθῳ λόγῳ Rettig πόν. φ. πόθ. νόσω  
Winckelmann πόν. φ. πόθ. σάλῳ Usener πόν. φ. πύθῳ λόγῳ Bury  
πλῶ πόν. φ. Badham || **e** 1 ἐπιβάτης (et Stob.): secl. Badham  
ἐπιδῶτης Usener || παραστάτης: καταστ. Stob.<sup>a</sup> || 2 τε καὶ (et Stob.):  
secl. Badham || ξυμπάντων (et Stob.): σύμπ. Burnet || καὶ: om. W.

sont dus, en faisant sa partie dans le chant dont ce magicien enchante la pensée des dieux aussi bien que celle des hommes!

“ Que ce discours, mon œuvre, soit, dit-il, ô Phèdre, mon offrande au dieu : mélange, aussi parfaitement mesuré que j'en suis capable, de fantaisie par endroits et, par endroits, de gravité. ”

198 *Intervention  
de Socrate.*

« Or, après qu'Agathon eut fini de parler, dans toute l'assistance il y eut, me disait Aristodème, un tumulte d'acclamations qui attestait que les paroles du jeune poète avaient été dignes, et de lui-même et du dieu. Sur quoi Socrate prit la parole, et, les yeux tournés du côté d'Éryximaque : “ Est-ce que, dit-il, fils d'Acoumène, je te fais l'effet de m'être laissé naguère effrayer d'une frayeur qui n'avait rien d'effrayant<sup>1</sup>; et non pas, bien plutôt, d'avoir parlé prophétiquement, quand tout à l'heure je disais du discours d'Agathon que ce serait une merveille et que je me trouverais, moi, dans l'embarras? — Sur un des deux points, répondit Éryximaque, tu as été prophète, je le crois, en déclarant qu'Agathon parlerait bien; mais que tu doives te trouver, toi, dans l'embarras, je n'en suis pas convaincu!

- b — Et comment ferais-je, bienheureux Éryximaque, riposta Socrate, pour n'être point embarrassé, aussi bien moi d'ailleurs que n'importe qui d'autre, qui aurait à parler après qu'eût été prononcé un discours d'une pareille beauté et d'une pareille variété? Tout y était merveilleux, non il est vrai au même degré; mais, à entendre la péroraison, qui n'aurait été étourdi par la beauté des mots et par celle des phrases<sup>2</sup>? Et en effet, tandis que, pour ma part, je réfléchissais à mon incapacité de rien dire ensuite, dont la beauté approchât même de tout cela, j'étais, de honte, à deux doigts de m'esquiver à la dérobée si j'en avais trouvé le moyen!
- c C'est qu'aussi ce discours me rappelait le souvenir de Gorgias, au point d'avoir, ni plus ni moins, l'impression dont parle Homère<sup>3</sup>: oui, j'avais la terreur qu'Agathon ne finit par

1. Cf. 194 a (et aussi 177 e) : Socrate parodie le style d'Agathon.

2. Sur tout ceci, voir Notice, p. LXVII sq. et p. LXX.

3. *Od.* XI 632. Dans la suite, calembour sur *Gorgias, Gorgone* : rien qu'à voir la tête de celle-ci, on était aussitôt pétrifié.

ἔπεισθαι πάντα ἄνδρα ἐφθυμοῦντα καλῶς, φῶδης μετέχοντα ἦν ἄδει θέλων πάντων θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων νόημα.

« Οὗτος, ἔφη, ὁ παρ' ἐμοῦ λόγος, ὦ Φαίδρε, τῷ θεῷ ἀνακείσθω, τὰ μὲν παιδιδίαι, τὰ δὲ σπουδῆς μετρία, καθ' ὅσον ἐγὼ δύναμαι, μετέχων. »

Εἰπόντος δὲ τοῦ Ἀγάθωνος, πάντας ἔφη ὁ Ἀριστοδῆμος 198 ἀναθορυβῆσαι τοὺς παρόντας, ὡς πρεπόντως τοῦ νεανίσκου εἰρηκότος, καὶ αὐτῷ καὶ τῷ θεῷ. Τὸν οὖν Σωκράτη εἰπεῖν, βλέψαντα εἰς τὸν Ἐρυξιμαχόν· « Ἄρά σοι δοκῶ, φάναι, ὦ παῖ Ἀκουμενοῦ, ἀδεές πάλαι δέος δεδιέναι, ἀλλ' οὐ μαντικῶς αὖ νῦν δὴ ἔλεγον εἰπεῖν, ὅτι Ἀγάθων θαυμαστῶς ἔροί, ἐγὼ δ' ἀπορήσοιμι; — Τὸ μὲν ἕτερον, φάναι τὸν Ἐρυξιμαχόν, μαντικῶς μοι δοκεῖς εἰρηκέναι, ὅτι Ἀγάθων εὖ ἐρεῖ· τὸ δὲ σὲ ἀπορήσειν, οὐκ οἶμαι. — Καὶ πῶς, ὦ μακάριε, b εἰπεῖν τὸν Σωκράτη, οὐ μέλλω ἀπορεῖν, καὶ ἐγὼ, καὶ ἄλλος ὅστισοῦν μέλλων λέξειν μετὰ καλὸν οὕτω καὶ παντοδαπὸν λόγον ρηθέντα; Καὶ τὰ μὲν ἄλλα οὐχ ὁμοίως μὲν θαυμαστά· τὸ δ' ἐπὶ τελευτῆς τοῦ κάλλους τῶν ὀνομάτων καὶ ρημάτων τίς οὐκ ἂν ἐξεπλάγη ἀκούων; Ἐπεὶ ἔγωγε, ἐνθυμούμενος ὅτι αὐτὸς οὐχ οἶός τ' ἔσομαι οὐδ' ἐγγὺς τούτων οὐδὲν καλὸν εἰπεῖν, ὑπ' αἰσχύνης ὀλίγου ἀποδράς φρόνην, εἴ πη c εἶχον. Καὶ γὰρ με Γοργίου ὁ λόγος ἀνεμίμησεν, ὥστε ἀτεχνῶς τὸ τοῦ Ὀμήρου ἐπεπόνθη· ἐφοβοῦμένη μὴ μοι

θ 4 πάντα: -ντ' Stob. || καλῶς, φῶδης: καλῆς φῶδ' T<sup>2</sup> (i. m.) -λῆς φῶδ. Stob. -λῶς -λῆς φῶδ. uulg. -λῶς τῆς φῶδ. Ast καὶ φῶδ. Madvig Schanz Hug || 5 ἦν ἄδει: ἰν' ἄδη uel ἄδει Stob. || 7 δέ: δὲ καὶ Method. || καθ' ὅσον: καθόσ. BTY || 198 a 2 πρεπόντως B<sup>2</sup> (ω ex ο): πρεπόντος (sic) T πρέποντος BW || 3 αὐτῷ B<sup>2</sup>: αὐ. BW || 4 ἄρά: ἄ. B || 5 Ἀκουμενοῦ: -μένου BTW -μενου Y || 6 νῦν δὴ: νυνδῆ Y Schanz Burnet || ἐροί B<sup>2</sup>: -οι B ἔροι TW -αίη Cobet Iahn<sup>1</sup> || 7 δ': δὲ Y || 8 μοι δοκεῖς: δ. μ. TW || b 3 λέξειν: ἐρεῖν Y || οὔτω καὶ παντοδαπόν: x. π. οὔ. TW || 4 μὲν: om. Y del. Stephan. Schanz || θαυμαστά: θ. δὲ Badham || 5 δ': δὲ Burnet || τοῦ κάλλους: κάλλος Y || 6 ἀκούων: om. W || 7 οἶός τ': οἶος W || οὐδ': -δὲ W || c 3 ἐπεπόνθη Bekker (cf. ad 193 e 4): -ειν TW -ει BY.

lancer dans son discours, sur mon discours à moi, la tête même de Gorgias, l'orateur redoutable, et qu'en m'enlevant la voix il ne fit de moi, proprement, une pierre !

*Critique d'ensemble  
des  
discours  
précédents.*

“ C'est alors que je me suis rendu compte à quel point j'étais ridicule quand je m'engageais envers vous à être des vôtres pour célébrer, en mon rang, la louange de l'Amour, et aussi quand

- d je parlais de moi comme d'un homme supérieur en matière amoureuse : moi dont l'ignorance, je l'ai bien vu, était complète quant à la question de savoir comment doit se célébrer la louange de quoi que ce soit ! J'étais assez stupide en effet pour m'imaginer qu'on doit, dans chaque cas, dire la vérité sur ce dont on célèbre la louange, et que cela est à la base ; puis, qu'en partant de ces vérités mêmes on doit faire un choix des plus belles, les disposer enfin dans l'ordre le plus convenable. J'étais donc plein d'orgueil à l'idée que j'allais bien parler, puisque je connaissais la vraie méthode pour faire l'éloge de quoi que ce fût. Mais, à coup sûr, ce n'était pas là, selon toute apparence, la belle manière de faire l'éloge de n'importe quoi ! C'était bien plutôt d'attribuer
- e à l'objet tout ce qu'on peut concevoir de plus ample et de plus beau, sans s'inquiéter de savoir s'il en est bien ainsi ou si cela n'est pas. Et puis, quand ce serait faux, la belle affaire après tout ! Ce qui a été, semble-t-il, préalablement entendu, c'est que chacun de nous ferait mine de célébrer la louange de l'Amour, et nullement qu'il la célébrerait en effet. Voilà dès lors, je pense, pourquoi vous vous mettez l'esprit à la torture afin d'attribuer toutes choses à l'Amour ; pourquoi vous exaltez l'excellence de sa nature et la grandeur de ses effets : c'est pour qu'il apparaisse manifestement le
- 199 plus beau et le meilleur, aux yeux, cela va sans dire, des gens qui ne s'y connaissent pas ; car ce n'est pas, je suppose, aux yeux de ceux qui savent ! Ah ! voilà ce qui en est de l'éloge, dans son auguste beauté ! Mais, puisque c'est ainsi, je ne savais donc pas comment on s'y prend pour louer ; et c'est parce que je ne le savais pas, que je me suis engagé envers vous à prononcer un éloge, moi aussi et à mon rang.

1. Distinction des points de vue philosophique et rhétorique.

τελευτῶν δ' Ἀγάθων Γοργίου κεφαλῆν, δεινοῦ λέγειν, ἐν τῷ λόγῳ ἐπὶ τὸν ἑμὸν λόγον πέμψας, αὐτόν με λίθον τῆ ἀφωνία ποιήσειεν.

α Καὶ ἐνενόησα τότε ἄρα καταγέλαστος ὦν, ἥνικα ὑμῖν ὁμολογῶν ἐν τῷ μέρει μεθ' ὑμῶν ἐγκωμιάσεσθαι τὸν Ἔρωτα, καὶ ἔφην εἶναι δεινὸς τὰ ἐρωτικά, οὐδὲν εἰδῶς d ἄρα τοῦ πράγματος ὡς ἔδει ἐγκωμιάζειν ὀτιοῦν· ἐγὼ μὲν γάρ, ὑπ' ἀβελτερίας, φῆμην δεῖν τάληθῆ λέγειν περὶ ἐκάστου τοῦ ἐγκωμιαζομένου, καὶ τοῦτο μὲν ὑπάρχειν· ἔξ αὐτῶν δὲ τούτων τὰ κάλλιστα ἐκλεγομένους ὡς εὐπρεπέστατα τιθέναι· καὶ πάνυ δὴ μέγα ἐφρόνουν ὡς εἶ ἔρων, ὡς εἰδῶς τὴν ἀλήθειαν τοῦ ἐπαινεῖν ὀτιοῦν. Τὸ δὲ ἄρα, ὡς ἔοικεν, οὐ τοῦτο ἦν τὸ καλῶς ἐπαινεῖν ὀτιοῦν, ἀλλὰ τὸ ὡς μέγιστα ἀνατιθέναι τῷ πράγματι καὶ ὡς κάλλιστα, ἐάν τε ἦ οὕτως e ἔχοντα ἐάν τε μὴ· εἰ δὲ ψευδῆ, οὐδὲν ἄρ' ἦν πραγμα· προυρρήθη γάρ, ὡς ἔοικεν, ὅπως ἕκαστος ἡμῶν τὸν Ἔρωτα ἐγκωμιάζειν δόξει, οὐχ ὅπως ἐγκωμιάσεται. Διὰ ταῦτα δὴ, οἶμαι, πάντα λόγον κινουντες ἀνατίθετε τῷ Ἔρωτι καὶ φατε αὐτὸν τοιοῦτόν τε εἶναι καὶ τοσοῦτων αἴτιον ὅπως ἂν φαίνεται ὡς κάλλιστος καὶ ἄριστος, δηλον ὅτι τοῖς μὴ 199 γινώσκουσιν, οὐ γάρ που τοῖς γε εἰδόσιν· καὶ καλῶς γ' ἔχει καὶ σεμνῶς δ' ἐπαινος. Ἀλλὰ γάρ ἐγὼ οὐκ ἤδη ἄρα τὸν τρόπον τοῦ ἐπαίνου· οὐ δ' εἰδῶς, ὑμῖν ὁμολόγησα καὶ αὐτὸς

c 4 ἐν τῷ λόγῳ : addub. Stephan. secl. Iahn Hug πελώρου Badham || 5 τῆ ἀφωνία : del. Hartmann || 6 ποιήσειεν : -ειε Y || d 3 ἀβελτερίας : -τηρίας B<sup>2</sup> (η s. u.) TWY || 4 τοῦ : del. Hommel || μὲν : πρῶτον (uel μέγιστον) μ. Bast || 7 τοῦ... ὀτιοῦν : del. Badham secl. Schanz Hug Bury || 8 τοῦτο : τούτοις Bast || τὸ alt. : τῷ (ex το ut uid.) Y || e 4 δόξει Stephan. : -ξῆ codd. || 6 τοιοῦτόν τε ... τοσοῦτων : uel, τοιούτων τε om., καὶ τοσ. uel καὶ τοιούτων καὶ τοσ. Stephan. || 199 a 1 δηλον ὅτι : δηλονότι WY δῆ. BT || 2 γινώσκουσιν : γιν. BWY || γάρ που : γ. ἂν π. TW γ. δήπου Cobet Burnet Bury || εἰδόσιν : -σι WY || 3 σεμνῶς : -ός W<sup>2</sup> (o s. u.) || ἤδη : ἠδη B ἠδειν Y ἤδη W || ἄρα : om. BWY del. Iahn Rettig Schanz Hug || 4 οὐ δ' : οὐδ' B.

Ainsi, promesse de la langue, non pas de la pensée<sup>1</sup> ! Bonsoir donc ! ce n'est plus en effet ma façon de célébrer les louanges, et je ne m'en tirerais pas. Pourtant, s'il s'agit cette fois de vérités, je veux bien parler, si vous le désirez, comme je  
**b** sais et non pour rivaliser avec votre éloquence : je ne tiens pas à faire rire à mes dépens ! Vois donc, Phèdre, si besoin est encore d'un discours de cette sorte et qui fasse entendre au sujet de l'Amour des paroles de vérité, mais où, d'autre part, le vocabulaire et la disposition des phrases seront ce qu'ils seront, et comme d'aventure il se pourra qu'ils me viennent. ”

*Deuxième partie :*  
*La conception philosophique de l'Amour.*

« Là-dessus, contait Aristodème, Phèdre et les autres l'invitèrent à parler en s'exprimant comme il croirait le devoir faire. “ Eh bien ! dit Socrate, une chose encore, Phèdre : laisse-moi questionner Agathon sur quelques points, afin que l'assentiment que j'aurai obtenu de lui<sup>2</sup> me permette désormais de parler. — Mais oui ! je te laisse faire, répondit Phèdre : tu n'as qu'à  
**c** l'interroger. ” Sur ce, voici, d'après mon narrateur, quel fut

*Discussion préliminaire avec Agathon.*

à peu près le début de Socrate : “ A coup sûr, cher Agathon, tu as bien fait à mon sens de donner pour préambule à ton discours cette idée, que la première chose à faire au sujet de l'Amour était de montrer quelle est sa nature, et, par après, quelles sont ses œuvres : voilà un exorde que j'admire fort ! Poursuivons donc, je te prie ; et en ce qui concerne l'Amour, puisqu'au surplus tu t'es expliqué sur sa nature d'une façon belle et grandiose, dis-moi ceci encore<sup>3</sup> : « Est-ce que sa nature est telle que l'Amour  
**d** « soit amour de quelque chose, ou n'est-il amour de rien ? » Ce que je te demande, ce n'est pas si c'est à l'égard de tels mère ou père ; car ce serait une question risible, de demander si l'Amour est amour à l'égard d'une mère ou d'un père. Mais le cas est analogue à celui où, envisageant

1. Vers d'Euripide, souvent cité, *Hippolyte* 612.

2. Condition du progrès dialectique ; cf. 200 e s. fin. et *Phédon* p. 12, 2 ; 58, 1 ; 60, 4.

3. Sur ce qui suit jusqu'à la fin de e, voir Notice, p. LXXIII sq.

ἐν τῷ μέρει ἐπαινέσασθαι· ἢ γλῶσσα οὖν ὑπέσχετο, ἢ δὲ φρῆν οὖ. Χαιρέτω δὴ· οὐ γὰρ ἔτι ἐγκωμιάζω τοῦτον τὸν τρόπον· οὐ γὰρ ἂν δυναίμην. Οὐ μέντοι ἀλλὰ τὰ γε ἀληθῆ, εἰ βούλεσθε, ἐθέλω εἰπεῖν, κατ' ἐμαυτὸν οὐ πρὸς τοὺς b ὑμετέρους λόγους, ἵνα μὴ γέλωτα ὄφλω. Ὅρα οὖν, ὦ Φαῖδρε, εἴ τι καὶ τοιοῦτου λόγου δέη, περὶ Ἔρωτος τάληθῆ λεγόμενα ἀκούειν, ὀνόμασι δὲ καὶ θέσει βημάτων τοιαύτη, ὁποῖα δᾶν τις τύχη ἐπελθοῦσα.

Τὸν οὖν Φαῖδρον ἔφη καὶ τοὺς ἄλλους κελεύειν λέγειν, ὅπῃ αὐτὸς οἶοιτο δεῖν εἰπεῖν, ταύτη. « Ἔτι τοίνυν, φάναι, ὦ Φαῖδρε, πάρες μοι Ἀγάθωνα σμίκρ' ἄττα ἐρέσθαι, ἵνα ἀνομολογησάμενος παρ' αὐτοῦ οὕτως ἤδη λέγω. — Ἀλλὰ c παρήμι, φάναι τὸν Φαῖδρον, ἀλλ' ἐρώτα. » Μετὰ ταῦτα δὴ τὸν Σωκράτη ἔφη ἐνθένδε ποθὲν ἄρξασθαι· « Καὶ μὴν, ὦ φίλε Ἀγάθων, καλῶς μοι ἔδοξας καθηγῆσασθαι τοῦ λόγου, λέγων ὅτι πρῶτον μὲν δέοι αὐτὸν ἐπιδειξάσθαι ὁποῖός τις ἐστὶν ὁ Ἔρωσ, ὕστερον δὲ τὰ ἔργα αὐτοῦ· ταύτην τὴν ἀρχὴν πάνυ ἄγαμαι. Ἴθι οὖν μοι περὶ Ἔρωτος, ἐπειδὴ καὶ τᾶλλα καλῶς καὶ μεγαλοπρεπῶς διηλθες οἶός ἐστι, καὶ τόδε εἰπέ· “ Πότερόν ἐστι τοιοῦτος d οἶος εἶναι τινος ὁ Ἔρωσ ἕρωσ, ἢ οὐδενός; ” Ἐρωτῶ δ' οὐκ εἰ μητρὸς τινος ἢ πατρὸς ἐστὶν (γελοῖον γὰρ ἂν εἶη τὸ ἐρώτημα εἰ Ἔρωσ ἐστὶν ἕρωσ μητρὸς ἢ πατρὸς), ἀλλ', ὥσπερ ἂν εἰ αὐτὸ τοῦτο, Πατέρα, ἡρώτων “ Ἄρα ὁ

a 5 γλῶσσα: -ττα BTY || 6 ἐγκωμιάζω: -άζω F. A. Wolf Iahn<sup>1</sup> || b 3 δέη: -ει Bekker Iahn Rettig Schanz Hug || τάληθῆ λεγόμενα: del. Hirschig || 4 ὀνόμασι: -σιν B ὀνόμασει (sic) W ὀνομάσει conit. Stephan. Burnet || 5 δᾶν: δ' ἂν B δ' ἂν cett. ἂν Vat. 1030 Stephan. Rettig δὴ ἂν Stallbaum Hermann || 7 ὅπῃ: ὅποι Y || 9 παρ' αὐτοῦ: πρὸς αὐτὸν conit. Richards || c 2 ἀλλ' ἐρώτα: Agathoni trib. BTW Naber || 6 ὁ: om. Y || d 1 οἶός: οἶός τ' TW || 2 ὁ Ἔρωσ ἕρωσ: ἔ. ὁ ἔ. Y ὁ ἔ. T || ἦ: ἦ T ἦ Usener || 3 ἐστὶν: -τι WY compend. in T || 4 εἴ... πατρὸς: secl. Hug || ἕρωσ alt.: del. Sommer || 5 ἄρα: ἄ. T.

Père en tant précisément que cela même, je demanderais : « Est-ce que le Père est père de quelqu'un, ou bien non ? » Tu me dirais sans nul doute, si tu souhaitais faire une bonne réponse, que c'est précisément d'un fils ou d'une fille que le Père est père ; oui, n'est-ce pas ? — Hé ! absolument, dit Agathon. — N'en est-il donc pas de même pour Mère ? » Là-dessus encore, assentiment. « Continue donc, e reprit Socrate, à me répondre un rien de plus, afin d'entrer davantage dans ma pensée ; suppose en effet de ma part cette question : « Eh quoi ? le Frère, en tant qu'il est précisément cela même qu'il est, est-il frère de quelqu'un, ou « bien non ? » — Il l'est, fut la réponse. — Et n'est-ce donc pas d'un frère ou d'une sœur ? » Agathon l'accordant : « Essaie à présent, reprit Socrate, d'appliquer cela à l'Amour : « L'Amour n'est-il amour de rien, ou l'est-il de quelque « chose ? » — Il l'est, c'est certain.

200 — Voilà donc, dit Socrate, un point auquel tu dois veiller avec soin, quitte à te mettre en mémoire<sup>1</sup>, à part toi, de quoi il est amour. Mais tout ce que je veux savoir de toi, c'est si ce dont l'Amour est amour, il en a, ou non, envie. — Hé ! absolument. — Est-ce pendant qu'il est en possession de ce dont il a envie et amour, qu'il en a conséquemment envie et amour ? Ou bien est-ce pendant qu'il ne l'a pas en sa possession ? — Pendant qu'il ne l'a pas, la chose est au moins vraisemblable, dit Agathon. — Examine tout justement, repartit Socrate, si au lieu d'une vraisemblance il n'y a pas en ceci une nécessité, savoir que ce qui a envie ait envie de ce dont il est dépourvu, ou n'en ait pas envie si b d'aventure il n'en est pas dépourvu. Pour mon compte en effet, Agathon, c'est prodigieux à quel point j'ai là le sentiment d'une nécessité<sup>2</sup>. Et toi, quelle est ton impression ? — Mon sentiment est le même, dit-il. — Tu as raison. Donc, n'est-ce pas ? un homme qui est grand ne souhaiterait pas d'être grand ; ni d'être fort, s'il est fort. — Impossible d'après ce dont nous sommes convenus. — Il ne saurait en effet manquer de ces qualités, puisqu'il les a. — Tu dis vrai ! — Supposons en effet que celui qui est fort vienne à souhaiter d'être fort, celui qui est rapide, d'être rapide, celui

1. Plus loin, 201 a déb., il le pria de se le rappeler.

2. Second principe, de grande conséquence (Notice p. LXXIV sq.).

Πατήρ ἐστι πατήρ τινος ἢ οὐ; ", εἶπες ἄν δήπου μοι, εἰ ἐβούλου καλῶς ἀποκρίνασθαι, ὅτι ἔστιν υἱὸς γε ἢ θυγατρὸς ὁ Πατήρ πατήρ· ἢ οὐ; — Πάνυ γε, φάναι τὸν Ἀγάθωνα. — Οὐκοῦν καὶ ἡ Μήτηρ ὡσαύτως; » Ὁμολογεῖσθαι καὶ τοῦτο. « Ἔτι τοίνυν, εἰπεῖν τὸν Σωκράτη, ἀποκρίναι ὀλίγω e πλείω, ἵνα μᾶλλον καταμάθῃς ὃ βούλομαι· εἰ γὰρ ἐροίμην " Τί δέ; Ἀδελφός, αὐτὸ τοῦτο ὑπερ ἔστιν, ἔστι τινὸς ἀδελφός, ἢ οὐ; "... » Φάναι εἶναι. « " Οὐκοῦν ἀδελφοῦ ἢ ἀδελφῆς; " » Ὁμολογεῖν. « Πειρῶ δὴ, φάναι, καὶ τὸν Ἔρωτα εἰπεῖν· " Ὁ Ἔρωσ ἔρωσ ἔστιν οὐδενὸς ἢ τινός; " — Πάνυ μὲν οὖν ἔστιν.

— Τοῦτο μὲν τοίνυν, εἰπεῖν τὸν Σωκράτη, φύλαξον, 200 παρὰ σαυτῷ μεμνημένος ὅτου· τοσόνδε δὲ εἶπέ, πότερον ὁ Ἔρωσ, ἐκείνου οὐ ἔστιν ἔρωσ, ἐπιθυμεῖ αὐτοῦ, ἢ οὐ. — Πάνυ γε, φάναι. — Πότερον, ἔχων αὐτὸ οὐ ἐπιθυμεῖ τε καὶ ἐρᾷ, εἴτα ἐπιθυμεῖ τε καὶ ἐρᾷ, ἢ οὐκ ἔχων; — Οὐκ ἔχων, ὡς τὸ εἰκός γε, φάναι. — Σκόπει δὴ, εἰπεῖν τὸν Σωκράτη, ἀντὶ τοῦ εἰκότος εἰ ἀνάγκη οὕτως, τὸ ἐπιθυμεῖν οὐ ἔνδεές ἐστιν, ἢ μὴ ἐπιθυμεῖν ἔάν μὴ ἔνδεές ᾖ. Ἐμοὶ μὲν γὰρ θαυμαστικῶς δοκεῖ, ὃ Ἀγάθων, ὡς b ἀνάγκη εἶναι· σοὶ δὲ πῶς; — Κάμοι, φάναι, δοκεῖ. — Καλῶς λέγεις. Ἄρ' οὖν βούλοιστ' ἄν τις μέγας, ὦν μέγας, εἶναι; ἢ ἰσχυρός, ὦν ἰσχυρός; — Ἀδύνατον ἐκ τῶν ὁμολογημένων. — Οὐ γὰρ που ἔνδεής ἄν εἴη τούτων ὃ γε ὦν. — Ἀληθῆ λέγεις. — Εἰ γὰρ, καὶ ἰσχυρὸς ὦν, βούλοιστο ἰσχυρὸς εἶναι, φάναι τὸν Σωκράτη, καί, ταχύς ὦν, ταχύς,

d 6 ἦ: ἦ Usener || 7 υἱός: υἱέ. Y Schanz Burnet || 8 ἦ: ἦ Usener || 9 ὁμολογεῖσθαι: -γεῖν Stallbaum Schanz -γῆσαι Ald. || e 3 δέ: δαί T || ἀδελφός: ἀδ. Cobet Iahn Schanz Hug || τοῦτο: τοῦθ' Burnet || ἔστι alt.: -τιν T Schanz || 4 ἀδελφός: del. Badham || ἦ: ἦ T Usener || 5 ἀδελφῆς T<sup>2</sup> (η et ο): -ός T || 6 ἔστιν: -τι BY || 200 a 2 μεμνημένος: del. Badham || ὅτου: ὅπ. Madvig || 4 οὐ... 5 ἐρᾷ: addub. Vögelin || 5 εἴτα... ἐρᾷ: om. Y || 6 σκόπει: -εῖν W || δὴ T<sup>2</sup> (s. u.): om. T || 7 εἰκότος: -τῶς W || b 3 ἄρ': ἄρ' B ἄρ' T || 4 ὁμολογημένων: ὁμολογοῦμ. uulg. || 7 καί: om. W.

qui a bonne santé, d'être en bonne santé... Car peut-être se trouverait-il quelqu'un pour se figurer, en ce qui concerne ces qualités et toutes leurs analogues, que ceux qui en sont

c doués et qui les possèdent ont, en outre, envie des qualités que précisément ils possèdent. Ne nous laissons donc pas abuser<sup>1</sup> : c'est à ce but que tend mon langage. Oui bien sûr, Agathon, si tu réfléchis à ces qualités, tu penseras que posséder présentement chacune d'elles est une nécessité pour ceux qui les possèdent, qu'ils le veuillent ou non ; et cela précisément, qui pourrait le désirer ? Que quelqu'un vienne au contraire nous dire : « Moi qui suis en bonne santé, je n'en

« souhaite pas moins d'être en bonne santé ; moi qui suis

« riche, je n'en souhaite pas moins d'être riche ; et je désire

« les choses mêmes que je possède. » Nous lui répondrions :

d « Toi, bonhomme, tu as à toi richesse, santé, vigueur ;

« c'est pour la suite du temps que tu souhaites d'avoir

« encore ces choses à toi ; pour le moment présent, que tu

« le veuilles ou non tu les as ! Examine donc, quand tu

« dis : Je désire ce que j'ai, si ces mots ne veulent pas dire

« simplement ceci : Je tiens à voir les choses, qui sont pour

« l'instant présentes, être présentes encore dans le temps

« qui suivra ! » Refuserait-il d'en tomber d'accord ? ” Ce fut aussi, continuait Aristodème, l'opinion d'Agathon. Socrate reprit donc : “ Est-ce que ce n'est pas en cela, précisément, que consiste l'ardent amour de ce qui n'est pas encore à notre disposition, de ce qui ne nous est pas encore présent, savoir que, dans le temps qui suivra, ces qualités-là nous soient

e conservées et présentes<sup>2</sup> ? — Hé ! absolument, fit-il. — En résumé, dans ce cas comme dans tout autre où l'objet du désir, pour celui qui éprouve ce désir, est quelque chose qui n'est point à sa disposition et qui n'est pas présent, bref quelque chose qu'il ne possède pas, quelque chose qu'il n'est pas lui-même, quelque chose dont il est dépourvu, c'est de cette sorte d'objets qu'il a désir tout comme amour. — Hé ! absolument, dit Agathon.

1. Agathon a donné (b déb.) son assentiment au principe Mais cela ne suffit pas : pour bien s'entendre, il faut encore dissiper les équivoques que le langage peut créer : ainsi, de dire qu'on aime à posséder tel bien que l'on possède. Mais un tel désir ne porte réellement que sur l'avenir.

2. Rester ce qu'on est, garder ce qu'on a, c'est l'avenir, non le

καί, ὑγιῆς ὄν, ὑγιῆς... ἴσως γάρ ἂν τις ταῦτα οἰηθείη καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, τοὺς ὄντας τε τοιούτους καὶ ἔχοντας c  
 ταῦτα, τούτων ἄπερ ἔχουσι καὶ ἐπιθυμεῖν· ἴν' οὖν μὴ ἐξαπατηθῶμεν, τούτου ἕνεκα λέγω· τούτοις γάρ, ὦ Ἀγάθων, εἰ ἐννοεῖς, ἔχειν μὲν ἕκαστα τούτων ἐν τῷ παρόντι ἀνάγκη d  
 ἂ ἔχουσιν, ἐάντε βούλωνται ἐάντε μὴ· καὶ τούτου γε δήπου τίς ἂν ἐπιθυμήσειεν; Ἄλλ' ὅταν τις λέγῃ ὅτι· “ Ἐγώ, « ὑγιαίνων, βούλομαι καὶ ὑγιαίνειν, καὶ πλουτῶν, βούλομαι « καὶ πλουτεῖν, καὶ ἐπιθυμῶ αὐτῶν τούτων ἂ ἔχω ”, εἴπομεν ἂν αὐτῷ ὅτι· “ Σὺ, ὦ ἄνθρωπε, πλοῦτον « κεκτημένος καὶ ὑγίειαν καὶ ἰσχύν, βούλει καὶ εἰς τὸν d  
 « ἔπειτα χρόνον ταῦτα κεκτηθῆσαι, ἐπεὶ ἐν τῷ γε νῦν « παρόντι, εἴτε βούλει εἴτε μὴ, ἔχεις· σκόπει οὖν, ὅταν « τοῦτο λέγῃς ὅτι ἐπιθυμῶ τῶν παρόντων, εἰ ἄλλο τι λέγεις « ἢ τόδε, ὅτι βούλομαι τὰ νῦν παρόντα, καὶ εἰς τὸν ἔπειτα « χρόνον παρεῖναι. ” Ἄλλο τι ὁμολογοῖ ἂν; » Συμφάναι ἔφη τὸν Ἀγάθωνα. Εἰπεῖν δὴ τὸν Σωκράτη· « Οὐκοῦν τοιτό γ' ἐστὶν ἐκείνου ἔρῶν, δ οὐπω ἔτοιμον αὐτῷ ἐστὶν οὐδὲ ἔχει, τὸ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον ταῦτα εἶναι αὐτῷ σφζόμενα καὶ παρόντα; — Πάνυ γε, φάναι. — Καὶ οὗτος e  
 ἄρα, καὶ ἄλλος πᾶς δ ἐπιθυμῶν, τοῦ μὴ ἐτοίμου ἐπιθυμεῖ καὶ τοῦ μὴ παρόντος, καὶ δ μὴ ἔχει καὶ δ μὴ ἔστιν αὐτὸς καὶ οὐ ἐνδεής ἐστι, τοιαῦτ' ἄττα ἐστὶν ὧν ἡ ἐπιθυμία τε καὶ δ ἔρωσ ἐστίν. — Πάνυ γ', εἰπεῖν.

b 8 ταῦτα: ταυτὶ TW || c 3 τούτοις: -ους TW || 4 ἕκαστα: -τον uulg. || 5 καί: om. Y || 8 καὶ πλουτεῖν: πλουτεῖν TWY || ἐπιθυμῶ: -μῶν W || d 3 ἔχεις: -ης B || 4 εἰ: ἦ Y || 6 ὁμολογοῖ ἂν: ὁμολογοῖαν B -γοῖς ἂν B<sup>2</sup> (acc. pos. et s. u.) -γεῖς ἂν Y -γοῖ' ἂν Stephan. || 7 οὐκοῦν T<sup>2</sup>: οὐ. δὴ T (exp.) || 9 τὸ... e i παρόντα: del. Badham secl. Schanz τὸ βούλεσθαι conii. Richards β. post σφζόμενα Corsssen || τὸ: τὰ B τὸ τοῦ conii. Usener || ταῦτα: τοιαῦτα conii. Liebhold || e i καὶ παρόντα: μοι π. B secl. Iahn Schanz Hug τὰ νῦν π. Y uulg. secl. Hermann τὰ μὴ π. Sauppe μὴ π. Rettig οἱ π. conii. Vögelin ἦτοι π. conii. Usener καὶ ἀεὶ π. Bury || 2 ἄρα: ᾶ. Y || ἄλλος: ὁ ἄλ. T || 3 ἔχει: -ῆ BTW || 4 ἄττα: ᾶτ. BTY (ut uid.) || τε: om. W || 5 ἐστίν.: -τί WY interrog. signum postpon. edd. pleriq.

— Poursuivons donc, reprit Socrate, et dans ce qui a été dit récapitulons les points d'accord : premièrement n'est-ce pas en relation à tels ou tels objets qu'existe l'amour, et secondement en relation aux objets dont il est actuellement

**201** dépourvu ? — Oui, répondit-il. — Et là-dessus rappelle-toi maintenant à quels objets tu as dit dans ton discours que l'Amour est relatif<sup>1</sup>. Mais, si tu veux bien, c'est moi qui te le rappellerai. Voici en effet, je crois, à peu près comment tu t'es exprimé : « Les dieux ont vu se régler leurs démêlés « par la vertu de l'amour des belles choses, attendu que des « laides il ne saurait y avoir amour. » N'est-ce pas à peu près ainsi que tu parlais ? — Ce sont en effet mes paroles, dit Agathon. — Et ta réponse, mon camarade, repartit Socrate, est, ma foi, juste ce qu'il faut<sup>2</sup> ; c'est-à-dire, que s'il en est bien ainsi, l'Amour devra n'être amour que de la beauté, et non de la laideur ? » Il en convint. « L'accord ne s'est-il pas fait sur ce point, que ce dont l'Amour est

**b** dépourvu et qu'il ne possède pas, c'est de cela qu'il est amoureux ? — Oui, fit-il. — C'est donc que l'Amour est dépourvu de la beauté et ne la possède pas. — Forcément, dit-il. — Mais quoi ? Ce qui est dépourvu de beauté et n'a en aucune façon de beauté à soi, est-ce que, toi, tu l'appelles beau ? — Non, bien sûr ! — Es-tu toujours, après cela, de l'avis que l'Amour est beau, si c'est ainsi que sont les choses ? » Alors Agathon : « Il est fort possible, dit-il, que je n'aie rien entendu, Socrate, à ce dont je parlais à ce moment-là<sup>3</sup> ! — N'empêche, Agathon, que ton langage fut

**c** bien beau ! répliqua Socrate. Mais j'ai encore une petite question à te poser : les choses bonnes ne sont-elles pas en outre belles, à ton sens ? — Oui, à mon sens. — Si donc l'Amour est dépourvu de ce qui est beau, il devra être parcellément dépourvu de ce qui est bon. — Moi, Socrate, repartit Agathon, je ne serais pas de taille à soutenir contre toi une controverse : n'insistons pas, et qu'il en soit comme tu dis<sup>4</sup> ! — Vraiment non ! c'est, dit Socrate, contre la

présent. Donc ce qu'on souhaite, c'est que le présent se continue dans le futur. Il n'y a pas lieu de contester le texte.

1. Voir 197 b et sur ceci, avec la suite, Notice p. LXXV sq.

2. Juste ce qu'il faut pour faire apparaître la contradiction.

3. Pris au piège, Agathon allègue une méprise passagère.

4. La mauvaise humeur d'Agathon éclate, comme celle de Cal-

— Ἴθι δὴ, φάναι τὸν Σωκράτη, ἀνομολογησώμεθα τὰ εἰρημένα. Ἄλλο τι ἔστιν ὁ Ἔρωσ, πρῶτον μὲν τινῶν, ἔπειτα τούτων ὧν ἂν ἔνδεια παρῆ αὐτῷ; — Ναί, φάναι. — 201  
Ἐπὶ δὴ τούτοις ἀναμνήσθητι τίνων ἔφησθα ἐν τῷ λόγῳ εἶναι τὸν Ἔρωτα. Εἰ δὲ βούλει, ἐγὼ σε ἀναμνήσω· οἶμαι γὰρ σε οὕτωςί πως εἰπεῖν, ὅτι τοῖς θεοῖς κατεσκευάσθη τὰ πράγματα δι' ἔρωτα καλῶν, αἰσχροῶν γὰρ οὐκ εἶη ἔρωσ· οὐχ οὕτωςί πως ἔλεγες; — Εἶπον γάρ, φάναι τὸν Ἀγάθωνα. — Καὶ ἐπιεικῶς γε λέγεις, ὦ ἑταῖρε, φάναι τὸν Σωκράτη, καί, εἰ τοῦτο οὕτως ἔχει, ἄλλο τι ὁ Ἔρωσ κάλλους ἂν εἶη ἔρωσ, αἰσχούς δὲ οὐ; » Ὡμολόγει. « Οὐκοῦν ὁμολόγηται, οὐ ἔνδεής ἐστι καὶ μὴ ἔχει, τούτου ἔραν; — Ναί, εἰπεῖν. b  
— Ἐνδεής ἄρ' ἐστὶ καὶ οὐκ ἔχει ὁ Ἔρωσ κάλλος. — Ἀνάγκη, φάναι. — Τί δέ; τὸ ἐνδεές κάλλους καὶ μηδαμῆ κεκτημένον κάλλος ἄρα λέγεις σὺ καλὸν εἶναι; — Οὐ δῆτα. — Ἔτι οὖν ὁμολογεῖς Ἔρωτα καλὸν εἶναι, εἰ ταῦτα οὕτως ἔχει; » Καὶ τὸν Ἀγάθωνα εἰπεῖν· « Κινδυνεύω, ὦ Σώκρατες, οὐδὲν εἰδέναι ὧν τότε εἶπον. — Καὶ μὴν καλῶς γε εἶπες, φάναι, ὦ Ἀγάθων. Ἀλλὰ σμικρὸν ἔτι εἰπέ· c  
τὰγαθὰ οὐ καὶ καλὰ δοκεῖ σοι εἶναι; — Ἔμοιγε. — Εἰ ἄρα ὁ Ἔρωσ τῶν καλῶν ἐνδεής ἐστι, τὰ δὲ ἀγαθὰ καλὰ, κἂν τῶν ἀγαθῶν ἐνδεής εἶη. — Ἐγὼ, φάναι, ὦ Σώκρατες, σοὶ οὐκ ἂν δυναίμην ἀντιλέγειν· ἄλλ' οὕτως ἐχέτω ὧς σὺ λέγεις. — Οὐ μὲν οὖν τῆ ἀληθείᾳ, φάναι, ὦ φιλούμενε

e 6 ἀνομολογησώμεθα: -σώμεθα W || 7 τι: τί TW || ἔστιν W<sup>2</sup> (v add.): -τι W || τινῶν: τίνων T || 201 a 1 παρῆ: -ην Oxy. || 2 ἐπὶ: ex επει Oxy. || 5 ἔρωτα (et Oxy.<sup>2</sup>): -τος Oxy. || ἔρωσ (et Oxy.): ὁ ἔ. W || 7 γε λέγεις (et Oxy. -ε\*ς): γ' ἔλεγες Bury || 8 τι ὁ (et Oxy.): τι ἢ ὁ Y Oxy.<sup>2</sup> (η s. u.) || 9 ἔρωσ (et Oxy.<sup>2</sup>): ὁ ἔ. Oxy. || αἰσχούς: αἰσχ/οου; Oxy. || δέ: δ' T Schanz || b 1 ἔγει: (et Oxy. ut ex lac. spatio uid.): -η BTW || τούτου (et Oxy.<sup>2</sup> του s. u.): του Oxy. || ἔραν (et Oxy.): -ᾶ W || 3 δέ (et Oxy.): δαί T || 4 ἄρα: ᾶ. BT || οὐ δῆτα... 5 καλὸν εἶναι: om. Y || 6 κινδυνεύω ὧ Σώκρατες: ω Σ. κ. Oxy. || c 1 εἶπες: ειπας Oxy. || 2 τὰγαθὰ: τα αγ. Oxy. || 3 ἐστι: -τιν T Oxy. Schanz || 6 οὖν Y<sup>2</sup> (extra u.): om. Y || φιλούμενε: φιλε Oxy.

vérité, Agathon, mon doux ami, que tu n'es pas de taille à soutenir la controverse. Car, contre Socrate au moins, ce n'est pas du tout difficile !

- d *Socrate raconte son entretien avec Diotime.* « Aussi bien, toi, je vais maintenant te laisser la paix ! Écoutez plutôt le discours que, concernant l'Amour, j'ouïs un beau jour d'une femme de Mantinée, nommée Diotime<sup>1</sup>, laquelle sur ce chapitre était savante comme aussi sur une foule d'autres... C'est ainsi que, grâce à un sacrifice offert, une fois, par les Athéniens avant la peste<sup>2</sup>, elle fit reculer de dix ans l'éclosion de l'épidémie, et c'est elle justement qui m'a instruit aussi des choses de l'Amour !... Le discours, donc, que me tint la femme en question, je m'en vais essayer de vous le rapporter, en partant de ce dont nous sommes convenus, Agathon et moi, et, bien que livré à mes propres moyens, du mieux que je pourrai. On doit, c'est toi-même, Agathon, qui as donné cette indication, expliquer d'abord ce qu'est l'Amour lui-même, sa nature et ses attributs, et ensuite ses œuvres. Aussi le plus facile pour moi, c'est, à mon avis, de suivre dans mon exposé la marche même de l'Étrangère quand elle me faisait subir ses interrogatoires<sup>3</sup>. A peu de chose près, en effet, mon langage avec elle était une fidèle réplique de celui qu'avec moi tenait Agathon tout à l'heure : que l'Amour doit être un grand dieu et s'attacher à ce qui est beau ; et elle me réfutait précisément par ces raisons mêmes qui m'ont servi à l'égard d'Agathon : que, à s'en rapporter à mon propre langage, il devait n'être ni beau, ni bon. « Que dis-tu ? objectais-je à Diotime : l'Amour est-il donc laid et mauvais ? — Pas de blasphème ! s'écriait-elle alors ; ou te figures-tu, par hasard, que ce qui ne serait pas beau doive être nécessairement laid ? — Bien sûr !
- e — Est-ce que, de même, ce qui n'est pas savant est igno-

liclès, *Gorg.* 505 c. La réponse de Socrate rappelle *Phédon* 91 b c.

1. Sur le personnage, voir Notice, p. xxii-xxvii.

2. C'est la fameuse peste de 430, qui emporta Périclès (429).

3. Socrate doute d'être capable d'exposer en un discours suivi la conception de Diotime, et en se tenant au plan d'Agathon. Aussi préfère-t-il, fidèle à la méthode dialectique, reconstituer leur *entretien*.

Ἄγαθων, δύνασαι ἀντιλέγειν, ἐπεὶ Σωκράτει γε οὐδὲν χαλεπόν.

« Καὶ σὲ μὲν γε ἤδη ἐάσω. Τὸν δὲ λόγον τὸν περὶ τοῦ d Ἐρωτος, ὃν ποτ' ἤκουσα γυναικὸς Μαντινικῆς, Διοτίμας, ἣ ταυτά τε σοφὴ ἦν καὶ ἄλλα πολλά, καὶ Ἀθηναίοις ποτὲ θυσαμένοις πρὸ τοῦ λοιμοῦ δέκα ἔτη ἀναβολὴν ἐποίησε τῆς νόσου· ἦ δὴ καὶ ἐμὲ τὰ ἐρωτικά ἐδίδαξεν... ὃν οὖν ἐκείνη ἔλεγε λόγον, πειράσομαι ὑμῖν διελθεῖν, ἐκ τῶν ὁμολογημένων ἐμοὶ καὶ Ἀγάθωνι, αὐτὸς ἐπ' ἐμαυτοῦ ὅπως ἂν δύνωμαι. Δεῖ δὴ, ὦ Ἀγάθων, ὥσπερ σὺ διηγῆσω, διελθεῖν αὐτὸν πρῶτον τίς ἐστὶν ὁ Ἐρως καὶ ποιὸς τις, ἔπειτα τὰ ἔργα αὐτοῦ. Δοκεῖ οὖν μοι βῆστος εἶναι οὕτω διελθεῖν ὡς e ποτὲ με ἡ ξένη ἀνακρίνουσα διήει· σχεδὸν γάρ τι καὶ ἐγὼ πρὸς αὐτὴν ἕτερα τοιαῦτα ἔλεγον οἷάπερ νῦν πρὸς ἐμὲ Ἀγάθων, ὡς εἶη ὁ Ἐρως μέγας θεός, εἶη δὲ τῶν καλῶν ἤλεγχε δὴ με τούτοις τοῖς λόγοις οἷσπερ ἐγὼ τοῦτον, ὡς οὔτε καλὸς εἶη κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον οὔτε ἀγαθός. Καὶ ἐγὼ « Πῶς λέγεις, ἔφην, ὦ Διοτίμα; αἰσχροὺς ἄρα ὁ Ἐρως ἐστὶ καὶ κακός; » Καὶ ἦ· « Οὐκ εὐφημήσεις; ἔφη. Ἦ οἶσθι, ἂν μὴ καλὸν ἦ, ἀναγκαῖον αὐτὸ εἶναι αἰσχρόν; — Μάλιστα γέ. — Ἦ καὶ, ἂν μὴ σοφόν, ἀμαθές; Ἦ οὐκ 203

c 7 δύνασαι (et Oxy.): οὐ δ. Sauppe || d 2 Μαντινικῆς (et Oxy. Max. Tyr.): -τικῆς WY || Διοτίμας (et Oxy.<sup>2</sup> μ. s. u.): -τινας Oxy. || 3 ἦν: ex εἶναι; ? Oxy. || 4 θυσαμένοις (et Oxy.): -μένη Stephan. || δέκα ἔτη (et Stob.): δεκάτη Badham Schanz || ἐποίησε: -σεν T \*ποίησατο Oxy. || τῆς (et s. u. Oxy.<sup>2</sup>): om. Oxy. || 5 ἦ... ἐδίδαξεν: ἦ τις με ἐδίδαξε τὰ ἐρωτικά Hermias || ἐκείνη ἔλεγε λόγον: λ. εκ. ελεγεν Oxy. || 6 ὑμῖν: υμειν Oxy. || 7 ἐπ' corr. Paris. 1642 (et Oxy.): ἀπ' codd. || 8 δεῖ δὴ (et Oxy.): δεῖλη B || διηγῆσω (et Oxy.): δὴ ἦγ. Schanz ἦγ. Wilamowitz καθηγ. Hirschig Sauppe uel ὑφηγ. Sauppe διήρησαι Usener || 9 ποιός: οποιος Oxy. || e 1 οὖν (et Oxy.): om. Y || 2 ποτὲ με: ποτ' ἐμὲ uulg. || ἀνακρίνουσα: ανακρει. Oxy. || γάρ: δε Oxy. || 6 καὶ ἐγὼ: καίγω Oxy. || 7 πῶς λέγεις ἔφην: π. λ. ὕ π. εφ. λ. Oxy. || αἰσχροὺς (et Oxy.<sup>2</sup>; s. u.): αισσχρον Oxy. || ἄρα: ἄ. Y || 8 ἔφη ἦ (ἡ re uera Oxy.<sup>2</sup>): εφη Oxy. ἐ. ἦ Iahn || 9 ἂν: εαν Oxy. || 202 a 1 ἦ... ἦ: ἦ... ἦ T (... ἦ B) Iahn ἦ... ἦ WY || καὶ ἂν (et Oxy.): κ. ὅ ἂν Ast Schanz Hug κ. ὅτι: ἂν Stephan. ὅτι: ἂν Reynders ἂν οὐδ' ο Hommel.

rant ? Ou bien n'as-tu pas idée qu'entre science et ignorance il existe un intermédiaire ? — Et quel est-il ? — Porter des jugements droits et sans être à même d'en donner justification, ne sais-tu pas que cela n'est, ni savoir (car comment une chose qui ne se justifie pas pourrait-elle être science ?), ni ignorance (car ce qui par chance atteint le réel, comment serait-ce une ignorance ?). Or c'est bien, je suppose, quelque chose de ce genre, le jugement droit : un intermédiaire entre l'intellection et l'ignorance. — C'est la vérité, répondais-je.

**b** — Ainsi donc, ne veuille pas, à toute force, que ce qui n'est pas beau soit laid et, pas davantage, que ce qui n'est pas bon soit mauvais ! Or, c'est aussi le cas pour l'Amour : puisque, tu en conviens toi-même, il n'est pas bon, pas beau non plus, il n'y a pas davantage de motif pour te figurer qu'il doit être laid et mauvais, mais plutôt, me disait-elle, que c'est un intermédiaire entre l'un et l'autre.

— Et pourtant, répliquais-je, c'est bien quelque chose dont convient tout le monde<sup>2</sup>, que l'Amour est un grand dieu ! — Sont-ce, me disait-elle, les gens qui ne savent pas, ce tout le monde dont tu parles ? ou bien, en outre, ceux qui savent ? — Tous ensemble, sans aucun doute. » Elle se mit à rire : « Comment diable, Socrate, dit-elle, serait-il

**c** reconnu pour un grand dieu par ceux qui assurent que ce n'est même pas un dieu ! — Qui sont ces gens-là ? m'écriai-je. — En voici un, dit-elle : c'est toi ; et une autre : c'est moi ! » Là-dessus je répliquai : « Que signifie, dis-je, ce langage ? — C'est bien simple, répond-elle. Dis-moi, n'assures-tu pas que tous les dieux sont beaux et heureux ? ou bien aurais-tu l'audace de refuser la beauté comme le bonheur à tel d'entre eux ? — Par Zeus ! dis-je, non, ce n'est pas mon cas ! — Mais en vérité ceux que tu appelles heureux, est-ce que ce ne sont pas ceux qui ont à soi les choses bonnes et les choses belles ? — Hé ! absolument. — Il n'en est pas moins vrai

De la sorte il pourra continuer la discussion commencée, mais en se substituant à Agathon et Diotime à lui-même.

1. Entre les extrêmes, science et ignorance, est l'opinion (*doxa*. *Rép.* V 476 e *ad fin.*) Un jugement fondé en raison est science, mais il peut, sans cela, être *vrai* ou *droit* : mener au but sans qu'on *sache* le chemin, par bonne fortune ou grâce divine (*Ménon* 97 a b, 98 a, 100 a ; *Rép.* VI 506 c ; *Théét.* 201 bc).

2. Pas plus qu'aux illusions du langage (cf. p. 49, 1), on ne doit

ἤσθησαι ὅτι ἔστιν τι μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας; — Τί τοῦτο; — Τὸ ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι, οὐκ οἶσθ', ἔφη, ὅτι οὔτε ἐπίστασθαι ἔστιν (ἄλογον γὰρ πρᾶγμα πῶς ἂν εἴη ἐπιστήμη), οὔτε ἀμαθία (τὸ γὰρ τοῦ ὄντος τυγχάνον πῶς ἂν εἴη ἀμαθία); ἔστι δὲ δήπου τοιοῦτον ἢ ὀρθὴ δόξα, μεταξὺ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας. — Ἀληθῆ, ἦν δ' ἐγώ, λέγεις. — Μὴ τοίνυν ἀνάγκαζε δ μὴ καλὸν ἔστιν αἰσχρὸν εἶναι, μηδὲ δ μὴ ἀγαθόν, κακόν. Οὕτω **b** δὲ καὶ τὸν Ἔρωτα, ἐπειδὴ αὐτὸς ὁμολογεῖς μὴ εἶναι ἀγαθὸν μηδὲ καλόν, μηδὲν τι μᾶλλον οἴου δεῖν αὐτὸν αἰσχρὸν καὶ κακὸν εἶναι, ἀλλὰ τι μεταξὺ, ἔφη, τούτοιιν.

— Καὶ μὴν, ἦν δ' ἐγώ, ὁμολογεῖται γε παρὰ πάντων μέγας θεὸς εἶναι. — Τῶν μὴ εἰδόντων, ἔφη, πάντων λέγεις, ἢ καὶ τῶν εἰδόντων; — Ξυμπάντων μὲν οὖν. » Καὶ ἦ γέλασασα· « Καὶ πῶς ἂν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ὁμολογοῖτο μέγας θεὸς εἶναι παρὰ τούτων, οἳ φασιν αὐτὸν οὐδὲ θεὸν **c** εἶναι; — Τίνες οὗτοι; ἦν δ' ἐγώ. — Εἷς μὲν, ἔφη, σύ, μία δ' ἐγώ. » Καὶ ἐῖπον· « Πῶς τοῦτο, ἔφην, λέγεις; » Καὶ ἦ· « Ῥαδίως, ἔφη. Λέγε γάρ μοι· οὐ πάντας θεοὺς φῆς εὐδαίμονας εἶναι καὶ καλοὺς; ἢ τολμήσαις ἂν τινα μὴ φάναι καλὸν τε καὶ εὐδαίμονα θεῶν εἶναι; — Μὰ Δι' οὐκ ἔγωγ', ἔφην. — Εὐδαίμονας δὲ δὴ λέγεις οὐ τοὺς τάγαθὰ καὶ τὰ καλὰ κεκτημένους; — Πάνυ γε. — Ἀλλὰ **d**

a 2 ἔστιν (et Oxy.): -τι TWY || 3 τὸ (et Oxy.): τὰ W || ὀρθὰ δοξάζειν (et Oxy.): -ῶς δ. Y ὀρθοδοξάζειν B || καί: om. Oxy. del. Stallbaum (coni.) Badham Schanz || 4 οἶσθ': -θα Oxy. || 6 ἔστι (et Oxy.): -τιν T Schanz || 7 τοιοῦτον: -το Oxy. τι τ. uel τ. ὄν Rückert τ. τι Hirschig || ἢ ὀρθὴ δόξα (et Oxy.): del. Badham || δόξα: -ξαι W || **b** 1 μηδὲ: μηδὲ Oxy. || 4 ἔφη τούτοιιν: τ. ε. Oxy. || 5 γε (et Oxy.): μοι W || 7 ξυμπάντων (et Oxy.): συμπ. Burnet || **c** 2 εἷς (et Oxy.<sup>2</sup> s. u.): εἰ Oxy. || 3 καὶ ἐγώ: καί ἐγώ TW καί ἐγώ Oxy. || ἔφην: om. Oxy. || 5 καὶ καλοὺς (et Oxy.): del. Badham secl. Schanz Hug || 6 καλὸν τε καὶ (et Oxy.): ead. iid. || θεῶν (et Oxy.): -όν W<sup>2</sup> (o s. u.) Y || 7 ἔγωγ' (et Oxy.): -γε W ἐγώ Y || δὲ δὴ (et Oxy.): om. Stob. || τοὺς (et Oxy. Stob.): τοὺς ἀγαθοὺς καὶ W || **d** 1 τάγαθὰ (et Oxy.): ἀγ. Stob.<sup>n</sup> || τὰ (et Oxy.): om. TW Stob. del. Schanz Hug.

d que, précisément en ce qui concerne l'Amour, tu as accordé que c'est d'être dépourvu des choses bonnes et belles qui lui donne envie de ces choses même, dont il est dépourvu. — En effet je l'ai accordé. — Comment donc alors pourrait-il être dieu, celui qui justement n'a point dans son lot les choses belles et bonnes? — En aucune façon; au moins est-ce vraisemblable! — Ainsi, tu le vois, toi-même, dit-elle, tu ne comptes pas l'Amour pour un dieu. — Que pourra bien dès lors être l'Amour? répartit-je: un mortel? — Pas le moins du monde! — Mais quoi, enfin? — Comme dans les cas précédents, un intermédiaire, dit-elle, entre le mortel et l'immortel. — Qu'est-ce qu'il serait alors, Diotime? — Un

e *un démon.* grand démon<sup>1</sup>, Socrate. Et en effet tout ce qui est démonique est intermédiaire entre le dieu et le mortel. — Quel en est, demandai-je, le rôle? — C'est de traduire et de transmettre aux dieux ce qui vient des hommes et, aux hommes, ce qui vient des dieux: les prières et sacrifices de ceux-là, les ordonnances de ceux-ci et la rétribution des sacrifices<sup>2</sup>; et d'autre part, puisqu'il est à mi-distance des uns et des autres, de combler le vide: il est ainsi le lien qui unit le Tout à lui-même<sup>3</sup>. La vertu de ce qui est démonique est de donner l'essor, aussi bien à la divination tout entière qu'à l'art des prêtres pour ce qui concerne sacrifices et initiations, tout comme incantations, vaticination en général et magie<sup>4</sup>. Le dieu, il est vrai,

se laisser prendre à celles d'une fausse universalité: les propositions alléguées le sont-elles, même par ceux qui savent vraiment ce dont il s'agit (distinction analogue 194 b c, 199 a)? Après avoir accordé qu'aimer, c'est manquer de ce qu'on aime (cf. 200 a-e, 201 c d), peut-on encore faire de l'Amour un être divin? La contradiction est évidente. Ce procédé de réfutation est très bien analysé *Rép.* VI 487 b c, *Soph.* 230 b.

1. Sur ces Démons ou Génies, voir Notice, p. LXXVII sq.

2. Peut-être l'idée de *récompense* suffirait-elle ici. Ce qui, pour Platon, vicie sacrifice ou prière, c'est d'y voir un commerce, ou un moyen d'acheter la complicité des dieux (*Euthyphr.* 14 e, *Rép.* II 364 b c, *Lois* IV 716 c-717 b, X 906 c-907 a). Cf. 220 d, la prière de Socrate au Solcil.

3. Sans cet intermédiaire, il y aurait un vide entre les deux domaines: le Tout serait sans unité et divisé d'avec lui-même.

4. C'est un ensemble solidaire: divination par interprétation de

μήν Ἐρωτά γε ὠμολόγηκας, δι' ἔνδειαν τῶν ἀγαθῶν καὶ καλῶν, ἐπιθυμεῖν αὐτῶν τούτων δὴν ἐνδεής ἐστιν. — Ὁμολόγηκα γάρ. — Πῶς ἂν οὖν θεὸς εἴη, ὃ γε τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἄμοιρος; — Οὐδαμῶς, ὡς γ' ἔοικεν. — Ὅρθος οὖν, ἔφη, ὅτι καὶ σὺ Ἐρωτα οὐ θεὸν νομίζεις. — Τί οὖν ἂν, ἔφη, εἴη ὁ Ἐρωτός; — Ἦκιστά γε. — Ἀλλὰ τί μήν; — Ὡσπερ τὰ πρότερα, ἔφη, μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου. — Τί οὖν, δὲ Διοτίμα; — Δαίμων μέγας, δὲ Σώκρατες· καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξὺ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ. — Τίνα, ἦν δ' ἐγώ, δύναμιν ἔχον; — Ἐρμηνεῖον καὶ διαπορθμεῖον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν, ἐν μέσῳ δὲ ὄν ἀμφοτέρων, συμπληροῖ ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ ξυνδεδέσθαι. Διὰ τούτου, καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ, καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τὰς τελετὰς καὶ τὰς ἐπιφθὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ

203

d 2 τῶν ἀγαθῶν καὶ καλῶν (et Oxy.): τ. κ. καὶ τ. ἀγ. Stob. || 4 ἂν (et Oxy. Stob.): δ' ἂν TW δ' ἂν Bury || γε τῶν (et Oxy. Stob.): γε γ' ὦν B (γ' exp. ut uid.) γε ὦν Y || 5 ὡς γ' (et Oxy. ως γε): γ' ὡς W ὡστ' uel ὡς Stob. || 6 τί οὖν ... 7 Ἐρωτός; θνητός; : τί οὖν; ἔφη, εἴη ἂν ὁ Ἐ. θνητός; conl. Stephan. || 7 εἴη ὁ Ἐρωτός (et Oxy.): ὁ Ἐ. εἴη Stob. || 8 πρότερα, ἔφη (et Oxy.): π. ἔφη, BY Stob. Usener Schanz Hug Bury || θ ι τε (et Oxy.): om. W Stob. || 2 τίνα (et Oxy. Stob.): τ. δ' Gaisfordi Stob. || 3 διαπορθμεῖον : διαπρο. Oxy. || θεοῖς (et Oxy.): θ. τε Stob. || 5 τῶν θυσιῶν (et Oxy.): θυσιῶν Stob.<sup>n</sup> om. Pollux Schanz secl. Iahn Hug Bury || ἐν μέσῳ (et Stob.): ἐμμέσῳ W Oxy. || 6 δὲ ὄν (et Oxy.): δ' ὄν Stob. δὴ ὄν Peipers δέον Vermehren (cf. Proclus in *I Alc.* I 64 l. 14 Cr. πληρῶν ἀπὸ τοῦ κρείττονος τὸ καταδέεσθαι) || ἀμφοτέρων συμπληροῖ ὥστε τὸ πᾶν (et Oxy. Stob.): ἀμ. τὰ ὅλα σ. ὦ. τὸ π. Reynders ἀμ. ἀμφοτέρους σ. ὦ. τὸ π. Badham ἀμ. σ. τὸ πᾶν ὥστε Orelli τὰ ἀμ. σ. ὦ. τὸ π. Bergk || αὐτῷ (et Oxy.): non om. Stob. || 7 αὐτῷ B<sup>2</sup>: αὐτῷ B αὐ. B<sup>2</sup> (almanu) TY Stob. del. Orelli || ξυνδεδέσθαι (et Oxy.): συνδ. Stob. Burnet || 8 ἱερέων (et Oxy.): ῥῶν Stob. || τὰς alt. (et Oxy. Stob.): om. TW Burnet || 203 a ι καὶ τὰς ... 2 γοητεῖαν : secl. Hug || καὶ τὴν ... γοητεῖαν : secl. Vögelin || μαντείαν (et Oxy. Stob. [forsan legit Porphyg. *De abstin.* II 38]): μαγγανείαν Geel Iahn Schanz Bury μαγείαν Badham.

ne se mêle pas à l'homme ; et pourtant, la nature démonique rend possible aux dieux d'avoir, en général, commerce avec les hommes et de les entretenir, pendant la veille comme dans le sommeil<sup>1</sup>. Et celui qui est savant en ces matières est un homme démonique, tandis que celui qui est savant en toute autre, qu'elle se rapporte à des arts ou à des métiers, n'est qu'un ouvrier<sup>2</sup> ! De ces démons il y a, cela va de soi, grand nombre et extrême variété. Or, il en existe aussi un parmi eux, qui est l'Amour.

*Le mythe  
de sa naissance.*

— De quel père, demandai-je, est-il né, et de quelle mère ? — C'est bien long à raconter, répondit-elle ; je te le dirai

- b pourtant. Sache donc que le jour où naquit Aphrodite<sup>3</sup> les dieux banquetaient, et parmi eux était le fils d'Invention, Expédient. Or, quand ils eurent fini de diner, arriva Pauvreté, dans l'intention de mendier, car on avait fait grande chère, et elle se tenait contre la porte. Sur ces entrefaites, Expédient, qui s'était enivré de nectar (car le vin n'existait pas encore), pénétra dans le jardin de Zeus, et, appesanti par l'ivresse, il s'y endormit. Et voilà que Pauvreté, songeant que rien jamais n'est expédient pour elle, médite de se faire faire un enfant par Expédient lui-même. Elle s'étend donc
- c auprès de lui, et c'est ainsi qu'elle devint grosse d'Amour<sup>4</sup>. Voilà aussi la raison pour laquelle Amour est le suivant

signes, et prophétisme ; rites sacrificiels, et initiation aux mystères (ou, simplement, *cérémonies du culte*) ; incantations propres à guérir les maux de l'âme, du corps ou de la nature, et sorcellerie. Tout cela s'unit par exemple chez Empédocle : prophète, guérisseur, thaumaturge. A toutes ces pratiques Platon donne une valeur mi-réelle, mi-symbolique (cf. p. 38, 1 et *infra* 203 d s. fin.).

1. Pendant la veille : ainsi le *Démon* de Socrate ; dans le sommeil les avertissements des songes (cf. *Criton* 41 a b, *Phédon* 60 e sq.).

2. Comme nous opposons génie et talent. Cf. 219 c début.

3. Il s'agit, semble-t-il, du jour même de la naissance (cf. c). Platon choisit donc la tradition homérique (Notice p. XLIII, n. 1) : son Aphrodite est celle que Pausanias appelait Pandémienne, Populaire. Peut-être veut-il marquer ainsi que le genre de sublimité auquel prétend l'amour dont il parle n'est pas le plus haut possible.

4. Le symbole contenu dans ce mythe a été diversement interprété par Plutarque ; par Plotin et par d'autres Néoplatoniciens ; par les

γοητείαν. Θεὸς δὲ ἀνθρώπων οὐ μίγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσα ἔστιν ἡ δμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ἐγρηγοροῖσι καὶ καθεύδουσι· καὶ ὁ μὲν περὶ τὰ τοιαῦτα σοφὸς δαιμόνιος ἀνὴρ, ὁ δὲ, ἄλλο τι σοφὸς ὢν, ἢ περὶ τέχνας ἢ χειρουργίας τινάς, βάνουσος. Οὗτοι δὲ οἱ δαίμονες πολλοὶ καὶ παντοδαποὶ εἰσιν· εἷς δὲ τούτων ἔστι καὶ ὁ Ἔρωσ.

— Πατὴρ δέ, ἦν δ' ἐγὼ, τίνας ἔστι καὶ μητρός; — Μακρότερον μὲν, ἔφη, διηγήσασθαι· ὄμως δέ σοι ἔρω. Ὅτε γάρ ἔγένετο ἡ Ἀφροδίτη, ἦστιόντο οἱ θεοί, οἳ τε ἄλλοι καὶ ὁ τῆς Μήτιδος υἱός, Πόρος. Ἐπειδὴ δὲ ἐδείπνησαν, προσαιτήσουσα οἶον δὴ εὐωχίας οὔσης, ἀφίκετο ἡ Πενία, καὶ ἦν περὶ τὰς θύρας. Ὁ οὖν Πόρος, μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος (οἶνος γὰρ οὔπω ἦν), εἰς τὸν τοῦ Διὸς κῆπον εἰσελθὼν, βεβαρημένος εὗδεν. Ἡ οὖν Πενία, ἐπιβουλεύουσα διὰ τὴν αὐτῆς ἀπορίαν παιδίον ποιήσασθαι ἐκ τοῦ Πόρου, κατακλίνεται τε παρ' αὐτῷ, καὶ ἐκύησε τὸν Ἔρωτα. Διὸ δὲ καὶ

a 2 γοητείαν: -τιαν Oxy. || μίγνυται: μείγ. Oxy. Burnet || 3 ἀνθρώπους: -ποις Stob.<sup>a</sup> τῶν ἀνθρώπων πρὸς θεοὺς [καὶ ἐγρηγορόντων καὶ καθευδόντων] Procl. in Parm. p. 663 Cousin lac. post α. indic. Iahn Hug α. καὶ πρὸς θεοὺς ἀνθρώποις coni. F. A. Wolf et scrips. Schanz Bury α. καὶ ἀνθρώποις πρὸς θεοὺς Heusde || 4 ἐγρηγοροῖσι: ἐγλη. Oxy. || 5 σοφὸς alt. (et Oxy.<sup>2</sup> s. u.): σοφρός Stob. || ὢν (et Oxy.): om. Stob. || ἢ περὶ τέχνας: om. Stob.<sup>a</sup> || 6 ἢ: ἢ περὶ Oxy. Stob. || βάνουσος: -σους Oxy. (β s. u.) || 7 καὶ (et Procl. in Alc. I p. 73 Cr.): τε καὶ Oxy. Stob. || ἔστι (et Oxy. ante ε. dist.): om. Stob. || 9 τίνας ἔστι καὶ μητρός T<sup>2</sup> (transp.): κ. μ. τ. ε. T Oxy. || b 2 Ἀφροδίτη: -θεῖτη Oxy. et sic ubiq. || ἦστιόντο W<sup>2</sup> (em.): ἦστ. B (ex em. sed quid fuerit ante plane incertum) εἰστ. B<sup>2</sup>T<sup>2</sup>W(?)Y Hermog. Orig. Eus. Iahn Rettig Schanz Hug Bury ιστ. Oxy. || οἱ θεοί (et Oxy. Orig. Eus.): om. Hermog. || ἄλλοι (et Oxy. Orig. Eus.): ἄ. δὴ Y (δὴ add. extra) ἄ. θεοί Hermog. || 3 υἱός (et Oxy. Orig. Hermog. Eus.): ὄος Schanz Burnet || 3 προσαιτήσουσα (et Oxy.): -τῆς οὔσα B -αἷτις οὔσα Orig. Eus.<sup>a</sup> (et προσαιτήσης) || 4 οἶον (et Oxy. Orig.): -α Eus. || 6 εἰσελθὼν (et Plotin. III 5, 8 1.2): εἷς. Oxy. || 7 εὗδεν (et Oxy. Orig. Eus.): ἦϋ. BY Schanz Burnet || 8 αὐτῆς: αὐ. TY Eus.<sup>a</sup> || παιδίον ποιήσασθαι (et Oxy. Eus.): παιδοποιή. Naber Iahn || κατακλίνεται: κατακλει. Oxy. || c 1 δὴ καὶ (et Oxy.): δὴ W.

d'Aphrodite et son servent : parce qu'il a été engendré pendant la fête de naissance de celle-ci, et qu'en même temps l'objet dont il est par nature épris, c'est la beauté <sup>1</sup>, et qu'Aphrodite est belle.

« Donc, en tant qu'il est fils d'Expédient et de Pauvreté, voici la condition où se trouve Amour. Premièrement, il est toujours pauvre; et il s'en manque de beaucoup qu'il soit délicat aussi bien que beau, tel que se le figure le d vulgaire; tout au contraire il est rude, malpropre, va-nu-pieds, sans gîte, couchant toujours par terre et sur la dure, dormant à la belle étoile sur le pas des portes ou dans les chemins <sup>2</sup>: c'est qu'il a la nature de sa mère, et qu'il partage à jamais la vie de l'indigence. Mais, comme en revanche il tient de son père, il est à l'affût de tout ce qui est beau et bon; car il est viril, il va de l'avant, tendu de toutes ses forces, chasseur hors ligne, sans cesse en train de tramer quelque ruse, passionné d'inventions et fertile en expédients; employant à philosopher toute sa vie; incomparable sorcier, e magicien, sophiste. J'ajoute que sa nature n'est ni d'un immortel, ni d'un mortel. Mais tantôt, dans la même journée, il est en pleine fleur et bien vivant, tantôt il se meurt; puis il revit de nouveau, quand réussissent ses expédients <sup>3</sup> grâce au naturel de son père. Sans cesse pourtant s'écoule

Chrétiens qui, dans le Jardin de Zeus et les deux personnages, ont reconnu le Paradis, Adam et le Serpent. Aux noms grecs *Poros*, *Pénia*, *Métis* j'ai cru devoir, comme pour *Éros*, substituer des équivalents français: autrement on laisse complètement perdre quantité de jeux de pensée, fondés sur l'acception commune qu'ont en grec ces noms propres du Mythe; ainsi, par rapport à *Expédient* personifié, un *expédient*, une circonstance *expédiente*. Sur tout ceci, cf. Notice p. LXXVIII sq. et p. xc v.

1. Cf. 201 a b, e, 202 d et *infra* 204 b, d. La formule sera corrigée et complétée 206 b sqq. (cf. Notice p. LXXXIII sq.).

2. Cet aspect de l'Amour offre une curieuse ressemblance, soit avec le portrait que dans les *Nuées* Aristophane fait de Socrate et de ses élèves, soit avec l'image que les Cyniques postérieurs, un Diogène par exemple, ont prétendu donner du Philosophe. Si donc, de sa nature, l'Amour est philosophe (204 b), voilà au moins ses dehors.

3. Avec le texte traditionnel les mots *quand réussissent ses expédients* viennent après *bien vivant*. Mais, tandis que là ils alourdissent l'expression en affaiblissant l'antithèse, ils semblent au contraire bien

της Ἀφροδίτης ἀκόλουθος καὶ θεραπίων γέγονεν ὁ Ἔρωσ, γεννηθεὶς ἐν τοῖς ἐκείνης γενεθλίοις καὶ ἅμα φύσει ἐραστής ὧν περὶ τὸ καλόν, καὶ τῆς Ἀφροδίτης καλῆς οὔσης.

α Ἄτε οὖν Πόρου καὶ Πενίας υἱὸς ὧν, ὁ Ἔρωσ ἐν τοιαύτῃ τύχῃ καθέστηκεν. Πρῶτον μὲν πένης ἀεὶ ἔστιν, καὶ πολλοῦ δεῖ ἀπαλός τε καὶ καλός, οἷον οἱ πολλοὶ οἴονται· ἀλλὰ σκληρὸς καὶ αὐχμηρὸς καὶ ἀνυπόδητος καὶ ἄοικος, d χαμαιπετῆς ἀεὶ ὧν καὶ ἄστρωτος, ἐπὶ θύραις καὶ ἐν ὀδοῖς ὑπαίθριος κοιμώμενος, τὴν τῆς μητρὸς φύσιν ἔχων, ἀεὶ ἐνδεία ξύνοικος. Κατὰ δὲ αὐτὸν τὸν πατέρα, ἐπίβουλος ἔστι τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς, ἀνδρεῖος ὧν καὶ ἴτης καὶ σύντονος, θηρευτῆς δεινός, ἀεὶ τινὰς πλέκων μηχανάς, καὶ φρονήσεως ἐπιθυμητῆς καὶ πόριμος, φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου, δεινὸς γόης καὶ φαρμακεύς καὶ σοφιστής. Καὶ οὔτε ὡς ἀθάνατος πέφυκεν οὔτε ὡς θνητός· ἀλλὰ e τοτὲ μὲν τῆς αὐτῆς ἡμέρας θάλλει τε καὶ ζῆ, τοτὲ δὲ ἀποθνήσκει, πάλιν δὲ ἀναβιώσκειται ὅταν εὐπορήσῃ διὰ

c 2 Ἀφροδίτης: Αφρ. καλῆς... Πορου ex 4 sq. iterat Oxy. || καὶ (et Oxy.): om. Orig. || γέγονεν (et Oxy.): εἶδετο Orig.<sup>n</sup> || 3 ἐκείνης (et Oxy.): -ων Orig. || ἐραστής (et Oxy.): del. Badham || 4 καὶ (et Oxy.): ὡς conl. Bury || καὶ... οὔσης: del. Badham || 5 υἱός (et Oxy. Orig.): υἱός Schanz Burnet || 6 καθέστηκεν (et Oxy.): -κε WY Orig. || πένης B<sup>2</sup> (em.) (et Oxy. Orig.): πενίης B || ἀεὶ Oxy.: αἰ. codd. || ἔστιν (et Oxy.): -τι BWY Orig. Burnet || 7 δεῖ (et Oxy. Orig.): δῆ W δεῖ εἶναι Badham || d 1 σκληρός: σκη. W || ἄοικος (et Oxy. Plotin. [*ibid.* 5 l. 20] Orig.): forsā οἴκος leg. Themist. Or. 13 163 c (οἴκησις Usen. pro πτήσις libri) || 2 ἀεὶ: αἰ. codd. Oxy. || 3 ὑπαίθριος (et Oxy. Orig.): -θρίους T || τὴν: ἔστι μὲν οὖν τὴν conl. Sommer || et 6 ἀεὶ (et Oxy.): αἰ. codd. || 4 ξύνοικος (et Orig.): σύν. Oxy. Burnet || 5 τοῖς alt. (et Orig.): om. Oxy. || 6 δεινός (et Oxy. Orig.): om. Paris. 1810 Themist. 162 d del. Kreyenbühl || τινὰς πλέκων (et Oxy.): προσπλέκ. (τ. om.) Orig.. δεινώς πλ. Themist. *ibid.*, 162 d || μηχανάς: μηχανα s. u. νας in ras. Oxy.<sup>2</sup> sed postea βας ex [αμοι]βάς? Oxy. || 7 πόριμος φιλοσοφῶν (et Oxy.<sup>2</sup> Orig.): πορισμὸς φιλοσόφων BY φρονιμὸς φ. ? Oxy. quae leg. forsā Themist. *ibid.* || 8 τοῦ βίου: del. Iahn || καὶ pr. (et Orig.): om. Oxy. || e 2 αὐτῆς: om. Oxy. || τε: om. BY Oxy. || 3 πάλιν: iterant Oxy.<sup>2</sup> (s. u.) Orig. || ἀναβιώσκειται: -σκειται Oxy. pr. del.<sup>2</sup> || ὅταν εὐπορήσῃ transpos. Wilamowitz II 360: post ζῆ 2 codd. Oxy. Orig. edd. secl. Iahn Hug ὁ ἀπορ. Hommel.

entre ses doigts le profit de ces expédients; si bien que jamais Amour n'est ni dans le dénûment, ni dans l'opulence.

« D'un autre côté, il est à mi-chemin et du savoir et de l'ignorance. Voici en effet ce qui en est <sup>1</sup>. Il n'y a pas de dieu  
 204 qui s'occupe à philosopher, ni qui ait envie d'acquérir le savoir (car il le possède), et pas davantage quiconque d'autre possédera le savoir ne s'occupera à philosopher <sup>2</sup>. Mais, de leur côté, les ignorants ne s'occupent pas non plus à philosopher et ils n'ont pas envie d'acquérir le savoir; car c'est essentiellement le malheur de l'ignorance, que tel qui n'est ni beau, ni bon, ni intelligent non plus, s'imagine l'être autant qu'il faut <sup>3</sup>. Celui qui ne pense pas être dépourvu n'a donc pas le désir de ce dont il ne croit pas avoir besoin d'être pourvu. — Dans ces conditions, quels sont, Diotime, ceux qui s'occupent à philosopher, puisque ce ne sont ni les savants, ni les ignorants? — Voilà qui est clair, répondit-elle, un enfant même à présent le verrait <sup>4</sup>: ce sont les intermédiaires entre l'une et l'autre espèce, et l'Amour est l'un d'eux. Car la science, sans nul doute, est parmi les choses les plus belles; or l'Amour a le beau pour objet de son son amour; par suite il est nécessaire que l'Amour soit philosophe et, en tant que philosophe, intermédiaire entre le savant et l'ignorant. Mais ce qui a fait aussi qu'il possède ces qualités, c'est sa naissance: son père est savant et riche d'expédients, tandis que sa mère, qui n'est point savante, en est dénuée <sup>5</sup>. Voilà quelle est en somme, cher Socrate, la nature de ce démon. Quant aux idées que tu te faisais, toi, sur l'Amour, il n'est pas surprenant du tout que tu t'y sois laissé prendre. C'est que dans ton idée, ainsi que je crois en  
 c trouver la preuve dans ce que tu dis toi-même, ce qu'est

à leur place après *il revit de nouveau*, et ce qui suit les complète. La transposition semble donc s'imposer.

1. Ce qui suit découle de 202 a, en même temps que de 200 a-e, 202 d. — Pour la fin de ce morceau, cf. Notice p. xcviij.

2. Définitions analogues dans *Lysis* 218 a b et *Phèdre* 278 d.

3. L'idée est souvent exprimée, sous diverses formes: comparer principalement *Soph.* 229 c, 230 a; *Apol.* 29 b; *Ménon* 84 c (cf. n. 2<sup>o</sup>).

4. Si Socrate se fait traiter lui-même de façon si cavalière, Agathon se sentira moins humilié de cette réfutation indirecte.

5. La généalogie mythique, symbolise donc l'explication logique qui précède.

τὴν τοῦ πατρὸς φύσιν· τὸ δὲ ποριζόμενον αἰεὶ ὑπεκρεῖ, ὥστε οὔτε ἀπορεῖ Ἐρωσ ποτὲ οὔτε πλουτεῖ.

« Σοφίας τε αὖ καὶ ἀμαθίας ἐν μέσῳ ἐστίν. Ἐχει γὰρ ὧδε· θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι 204 (ἔστι γάρ), οὐδ' εἴ τις ἄλλος σοφός, οὐ φιλοσοφεῖ· οὐδ' αὖ οἱ ἀμαθεῖς φιλοσοφοῦσιν οὐδ' ἐπιθυμοῦσι σοφοὶ γενέσθαι· αὐτὸ γὰρ τοῦτό ἐστι χαλεπὸν ἀμαθία, τὸ μὴ ὄντα καλὸν κάγαθόν μὴδὲ φρόνιμον δοκεῖν αὐτῷ εἶναι ἰκανόν· οὐκ οὖν ἐπιθυμεῖ ὁ μὴ οἶόμενος ἐνδεής εἶναι οὐδ' ἂν μὴ οἴηται ἐπιδεισθαι. — Τίνες οὖν, ἔφην ἐγώ, ὦ Διοτίμα, οἱ φιλοσοφοῦντες, εἰ μήτε οἱ σοφοὶ μήτε οἱ ἀμαθεῖς; — Δῆλον δὴ, ἔφη, τοῦτό γε ἤδη καὶ παιδί, ὅτι οἱ μεταξὺ τούτων b ἀμφοτέρων, ὧν ἂν εἴη καὶ ὁ Ἐρωσ. Ἔστι γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἢ σοφία, Ἐρωσ δ' ἐστὶν ἔρωσ περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον Ἐρωτα φιλόσοφον εἶναι, φιλόσοφον δὲ ὄντα, μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς. Αἰτία δὲ αὐτῷ καὶ τούτων ἢ γένεσις· πατὴρ μὲν γὰρ σοφοῦ ἐστὶ καὶ εὐπόρου, μητὴρ δὲ οὐ σοφῆς καὶ ἀπόρου. Ἡ μὲν οὖν φύσις τοῦ δαίμονος, ὦ φίλε Σώκρατες, αὕτη. Ὅν δὲ σὺ φήθης Ἐρωτα εἶναι, θαυμαστὸν οὐδὲν ἔπαθες· φήθης δέ, ὥς ἐμοὶ δοκεῖ c τεκμαιρομένη ἔξ ὧν σὺ λέγεις, τὸ ἐρώμενον Ἐρωτα εἶναι,

θ 4 ποριζόμενον : πολί. W || ἀεὶ : αἰ. codd. Oxy. || 5 Ἐρωσ ποτὲ : ποτ. ἔ. Stephan. || 6 τε αὖ καὶ : τε καὶ BY Hermann Rettig καὶ Oxy. au add. s. u. Oxy<sup>2</sup>. δ' αὖ καὶ Orig. Wilamowitz δὲ καὶ Sommer Iahn Schanz Hug || 204 a 1 φιλοσοφεῖ : φιλόσοφος Hermias || 3 σοφοὶ : -οις Oxy. || 4 αὐτὸ γὰρ τοῦτο (et Oxy.) : τῷ γ. τούτῳ Sydenham || ἐστὶ : -τιν T Oxy. || χαλεπὸν : post ἐστὶν ἀμαθία Y -πη Oxy. del. Hommel || ἀμαθία : -ία Sydenham ἐν -ία Richards || 5 κάγαθόν (et Oxy.) : καὶ ἄγ. TW || αὐτῷ B<sup>2</sup> (spir. em. et ω ex o) : αὐ. TY αὐτὸ B || ἰκανόν (et Oxy.) : del. Hirschig || οὐκ οὖν B<sup>2</sup>T<sup>2</sup> (em. et exp.) (et Oxy. οὐκ οὖν) : οὐκοῦν BT || 6 ἐπιθυμεῖ : ex -μειν Oxy. || 8 δῆλον δὴ : δ. ὅτι BY δῆλον Badham Hermann Iahn δῆλόν ἐστι Rettig || b 1 ἔφη : del. Badham || ἤδη : ἢ δ' ἢ Badham || 2 ὧν ἂν εἴη Oxy. : ὧν ἂν BTW ὧν αὖ Y Stephan. Hermann Rettig Schanz Bury ὧν δὴ Usener Hug ὧν εἰς conl. Bury ὧν Rückert || ἐστὶ : -τιν Oxy. Burnet || 5 μεταξὺ : μετο. Oxy. || 6 ἐστὶ : -τιν T Oxy. Schanz || 8 φίλε (et Oxy.) : om. Y || φήθης : ωθης Oxy. || c 2 τεκμαιρομένη B<sup>2</sup> (i. add.) : -μένη BWY || λέγεις : ελεγεσ Oxy. || Ἐρωτα εἶναι : εἰ. ερ. Oxy.

L'Amour c'est l'objet aimé et non pas le sujet aimant. Voilà pourquoi, je pense, l'Amour t'apparaissait doué d'une beauté sans bornes. Et de fait, ce qui est aimable, c'est ce qui est réellement beau, délicat, parfait, digne de toutes les félicités ; mais autre est justement l'essence de ce qui est aimant, et telle que je te l'ai expliquée. »

*Les bienfaits  
de l'amour.*

« Je pris alors la parole : « Eh bien donc ! continuons, Étrangère qui dis de si belles choses<sup>1</sup> ! Telle étant la nature de l'Amour, à quoi sert-il dans la vie humaine<sup>2</sup> ? — C'est d justement, dit-elle, ce qu'après cela, Socrate, je vais essayer de t'apprendre. Il est entendu en effet que tel est l'Amour et telle, son origine ; entendu d'autre part qu'il se rapporte à ce qui est beau, ainsi que tu l'assures. Or, supposons que nous soit posée cette question : « En quoi, Socrate, et toi, Diotime, consiste l'amour de ce qui est beau ? » ou, plus clairement sous cette forme : « Celui qui aime les belles choses, aime ; qu'est-ce qu'il aime<sup>3</sup> ? » — Qu'elles finissent par être à lui, répondis-je. — Mais la réponse réclame, dit-elle, une nouvelle question, dans ce genre : « Qu'en sera-t-il pour l'homme dont il s'agit, une fois que les belles choses seront à lui ? » Je lui déclarai que je n'étais pas encore tout à fait en mesure de répondre à cette question aisément : « Eh bien ! dit-elle, fais comme si l'on changeait, qu'à la place du beau on mit le bien et qu'on te demandât : « Voyons, Socrate, celui qui aime les choses bonnes, aime ; qu'est-ce qu'il aime ? » — Qu'elles finissent par être à lui, dis-je. — Et qu'en sera-t-il pour l'homme dont il s'agit, une fois que les choses bonnes seront à lui ? — Voici, repartis-je, une réponse que je suis en mesure de faire plus commodément : il sera heureux. — C'est en effet, dit-elle, par la possession de choses bonnes que sont

1. Cf. p. 56, 4 : la fiction veut que, par contraste, le savoir de Diotime soit constamment exalté ; cf. aussi 206 b, 207 c.

2. En accord avec ce qui a été dit 202 d fin, on en a fini avec la nature de l'Amour (cf. 204 b fin) et on passe à la considération de son rôle ou de ses effets.

3. Si l'on garde le texte de la vulgate, on traduira : *je te le dirai (ἐφῶ) plus clairement... : celui qui aime les belles choses, qu'est-ce qu'il aime ?* Mais, outre que la leçon ἐφῶ semble la plus ancienne, on

οὐ τὸ ἔρων· διὰ ταυτά σοι, οἶμαι, πάγκαλος ἐφαίνετο ὁ Ἔρωσ. Καὶ γὰρ ἔστι τὸ ἐραστὸν τὸ τῷ ὄντι καλὸν καὶ ἄβρον καὶ τέλεον καὶ μακαριστόν· τὸ δὲ γε ἔρων ἄλλην ἰδέαν τοιαύτην ἔχον. οἶαν ἐγὼ διήλθον. »

Καὶ ἐγὼ εἶπον· « Εἶεν δὴ, ὦ Ξένη, καλῶς γὰρ λέγεις· τοιοῦτος ὢν ὁ Ἔρωσ, τίνα χρεῖαν ἔχει τοῖς ἀνθρώποις; — Τοῦτο δὴ μετὰ ταυτ', ἔφη, ὦ Σώκρατες, πειράσομαι σε διδάξαι. Ἔστι μὲν γὰρ δὴ τοιοῦτος καὶ οὕτω γεγρονῶς ὁ Ἔρωσ· ἔστι δὲ τῶν καλῶν, ὡς σὺ φῆς. Εἰ δὲ τις ἡμᾶς ἔροιτο· “ τί τῶν καλῶν ἔστιν ὁ ἔρωσ, ὦ Σώκρατες τε καὶ Διοτίμα; ”, ὠδε δὲ σαφέστερον· “ ἐρῶ ὁ ἔρων τῶν καλῶν· τί ἐρῶ; ” » Καὶ ἐγὼ εἶπον ὅτι· « Γενέσθαι αὐτῷ. — Ἄλλ' ἔτι ποθεῖ, ἔφη, ἢ ἀπόκρισις ἐρώτησιν τοιάνδε· “ τί ἔσται ἐκείνῳ ᾧ ἂν γένηται τὰ καλά; ” » Οὐ πάνυ ἔφη ἔτι ἔχειν ἐγὼ πρὸς ταύτην τὴν ἐρώτησιν προχείρως ἀποκρίνασθαι. « Ἄλλ', ἔφη, ὥσπερ ἂν εἴ τις, μεταβαλὼν ἀντὶ τοῦ καλοῦ τῷ ἀγαθῷ χρώμενος, πυνθάνοιτο· “ φέρε, ὦ Σώκρατες, ἐρῶ ὁ ἔρων τῶν ἀγαθῶν· τί ἐρῶ; ” — Γενέσθαι, ἦν δ' ἐγὼ, αὐτῷ. — Καὶ τί ἔσται ἐκείνῳ ᾧ ἂν γένηται τὰγαθά; — Τοῦτ' εὐπορώτερον, ἦν δ' ἐγὼ, ἔχω ἀποκρίνασθαι, ὅτι εὐδαίμων ἔσται. — Κτήσει γάρ, ἔφη, ἀγαθῶν 205

c 3 οἶμαι : οιομαι Oxy. || πάγκαλος : πανκ. Oxy. || 4 τὸ alt. : del. Badham || 5 ἄβρον (et Oxy.<sup>2</sup>) : ἄ. BW ἀγαθόν (ut uid. [ἀγαθόν?]) Oxy. || τέλεον : -ειον Oxy. || 6 διήλθον (et Oxy.<sup>2</sup>) : δηλ. Oxy. || 8 ὢν (et Oxy.) : δε ὢν Stephan. || d 1 δὴ : δὴ τὰ Badham || ταυτ' : -τα WY Oxy. || 2 καὶ οὕτω (et Oxy.<sup>2</sup> s. u.) : x. -ως TW om. Oxy. || 3 σὺ φῆς (et Oxy.) : σὺ φῆς BTW σύμφης Usener || 4 τε καὶ Y<sup>2</sup> (s. u. τε) (et Oxy.) : καὶ TWY || 5 σαφέστερον· ἐρῶ (cf. e 3) (et Oxy.) : σ. ἐρῶ B(?) σ. ἐρῶ Y uulg. Hermann Rettig Schanz Hug Bury (post ἐρῶ distinx.) σ. ὄρα conl. Bury || 6 αὐτῷ : αὐ. codd. || 7 ἔτι ποθεῖ (et Oxy.) : ἐπιποθεῖ BY Hermann Iahn Rettig Schanz Hug || 9 et e 5 ἀποκρίνασθαι : αποκρει. Oxy. || e 2 πυνθάνοιτο : secl. Usener || 3 ἐρῶ ὁ ἔρων (et Oxy.) : ὁ ἔρων Ven. 184 E (ἐρῶ del. Schanz secl. Rettig Hug) ἐρῶ ὁ ἐ. uulg. ἐροιτο (uel -οιθ') ὁ ἐ. Hermann Usener εἰ γ' ἐρῶ ὁ ἐ. Rohde ὄρα· ὁ ἐ. Bury || 4 αὐτῷ : αὐ. codd. || 205 a 1 ἀγαθῶν B<sup>2</sup> (et Oxy.) : ἀγάθων B<sup>2</sup> al. man. ἀγαθων B.

heureux les gens heureux ; et on n'a plus que faire de demander en outre en vue de quoi souhaite d'être heureux celui qui le souhaite : il semble bien, au contraire, que c'en est fini de répondre <sup>1</sup>. — Tu dis vrai, fis-je.

— Or ce souhait et cet amour sont-ils, à ton avis, quelque chose de commun à tous les hommes, et tous souhaitent-ils que les choses bonnes leur appartiennent toujours ; ou bien t'exprimerais-tu autrement ? — Non, commecela, repartis-je : c'est quelque chose de commun à tous. — Pourquoi donc alors, Socrate, fit-elle, ne disons nous pas de tous les hommes b qu'ils aiment, s'il est vrai du moins que tous aiment les mêmes choses et toujours ; et pourquoi, au contraire, tandis que nous le disons de certains, de tels autres ne le disons nous pas ? — Je m'en étonne, répliquai-je, moi aussi <sup>2</sup>. — Eh bien ! dit-elle, il ne faut pas t'en étonner. Car, voilà, nous avons commencé par mettre à part une certaine forme de l'amour, puis nous lui appliquons la dénomination du tout et nous la nommons « amour », tandis que pour les autres formes c'est d'autres noms que nous nous servons. — Y a-t-il un cas pareil ? demandai-je. — Un cas pareil, le voici. Tu sais que l'idée de création est quelque chose de très vaste : quand en effet il y a, pour quoi que ce soit, acheminement du non-être à l'être, toujours la cause de cet acheminement c est un acte de création. D'où il suit, et que tous les ouvrages qui dépendent des arts sont des créations, et que les professionnels qui les exécutent sont des créateurs. — C'est vrai, ce que tu dis ! — Mais pourtant, reprit-elle, tu sais qu'on ne les appelle pas créateurs, mais qu'ils portent d'autres noms. Or, de la totalité de la création on a détaché une partie, celle qui concerne musique et métrique, et c'est la dénomination du tout qui sert à la désigner. Car c'est cette partie seulement, la poésie, qu'on appelle création, et créateurs, les poètes, eux dont le domaine est cette partie de la création <sup>3</sup>, — Tu dis vrai, fis-je. — Eh bien ! il en est de même pour

retrouve, *infra e*, la phrase sous la forme qui paraît lui convenir également ici. Toute correction ou suppression semblent donc inutiles, à quelque endroit que ce soit.

1. Parce que le bonheur est une fin dernière.

2. L'amphibologie (cf. p. 49, 1) sera expliquée à partir de d.

3. Ceci vise évidemment les paroles d'Agathon (196 e-197 b). Les

οἱ εὐδαίμονες εὐδαίμονες, καὶ οὐκέτι προσδεῖ ἐρέσθαι· “ ἵνα τί δὲ βούλεται εὐδαίμων εἶναι ὁ βουλόμενος ; ”· ἀλλὰ τέλος δοκεῖ ἔχειν ἢ ἀπόκρισις. — Ἀληθῆ λέγεις, εἶπον ἐγώ.

— Ταύτην δὲ τὴν βούλησιν καὶ τὸν ἔρωτα τοῦτον, πότερα κοινὸν οἶε εἶναι πάντων ἀνθρώπων καὶ πάντας τάγαθὰ βούλεσθαι αὐτοῖς εἶναι ἀεὶ, ἢ πῶς λέγεις ; — Οὕτως, ἦν δ' ἐγώ, κοινὸν εἶναι πάντων. — Τί δὴ οὖν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, οὐ πάντας ἐρᾶν φαμεν, εἴπερ γε πάντες τῶν αὐτῶν ἐρῶσι καὶ ἀεὶ, ἀλλὰ τινὰς φαμεν ἐρᾶν, τοὺς δ' οὐ ; — Θαυμάζω, ἦν δ' ἐγώ, καὶ αὐτός. — Ἀλλὰ μὴ θαύμαζ', ἔφη· ἀφελόντες γὰρ ἄρα τοῦ ἔρωτός τι εἶδος, ὀνομάζομεν, τὸ τοῦ ὅλου ἐπιτιθέντες ὄνομα, ἔρωτα· τὰ δὲ ἄλλα ἄλλοις καταχρώμεθα ὀνόμασιν. — Ὡσπερ τί ; ἦν δ' ἐγώ. — Ὡσπερ τόδε. Οἶσθ' ὅτι ποιήσις ἐστὶ τι πολὺ· ἢ γὰρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὀφθαλμοῖν αἰτία πάσᾳ ἐστι ποιήσις, ὥστε καὶ αἱ ὑπὸ πάσαις ταῖς τέχναις ἐργασίαι ποιήσεις εἰσὶ καὶ οἱ τούτων δημιουργοὶ πάντες ποιηταί. — Ἀληθῆ λέγεις. — Ἀλλ' ὄμως, ἦ δ' ἦ, οἶσθ' ὅτι οὐ καλοῦνται ποιηταί, ἀλλὰ ἄλλα ἔχουσιν ὀνόματα· ἀπὸ δὲ πάσης τῆς ποιήσεως ἐν μῦθῳ ἀφορισθέν, τὸ περὶ τὴν μουσικὴν καὶ τὰ μέτρα, τῷ τοῦ ὅλου ὀνόματι προσαγορεύεται· ποιήσις γὰρ τοῦτο μόνον καλεῖται, καὶ οἱ ἔχοντες τοῦτο τὸ μῦθον τῆς ποιήσεως, ποιηταί. — Ἀληθῆ λέγεις, ἔφη. — Οὕτω

a 2 εὐδαίμονες alt. (et Oxy<sup>2</sup>): om. Oxy. || 3 δὲ (lacuna in Oxy.): δὴ Ast || 5 δὲ (et Oxy.): δὴ TW Burnet || 6 οἶε εἶναι (et Oxy.): εἶ. οἶ. W || 7 αὐτοῖς: αὐ. TWY || ἀεὶ (et Oxy.): αἰ. codd. || b 1 αὐτῶν (et Oxy.): ἀγαθῶν con. Naber || 2 ἐρῶσι (et Oxy.): -σιν T Schanz || ἀεὶ: αἰ. codd. Oxy. || 4 ἄρα (et Oxy.): om. BWY del. Hermann Iahn Rettig Schanz Hug damnat Wilamowitz || ἔρωτός (et Oxy.?): ἐρῶντός T || τι (et Oxy.): ἐν τι Hirschig || εἶδος (ε. s. u. Oxy.<sup>2</sup>): ἰδος Oxy. || 5 ἐπιτιθέντες (et Oxy.): ἐπιθέντες Y || 6 ὥσπερ τί: -πέρ τι B<sup>2</sup>TW -περ τι B || 7 ἐστὶ: -τιν T Oxy. Schanz || τοι: τι BTW τω Oxy. ὦ Oxy.<sup>2</sup> i. m. || c 3 (et 206 a 3, b 1) ἦ δ' ἦ Bekker: ἦδη codd. incertum in Oxy. || οὐ (et Oxy.): om. W || 4 ἀλλὰ: ἀλλ Oxy. || ἔχουσιν (et Oxy.): ἔξ. BY ἴσγ. Sauppe (cf. d 7) || τῆς ποιήσεως (et Oxy.): del. Hirschig || 5 μῦθον W γρ. (et Oxy.): μόνον W || 7 τοῦτο: ταῦτα Oxy. || 8 λέγεις ἔφη: ε. λ. Oxy.

d l'amour également : toute aspiration en général vers les choses bonnes et vers le bonheur, voilà *l'Amour très puissant et tout rusé*<sup>1</sup>. Des uns cependant, qui de cent façons diverses sont tout occupés de lui, soit dans la pratique des affaires, soit dans leur passion ou de gymnastique ou de science, on ne dit pas qu'ils aiment, on ne les appelle pas amoureux. Les autres au contraire qui suivent la voie d'une forme particulière d'amour et qui s'y appliquent, ce sont ceux-là qui accaparent le nom d'amour, le nom du tout, ceux-là dont on dit qu'ils aiment et qu'on appelle amoureux. — Il peut y avoir du vrai dans ce que tu dis, remarquai-je. — Ah ! je le sais bien, il existe, dit-elle, une théorie<sup>2</sup> d'après laquelle ceux qui sont en quête de la moitié d'eux-mêmes, ce sont ceux-là qui aiment. Mais ce que prétend ma théorie à moi, c'est que l'objet de l'amour n'est ni la moitié, ni l'entier, à moins justement, mon camarade, que d'aventure ils ne soient en quelque manière une chose bonne ; à preuve que les hommes acceptent de se faire couper pieds ou mains quand ils estiment mauvaises ces parties d'eux-mêmes<sup>3</sup>. Car ce n'est pas, j'imagine, à ce qui est sien que chacun s'attache, à moins qu'on n'appelle le bon ce qui nous est propre et ce qui est nôtre, le mal au contraire, ce qui nous est étranger ! Tant il est vrai que, hormis ce qui est bon, il n'est rien d'autre qui pour les hommes soit un objet d'amour. Est-ce que tu en juges autrement à leur sujet ? — Non, par Zeus ! m'écriai-je, pas moi.

remarques faites à leur sujet (p. 43, 1) s'appliquent donc au présent passage, auquel il aurait suffi peut-être de renvoyer le lecteur. A la vérité, le grec est ici intraduisible à la lettre : par un mot unique, *poésie*, il signifie toute création, tout acte par lequel est produit un commencement d'existence (*Soph.* 219 b, 265 b), puis il en restreint l'usage pour désigner plus spécialement la composition en vers, avec de la musique ; pour cette classe au contraire nous avons, nous, un mot distinct, à acception limitée, *poésie*, et c'est pour la clarté que je l'ai introduit dans la traduction.

1. Ces mots, qui semblent être une citation, ont été suspectés sans motif suffisant : le second peut être interprété en superlatif. comme le premier ; d'autre part ils s'accordent très bien avec 203 d e,

2. Allusion manifeste au discours d'Aristophane 191 d-193 e, dont la doctrine repose sur une équivoque et doit au moins être précisée.

3. Comparer *Charmide* 163 c d, *Rép.* IX 586 e et, d'autre part, Xénophon *Mémor.*, I 2, 54.

τοίνυν καὶ περὶ τὸν ἔρωτα. Τὸ μὲν κεφάλαιόν ἐστι πᾶσα d  
 ἢ τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμία καὶ τοῦ εὐδαιμονεῖν δὲ μέγιστός  
 τε καὶ δολερός ἔρωσ παντί· ἀλλ' οἱ μὲν, ἄλλη τρεπό-  
 μενοι πολλαχῆ ἐπ' αὐτόν, ἢ κατὰ χρηματισμὸν ἢ κατὰ  
 φιλογυμνασίαν ἢ κατὰ φιλοσοφίαν, οὕτ' ἔραν καλοῦνται  
 οὔτε ἔρασταί, οἱ δέ, κατὰ ἕν τι εἶδος ἰόντες τε καὶ ἐσπου-  
 δακότες, τὸ τοῦ ὄλου ὄνομα ἴσχουσιν, ἔρωτά τε καὶ ἔραν  
 καὶ ἔρασταί. — Κινδυνεύεις ἀληθεῖ, ἔφην ἐγώ, λέγειν. —  
 Καὶ λέγεται μὲν γέ τις, ἔφη, λόγος, ὡς οἱ ἂν τὸ ἡμισυ  
 ἑαυτῶν ζητῶσιν, οὗτοι ἐρώσιν. Ὁ δ' ἐμὸς λόγος οὔτε e  
 ἡμίσεός φησιν εἶναι τὸν ἔρωτα οὔτε ὄλου, ἐὰν μὴ τυγχάνῃ  
 γέ που, ὧ ἑταῖρε, ἀγαθὸν ὄν, ἐπεὶ αὐτῶν γε καὶ πόδας  
 καὶ χεῖρας ἐθέλουσιν ἀποτέμνεσθαι οἱ ἄνθρωποι, ἐὰν  
 αὐτοῖς δοκῆ τὰ ἑαυτῶν πονηρὰ εἶναι· οὐ γὰρ τὸ ἑαυτῶν,  
 οἶμαι, ἕκαστοι ἀσπάζονται, εἰ μὴ εἴ τις τὸ μὲν ἀγαθὸν  
 οἰκεῖον καλεῖ καὶ ἑαυτοῦ, τὸ δὲ κακὸν ἀλλότριον· ὡς οὐδὲν  
 γε ἄλλο ἐστὶν οὗ ἐρώσιν ἄνθρωποι ἢ τοῦ ἀγαθοῦ. \*Η σοὶ 206  
 δοκοῦσιν; — Μὰ Δί' οὐκ ἔμοιγε, ἦν δ' ἐγώ. — \*Αρ' οὔν, ἢ

d 1 πᾶσα ... 2 εὐδαιμονεῖν: del. Badham || 2 ὄ... 3 δολερός: del. Badham || ὄ... 3 παντί: secl. Hug || μέγιστός: ὀρημητικός Creuzer || 3 δολερός (et Oxy.): obelo not. Schanz τολμηρός Creuzer ὀλόκληρος Pflugk Madvig σφοδρός Cobet δολερώτατος Stallbaum σφοδρότατος Sydenham alia alii || παντί: πάντη Pflugk || 4 αὐτόν (et Oxy.): -τό Vögelin Iahn Schanz Hug ἀγαθὸν Orelli || χρηματισμὸν (et Oxy.<sup>2</sup> o scr. et v s. u.): -μωρ Oxy. || 5 οὔτ' (et Oxy.): -τε Burnet || 6 οὔτε (et Oxy.): οὔτε T Schanz || 7 ἴσχουσιν: εσχον Oxy. || ἔρωτα... 8 ἔρασταί: secl. Schanz || ἔρωτά τε (et Oxy.): ἔρωσ τε Hertlein || 8 ἔρασταί (et Oxy.): -τάς coni. Bury || κινδυνεύεις (et Oxy.<sup>2</sup>): -ουσι P Oxy. || ἔφην ἐγώ, λέγειν (et Oxy.): λ. ἔφ. ἐγ. Y || 9 τὸ ἡμισυ ἑαυτῶν (et Oxy. ημ\*ισυ): τὸ ἡμ. αὐ. W τὸ ἐ. ἡμ. Schanz τὸ ἡμ. τὸ ἐ. Sauppe Iahn<sup>1</sup> Hug τὸ ἡμ. Usener || e 2 εἶναι: post ἔρωτα iterat Oxy. || 3 ἐπεὶ B<sup>2</sup> (ei s. u.) (et Oxy.): ἐπὶ B || αὐτῶν: αὐ. TWY || 5 ἑαυτῶν: -τόν Y || 7 καλεῖ: -ῆ BT || 206 a 1 ἄνθρωποι: Bekker: ἄνθρ. BT Hermann Iahn Rettig οἱ ἄνθρ. WY ανθρ. Oxy. ἄνθρ. del. Baiter || ἢ σοὶ... 3 τὰγαθοῦ: om. Oxy. add. Oxy.<sup>2</sup> in super. m. col. VIII || ἢ B<sup>2</sup>: η B ἢ T ἢ W excepto Iahn edd. omnes || 2 δοκοῦσιν: -σι TY || ἄρ': ἄρ' B ἄρ' T.

— En conséquence, reprit-elle, est-il possible, ceci posé, de dire tout simplement que les hommes aiment ce qui est bon ? — Oui, dis-je. — Mais quoi ! Ne faut-il pas ajouter, poursuivit-elle, qu'ils aiment en outre que le bon leur appartienne ? — On doit l'ajouter. — Et alors, fit-elle, non pas seulement que le bon leur appartienne, mais que ce soit toujours ? — Cela aussi, on doit l'ajouter. — Voici donc en résumé, conclut-elle, à quoi se rapporte l'amour : à la possession perpétuelle de ce qui est bon <sup>1</sup>. — Rien, dis-je, de plus vrai que tes paroles !

- b** — Maintenant qu'il est acquis, reprit-elle, que c'est toujours en cela que consiste l'amour, dis-moi, chez ceux qui poursuivent cet objet, par rapport à quel genre de vie, dans quelle sorte d'activité, y aurait-il lieu de donner à leur zèle et à l'intensité de leur effort ce nom d'amour ? Quelle peut bien être cette manière d'agir <sup>2</sup> ? Es-tu à même de le dire ? — Dans ce cas, Diotime, répondis-je, je ne serais sûrement pas en admiration devant ton savoir, et je ne me mettrais pas à ton école <sup>3</sup> avec l'intention de m'instruire sur cela même ! — Eh bien ! dit-elle, c'est moi qui te l'enseignerai. Cette manière d'agir, vois-tu, consiste en un enfantement dans la beauté, et selon le corps, et selon l'âme. — Il faut de la divination, m'écriai-je, pour comprendre ce que peuvent signifier ces paroles, et je ne devine pas ! — Eh bien ! répliqua-t-elle, je te l'enseignerai plus clairement. Une fécondité, vois-tu, Socrate, existe, dit-elle, chez tous les hommes : fécondité selon le corps, fécondité selon l'âme, et, quand on en est venu à un certain âge, alors notre nature est impatiente d'enfanter. Or cet enfantement lui est impossible dans de la laideur, mais non

1. Cf. Notice p. LXXXIII. — Il a été établi que ce qui est aimé, c'est ce dont on manque ou ce dont l'avenir risque de nous priver (200 a-e). L'idée se développe ici : cet objet de l'amour, c'est un bien, un bien nous appartenant, et enfin pour toujours. Ce dernier progrès de la pensée est, par l'idée d'enfantement (b fin), un aboutissement à la définition de l'amour par le désir de l'immortalité (207 a sqq.).

2. Quel est l'objet de l'amour ? La réponse a paru embarrassante, 204 d sqq. Maintenant qu'on l'a trouvée par rapport à l'amour en général (205 a sqq.), il sera possible de spécifier.

3. Socrate fait mine (*ironie*) d'être venu vers Diotime comme à

δ' ἢ, οὕτως ἀπλοῦν ἔστι λέγειν ὅτι οἱ ἄνθρωποι τὰγαθοῦ ἐρώσιν; — Ναί, ἔφη. — Τί δέ; οὐ προσθετέον, ἔφη, ὅτι καί εἶναι τὸ ἀγαθὸν αὐτοῖς ἐρώσιν; — Προσθετέον. — Ἄρ' οὖν, ἔφη, καὶ οὐ μόνον εἶναι, ἀλλὰ καὶ ἀεὶ εἶναι; — Καὶ τοῦτο προσθετέον. — Ἔστιν ἄρα Ξυλλήθδην, ἔφη, ὃ ἔρωσ τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι ἀεὶ. — Ἀληθέστατα, ἔφη ἐγώ, λέγεις.

— Ὅτε δὴ τοῦτο ὃ ἔρωσ ἔστιν ἀεὶ, ἢ δ' ἢ, τῶν τίνα **b** τρόπον διωκόντων αὐτὸ καὶ ἐν τίνι πράξει ἢ σπουδῇ καὶ ἢ σύντασις ἔρωσ ἂν καλοῖτο; τί τοῦτο τυγχάνει ὃν τὸ ἔργον; Ἔχεις εἰπεῖν; — Οὐ μεντὰν σέ, ἔφη ἐγώ, ὦ Διοτίμα, ἐθαύμαζον ἐπὶ σοφίᾳ καὶ ἐφοίτων παρὰ σέ, αὐτὰ ταῦτα μαθησόμενος. — Ἄλλ' ἐγώ σοι, ἔφη, ἐρώ. Ἔστι γάρ τοῦτο τόκος ἐν καλῷ, καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν. — Μαντείας, ἦν δ' ἐγώ, δεῖται ὃ τί ποτε λέγεις, καὶ οὐ μανθάνω. — Ἄλλ' ἐγώ, ἢ δ' ἢ, σαφέστερον ἐρώ. Κυοῦσι γάρ, **c** ἔφη, ὦ Σώκρατες, πάντες ἄνθρωποι, καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν, καί, ἐπειδὴν ἔν τινι ἡλικίᾳ γένωνται, τίκτειν ἐπιθυμεῖ ἡμῶν ἢ φύσις· τίκτειν δέ ἐν μὲν αἰσχροῖ

a 3 οἱ ἄνθρωποι (et Oxy.<sup>2</sup>): ἄνθρ. Sauppe || τὰγαθοῦ: τοῦ ἀγ. BWY Oxy.<sup>2</sup> || 4 (et 5) ἐρώσιν (et Oxy. in pr. loco): -σι TY || δέ (et Oxy.): δι T || 5 αὐτοῖς: αὐ. TWY || (et 7) προσθετέον (et Oxy.<sup>2</sup>): -ταιον<sup>2</sup> Oxy. || ἄρ': ἀρ' B ἄρ' B<sup>2</sup> || 6 οὖν (et Oxy.): om. W || ἀεὶ (et Oxy.): αἰ. codd. || 7 Ξυλλήθδην (et Oxy.): συλλ. Burnet || 8 τοῦ τὸ B<sup>2</sup> (signa impos.): τουτο B τουτό Y || αὐτῷ: αὐ TWY -τὸ B || ἀεὶ: αἰ. codd. Oxy. || **b** 1 δὴ: δε Oxy. || τοῦτο (et Oxy.): τούτου Bast Hermann Iahn Schanz Hug Bury || ἀεὶ: αἰ. codd. Oxy. secl. Hermann Hug del. Schanz ἄγε Usener || τῶν B<sup>2</sup> (ω ex o et acc. add.) W<sup>2</sup> (s. u.) (et Oxy.): τὸν BW || τίνα (et Oxy.): τι BT || 2 τρόπον (et Oxy.): -πων Y || αὐτὸ (et Oxy.): -τόν T || ἢ σπουδῇ (ἢ c. spir. s. u. Oxy.<sup>2</sup>): ἢ -δῆ BTW || 3 σύντασις (et Oxy.): σύστ. TW || τί... ἔργον: addub. Badham || 4 ἀλλ' (et Oxy.): -ἂ BY Burnet || 8 καὶ οὐ μανθάνω (et Oxy.): del. Naber || **c** 1 ἢ δ' ἢ Bekker: ἦδη codd. δη Oxy. || κυοῦσι: -σιν B Oxy. Schanz Burnet || 2 ἄνθρωποι: ἄνθρ. Sauppe || καί (et Oxy.): om. BY || 3 τὴν (et Oxy.): om. T || τίνι (et Oxy.): τῇ Badham Iahn Schanz Bury || 4 ἐπιθυμεῖ: -μεῖν Oxy. v del.<sup>2</sup> || τίκτειν... 6 τόκος ἔστιν (et Oxy.): del. Rettig.

point dans le beau. L'union de l'homme et de la femme est en effet un enfantement<sup>1</sup>, et dans cet acte il y a quelque chose de divin; c'est même, chez ce vivant qui est mortel, un caractère d'immortalité: la fécondité et la procréation<sup>2</sup>. Mais il est impossible qu'elles aient lieu dans ce qui est discordant.

d Or il y a discordance de ce qui est laid à l'égard de tout ce qui est divin; ce qui est beau est au contraire en accord. Donc ce qui est Parque et Ilithye pour la production d'une existence, c'est la Beauté<sup>3</sup>. C'est pourquoi, toutes les fois que l'être fécond vient au voisinage d'un bel objet, il en éprouve un apaisement délicieux qui le fait s'épanouir, et alors il enfante, il procréé. Mais toutes les fois que c'est d'une laideur, alors, assombri et plein d'affliction, il se met en boule, il se détourne, il se replie<sup>4</sup>; alors il ne procréé pas, mais il garde le pénible fardeau de sa fécondité. C'est de là sûrement que résulte, chez l'être fécond et déjà gros de son fruit, le prodigieux transport qui le saisit à l'entour du bel objet, parce que celui qui possède ce bel objet est libéré d'une cruelle souffrance d'enfantement.

e L'objet de l'amour en effet, Socrate, ce n'est point, dit-elle, le beau, ainsi que tu te l'imagines... — Mais qu'est-ce- alors? — C'est de procréer et d'enfanter dans le beau. — Allons donc! m'écriai-je. — Hé! absolument, répliqua-t-elle. Pourquoi donc, justement, de procréer<sup>5</sup>? Parce que perpétuité dans l'existence et immortalité, ce qu'un

l'école d'un maître (cf. 207 c), et le ton de celle-ci est professoral à souhait (cf. 204 d mil.): elle parle en sophiste accompli, 208 b fin.

1. De l'avis général, ces mots sont une glose interpolée. Mais il semble qu'alors l'interpolation devrait en réalité être beaucoup plus étendue, car ils commandent ce qui les suit immédiatement.

2. *Fécondité, procréation* (ici et *infra*), comme plus haut (b c) *enfantement*, ont, en raison sans doute de leur application à l'âme comme au corps (cf. 208 e sqq.), un sens tout à fait général et indépendant de la fonction propre de chaque sexe. Autrement, le passage de d s. fin. et sq. deviendrait inintelligible.

3. Telles des Fées autour d'un nouveau-né. Au groupe traditionnel: Moïra (Parque) qui fixe le lot d'une existence et Ilithye qui lui donne le branle, Platon ajoute une troisième divinité de son invention: Kalloné, la Beauté.

4. Ces images se lient à des observations zoologiques concrètes.

5. C'est à elle-même, semble-t-il, et non à Socrate comme l'indiquent nos meilleurs Mss., que Diotime pose cette question.

οὐ δύναται, ἐν δὲ τῷ καλῷ. Ἡ γὰρ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς  
 συνουσία τόκος ἐστίν, ἔστι δὲ τοῦτο θεῖον τὸ πρᾶγμα, καὶ  
 τοῦτο ἐν θνητῷ ὄντι τῷ ζῳῷ ἀθάνατον ἔνεστιν, ἡ κῆσις  
 καὶ ἡ γέννησις. Τὰ δὲ ἐν τῷ ἀναρμόστῳ ἀδύνατον γενέ-  
 σθαι· ἀναρμόστον δ' ἔστι τὸ αἰσχροὺς παντὶ τῷ θεῷ, τὸ d  
 δὲ καλὸν ἀρμόττον. Μοῖρα οὖν καὶ Εἰλείθυια ἡ Καλλονὴ  
 ἔστι τῆς γενέσεως. Διὰ ταῦτα ὅταν μὲν καλῷ προσπελάζῃ  
 τὸ κυοῦν, ἰλεῶν τε γίγνεται καὶ εὐφραίνομενον διαχεῖται,  
 καὶ τίκτει τε καὶ γεννᾷ· ὅταν δὲ αἰσχροῦ, σκυθρωπὸν τε  
 καὶ λυπούμενον συσπειρᾶται καὶ ἀποτρέπεται καὶ ἀνίλλεται  
 καὶ οὐ γεννᾷ, ἀλλὰ ἴσχυον τὸ κῆμα χαλεπῶς φέρει. Ὅθεν  
 δὴ τῷ κυοῦντι τε καὶ ἤδη σπαργῶντι πολλὴ ἡ πτοίησις  
 γέγονε περὶ τὸ καλὸν, διὰ τὸ μεγάλης ὠδίνος ἀπολύειν τὸν e  
 ἔχοντα. Ἔστι γὰρ, ὡς Σώκρατες, ἔφη, οὐ τοῦ καλοῦ ὁ ἔρωσ,  
 ὡς σὺ οἶει. — Ἄλλὰ τί μὴν; — Τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ  
 τόκου ἐν τῷ καλῷ. — Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ. — Πάνυ μὲν οὖν,  
 ἔφη. Τί δὴ οὖν τῆς γεννήσεως; ὅτι ἀειγενές ἐστὶ καὶ

c 5 τῷ (et Plotin.<sup>a</sup> *Enn.* III 5, 1 l. 29): om. Oxy. del. Badham  
 secl. Bury || ἡ γὰρ... 6 τόκος ἐστίν: secl. Iahn Schanz Hug Bury ||  
 6 δὲ (et Oxy.): γὰρ Rohde || τοῦτο: post θεῖον iterat Oxy. del.<sup>2</sup> ||  
 7 ὄντι τῷ (et Oxy.): om. Y || ἔνεστιν (et Oxy.): ἐστὶν TW || 8 τὰ  
 δὲ: τὰ δ' B Oxy. Schanz ταῦτα δ' T (δὲ) W || d 1 παντὶ: απ. Oxy.  
 || θεῷ: θεῶ BT<sup>2</sup> (s. u. ε et ~) Y Oxy. || 2 Εἰλείθυια (et Proclus): εἰλη.  
 B ειλυ. Oxy. || Καλλονή: x min. Hermann Iahn Rettig Schanz  
 Καλλόνη conl. Usener || 3 γενέσει. Διὰ ταῦτα: post δ. τ. distinx.  
 Schirlitz || 5 σκυθρωπὸν τε (et Oxy.): σ. τε γίγνεται Usener σκυθρῶ-  
 πάζον τε Richards || 6 συσπειρᾶται: ξυ\*σπ. Oxy. συσπείρεται B (exp.  
 v B<sup>2</sup>) W<sup>2</sup> (ε s. u. in α) συσπ. Y || καὶ ἀποτρέπεται (et Oxy.): secl.  
 Usener Schanz Hug ἐνετρέπεται i. m. T || ἀνίλλεται (et Plotin. *Enn.*  
 I 6, 2 l. 5): ἀνειλλ. BT<sup>2</sup> (ε s. u. in εἰ alt.) WY Hermann Rettig Burnet  
 Bury -ειλλεῖται: T -ειλεῖται W<sup>2</sup> i. m. αν\*\*λε. Oxy. || 8 πτοίησις (et  
 Oxy.): ποίη. BY Stephan. πτόησις cf. Plotin. *ibid.* 4, 1. 14 et 17  
 Bekker Schanz Hug πόνη. Sydenham || e 1 γέγονε (et Oxy.): -γεν W  
 || ὠδίνος: ωδει. Oxy. || ἀπολύειν (et Oxy.): -λαύειν BY -παύειν conl.  
 Naber || 2 ἔχοντα (et Oxy.): ἐρῶντα Vögelin ἐλόγοντα Wilamowitz II  
 172 3 || ἔστι: -τιν BT Oxy. Schanz Burnet || 3 τί: τίνος Stephan. ||  
 4 πάνυ... ἔφη: del. Badham || 5 τί... γεννήσεως; (et Oxy.): Socrati  
 trib. codd. (Y ut uid.) et uulg. || δὴ (et Oxy.): δεῖ Y || γεννήσεως: γενε.  
 Oxy. || ἀειγενές (cf. Plotin. III 5, 1 l. 42): αἰειγ. T αει γενεσις Oxy.

207 être mortel peut en avoir, c'est la procréation. Or, la nécessaire liaison de ce qui est bon avec le désir de l'immortalité est une conséquence de ce dont nous sommes convenus, s'il est vrai que l'objet de l'amour soit la possession perpétuelle de ce qui est bon<sup>1</sup>. La conclusion nécessaire de ce raisonnement est que l'objet de l'amour, c'est aussi l'immortalité. »

*Le désir  
de l'immortalité.*

- « Voilà, dans l'ensemble, ce qu'elle m'enseignait toutes les fois qu'elle discourait sur les choses de l'amour. Un jour, elle me posa cette question : « Quelle est, à ton avis, Socrate, la cause de cet amour et de ce désir<sup>2</sup> ? Est-ce que tu ne t'aperçois pas de ce qu'il y a de remarquable dans les dispositions où sont toutes les bêtes, quand elles prennent l'envie de procréer : toutes, aussi bien celles qui marchent que celles qui volent, malades de ces dispositions amoureuses, d'abord pour ce qui regarde leurs mutuelles unions, puis pour ce qui est d'élever leur progéniture ; prêtes comme elles sont à batailler pour elle, les plus faibles contre les plus fortes, et à sacrifier leur vie, souffrant elles-mêmes les tortures de la faim en vue d'assurer sa subsistance et se dévouant de toute autre manière ? Dans le cas des hommes, en effet, on pourrait penser, dit-elle, que c'est la réflexion qui leur inspire cette conduite.
- b Mais quelle est chez les bêtes la cause de pareilles dispositions amoureuses<sup>3</sup> ? es-tu à même de le dire ? » Comme de nouveau je confessais mon ignorance : « Ainsi, tu as dans l'idée, reprit-elle, de devenir un jour un homme supérieur sur les choses de l'amour, et tu n'as pas idée de cela ! — Mais, Diotime, c'est bien pour ce motif, je te l'ai dit justement tout à l'heure, que je suis venu te trouver, parce que je sais qu'il me faut des maîtres ! Dis-moi plutôt quelle est cette

1. Rappel de la formule de 206 a s. fin. (cf. p. 60, 1).

2. Cette recherche de la cause de l'amour ne constitue pas un développement nouveau, mais la vérification, par une analyse d'exemples, de la formule énoncée 206 c s. fin. et 207 a. La coupure apparente souligne l'importance du morceau et la différence de méthode qui le caractérise par rapport au précédent (cf. p. LXXXV).

3. Autrement dit, c'est une tendance profonde de l'être vivant et non, comme le pensait Phèdre 179 b sqq., un choix réfléchi.

ἀθάνατον ὡς θνητῷ ἢ γέννησις. Ἄθανασίας δὲ ἀναγκαῖον 207  
ἐπιθυμεῖν μετὰ ἀγαθοῦ ἐκ τῶν ὁμολογημένων, εἴπερ τοῦ  
τάγαθόν ἐαυτῷ εἶναι ἀεὶ ἔρωσ ἐστίν· ἀναγκαῖον δὲ ἐκ  
τούτου τοῦ λόγου καὶ τῆς ἀθανασίας τὸν ἔρωτα εἶναι.

Ταυτὰ τε οὖν πάντα ἐδίδασκέ με, ὁπότε περὶ τῶν ἐρω-  
τικῶν λόγους ποιοῖτο, καὶ ποτε ἤρετο· « Τί οἶει, ὦ  
Σώκρατες, αἴτιον εἶναι τούτου τοῦ ἔρωτος καὶ τῆς ἐπι-  
θυμίας; \*Ἡ οὐκ αἰσθάνει ὡς δεινῶς διατίθεται πάντα τὰ  
θηρία, ἐπειδὴν γεννᾶν ἐπιθυμήσῃ, καὶ τὰ πεζὰ καὶ τὰ  
πτηνὰ, νοσοῦντά τε πάντα καὶ ἐρωτικῶς διατιθέμενα b  
πρῶτον μὲν περὶ τὸ ζυμμιγῆναι ἀλλήλοις, ἔπειτα περὶ τὴν  
τροφὴν τοῦ γενομένου, καὶ ἔτοιμά ἐστιν ὑπὲρ τούτων καὶ  
διαμάχεσθαι τὰ ἀσθενέστατα τοῖς ἰσχυροτάτοις καὶ ὑπερ-  
αποθνήσκειν, καὶ αὐτὰ τῷ λιμῷ παρατεινόμενα ὡστ' ἐκείνα  
ἐκτρέφειν καὶ ἄλλο πᾶν ποιοῦντα. Τοὺς μὲν γὰρ ἀνθρώ-  
πους, ἔφη, οἷοιτ' ἄν τις ἐκ λογισμοῦ ταυτὰ ποιεῖν· τὰ  
δὲ θηρία τίς αἰτία οὕτως ἐρωτικῶς διατίθεσθαι; ἔχεις c  
λέγειν; » Καὶ ἐγὼ αὖ ἔλεγον ὅτι οὐκ εἶδειν· ἢ δ' εἶπεν·  
« Διανοεῖ οὖν δεινός ποτε γενήσεσθαι τὰ ἐρωτικά, ἐὰν  
ταυτὰ μὴ ἐννοῆς; — Ἄλλὰ διὰ ταυτὰ τοι, ὦ Διοτίμα,  
ὅπερ νῦν δὴ εἶπον, παρὰ σέ ἤκω, γνούς ὅτι διδασκάλων

207 a 1 ὡς: ὡς ἐν Plotin. *ibid.* l. 41 || 2 τοῦ τάγαθόν Ven. 184 [E]  
(cf. 206 a 8): τοῦ ἀγαθοῦ BTW Oxy. edd. τότ' ἀγαθόν Y τοῦ ἀγαθόν  
Bury || 3 ἀεὶ: αἰ. codd. Oxy. || ἔρωσ: ὁ ἔ. Bekker Iahn Schanz Hug  
|| 8 ἦ: ἡ WY exc. Iahn edd. omnes || αἰσθάνει (et Oxy.): -νη WY  
Burnet || 9 ἐπειδὴν: iterat Oxy. || ἐπιθυμήσῃ (et Oxy.<sup>2</sup>): -μωσι? Oxy.  
|| b 2 ζυμμιγῆναι (et Oxy.): συμμ. Burnet ζυμβῆναι Y || 3 ἔτοιμά:  
έτοῖ. Schanz || ἐστίν: del. Badham || καὶ alt. (et Oxy.): om. W || 5  
αὐτὰ: αὐτω (-τω?) Oxy. || τῷ: eras. Coislin. 155 del. Badham ||  
λιμῷ: λει. Oxy. || παρατεινόμενα: παρατιν. forsan ex -μενω Oxy. ||  
c 1 ἐρωτικῶς: del. Naber || 2 αὖ ἔλεγον B<sup>2</sup> (u ex v et signa add.): ἀνελ.  
B ἄν ἔλ. TW ελεγον Oxy. || εἶπεν (et Oxy.): -πε Y || 3 διανοεῖ (et  
Oxy.): -οῆ WY Burnet || 4 ἐννοῆς: ἐννοησῆ Oxy. η alt. del.<sup>2</sup> || 5 οὖν  
δὴ: οὐνδὴ Y Schanz Burnet.

cause, aussi bien pour les effets dont tu parles que pour tout ce qui encore a trait aux choses de l'amour. — Or donc, dit-elle, si tu es bien convaincu que l'objet de l'amour est par nature celui que nous disons et sur lequel, à plusieurs reprises, nous nous sommes mis d'accord<sup>1</sup>, il n'y a pas là de quoi t'émerveiller ! Car dans le cas présent le raisonnement d sera le même que dans l'autre<sup>2</sup> : la nature mortelle cherche, selon ses moyens, à se perpétuer et à être immortelle ; or le seul moyen dont elle dispose pour cela, c'est de produire de l'existence, en tant que perpétuellement à la place de l'être ancien elle en laisse un nouveau, qui s'en distingue. A preuve cela même qu'on appelle la vie individuelle de chaque vivant et son identité personnelle, c'est-à-dire le fait que, de son enfance jusqu'au temps de sa vieillesse, on dit qu'il est le même individu ; oui, en vérité, cet être, qui en lui n'a jamais les mêmes choses<sup>3</sup>, on l'appelle néanmoins le même ! alors qu'au contraire perpétuellement, mais non sans certaines pertes, il se renouvelle, dans ses cheveux, dans sa e chair, dans ses os, dans son sang, bref dans son corps tout entier.

« En outre ce n'est pas vrai seulement du corps, mais aussi, en ce qui concerne l'âme<sup>4</sup>, de nos dispositions, de notre caractère, des opinions, des penchants, des plaisirs, des peines, des craintes ; car en chaque individu rien de tout cela ne se présente identiquement : il y en a au contraire qui naissent et d'autres qui se perdent. Ce qu'il y a toutefois de beaucoup plus déroutant encore que tout cela, c'est ce qui se 208 passe pour les connaissances. Non seulement il y en a qui naissent en nous et d'autres qui se perdent, si bien que pour ce qui est de nos connaissances nous ne sommes non plus jamais les mêmes ; mais en outre chaque connaissance individuellement a le même sort. Car ce qu'on appelle « étudier » suppose que la connaissance peut nous quitter<sup>5</sup> ; l'oubli est en effet le départ d'une connaissance, tandis qu'en revanche

1. Ces multiples *assentiments* sont, je crois, ceux dont la succession et le progrès ont été notés p. 60, 1, et ils ne concernent en rien d'autres prétendus entretiens de Socrate avec Diotime.

2. La comparaison est entre 206 b-207 a et le morceau qui suit.

3. La même idée est esquissée *Phédon* 87 d fin et *Timée* 43 a.

4. Application de la thèse au second des cas distingués 206 b.

5. Étudier, c'est ici *entretenir* son savoir, c'est-à-dire revivifier ses

δέομαι· ἀλλὰ μοι λέγε καὶ τούτων τὴν αἰτίαν καὶ τῶν ἄλλων  
 τῶν περὶ τὰ ἔρωτικά. — Εἰ τοίνυν, ἔφη, πιστεύεις ἐκείνου  
 εἶναι φύσει τὸν ἔρωτα οὐ πολλάκις ὠμολογήκαμεν, μὴ θαύ-  
 μαζε· ἐνταῦθα γὰρ τὸν αὐτὸν ἐκείνῳ λόγον ἢ θνητὴ φύσις d  
 ζητεῖ, κατὰ τὸ δυνατόν, αἰεὶ τε εἶναι καὶ ἀθάνατος. Δύναται  
 δὲ ταύτῃ μόνον, τῇ γενέσει, ὅτι αἰεὶ καταλείπει ἕτερον νέον  
 ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ, ἐπεὶ καὶ ἐν ᾧ ἐν ἕκαστον τῶν ζώων ζῆν  
 καλεῖται καὶ εἶναι τὸ αὐτό· οἶον ἐκ παιδαρίου ὁ αὐτὸς  
 λέγεται ἕως ἂν πρεσβύτης γένηται· οὗτος μέντοι, οὐδέ-  
 ποτε τὰ αὐτὰ ἔχων ἐν αὐτῷ, ὅμως ὁ αὐτὸς καλεῖται·  
 ἀλλὰ νέος αἰεὶ γινόμενος, τὰ δὲ ἀπολλύς, καὶ κατὰ τὰς  
 τρίχας καὶ σάρκα καὶ ὀστέα καὶ αἷμα καὶ ξύμπαν τὸ σῶμα. e

α Καὶ μὴ ὅτι κατὰ τὸ σῶμα, ἀλλὰ καί, κατὰ τὴν ψυχὴν,  
 οἱ τρόποι, τὰ ἦθη, δόξαι, ἐπιθυμίαι, ἡδοναί, λυπαι, φόβοι,  
 τούτων ἕκαστα οὐδέποτε τὰ αὐτὰ πάρεστιν ἕκαστῳ, ἀλλὰ  
 τὰ μὲν γίνονται, τὰ δὲ ἀπόλλυται. Πολὺ δὲ τούτων ἀτοπώ-  
 τερον ἔτι, ὅτι καὶ αἱ ἐπιστήμαι μὴ ὅτι αἱ μὲν γίνονται, αἱ 208  
 δὲ ἀπόλλυνται ἡμῖν, καὶ οὐδέποτε οἱ αὐτοὶ ἔσμεν οὐδέ  
 κατὰ τὰς ἐπιστήμας, ἀλλὰ καὶ μία ἕκαστη τῶν ἐπιστημῶν  
 ταῦτὸν πάσχει. Ὁ γὰρ καλεῖται μελετᾶν, ὡς ἐξιούσης ἐστὶ  
 τῆς ἐπιστήμης· λήθη γὰρ ἐπιστήμης ἕξοδος, μελέτη δὲ

c 8 ὠμολογήκαμεν: -σαμεν (ex -σομέν ut uid.) Oxy.<sup>2</sup> || d 1 τὸν:  
 κατὰ τὸν Hirschig (cf. μοχ κατὰ τὸ...) || 2 τὸ (et Oxy.<sup>2</sup> s. u.):  
 om. Oxy. || αἰεὶ (αἰ. codd.) τε εἶναι (et Oxy.): αἰ. τὸ εἶ. BW Bury  
 τὸ εἶ. αἰ. Y Iahn Schanz || καὶ (et Oxy.): om. BY Iahn Schanz Bury  
 || ἀθάνατος (et Oxy.): secl. Iahn Schanz || 3 τῇ γενέσει (et Oxy.): del.  
 Vermehren secl. Schanz Hug τῇ γεννῇ. F. A. Wolf Badham || ὅτι...  
 καταλείπει: ὅταν ... -πῃ Usener || αἰεὶ (et Oxy.): αἰ. codd. || 4 ἐν ᾧ  
 (et Oxy.): om. Y || ἐν ... ζώων: del. Ast. || 7 τὰ αὐτὰ: ταυτα Oxy.  
 ταῦτ' Badham || αὐτῷ: αυ. BW αὐ. TY || 8 ἀλλὰ νέος (et Oxy.):  
 ἄλλοιός Stephan. ἄ. v. τὰ μὲν Sommer τὰ μὲν ἄμα v. conl. Bury ||  
 αἰεὶ: αἰ. BTW Oxy. || τὰ δὲ (et Oxy.): τὰ δὲ παλαιὰ Bast τὰ μὲν προσ-  
 λαμβάνων τὰ δὲ F. A. Wolf || e 1 ξύμπαν: σύμπ. (ex ξ?) Oxy.  
 Burnet || 3 οἱ τρόποι (et Oxy.): οἱ τόποι B οἶε ὅποι Y || ἦθη: ἔ.  
 Fischer || 208 a 1 ἔτι: (et Oxy.): ἐστὶν TW || ἐπιστήμαι: -τίμαι sic  
 W || 2 ἡμῖν (et Oxy.): om. Y. || 5 λήθη... ἕξοδος: om. Stob.<sup>a</sup> ||  
 ἕξοδος (et Oxy.): -δός: ἐστὶν Stob.<sup>b</sup> uulg.

l'étude, créant en nous un souvenir tout neuf à la place de celui qui se retire, sauve la connaissance et fait qu'elle semble être la même. C'est, vois-tu, de cette façon que se sauvegarde toute existence mortelle : non pas en étant à  
 b jamais totalement identique comme est l'existence divine, mais en faisant que ce qui se retire, et que son ancienneté a ruiné, laisse après soi autre chose de nouveau, pareil à ce qui était. Voilà, dit-elle, par quel artifice, dans son corps comme en tout le reste, ce qui est mortel, Socrate, participe à l'immortalité<sup>1</sup> ; pour ce qui est immortel, c'est d'une autre manière<sup>2</sup>. Par conséquent tu n'as pas à t'émerveiller que tout être fasse naturellement cas de ce qui est une repousse de lui-même ; car c'est en vue de l'immortalité que sont inséparables de chacun ce zèle et cet amour. »

« Moi, c'était d'entendre ce langage, qui me remplissait d'étonnement ! Et, prenant la parole : « Halte-là ! m'écriai-je, est-ce bien véritablement ainsi, ô très docte Diotime, que se comportent les choses ? » Et elle, de me répondre avec un ton  
 c doctoral du meilleur aloi : « Sois en bien persuadé, Socrate : la preuve, c'est que pour les hommes, si tu veux bien jeter un coup d'œil sur leur ambition, elle te paraîtra prodigieusement déraisonnable, à moins de te bien pénétrer de ce que je t'ai dit<sup>3</sup> et de réfléchir à l'étrange état où les met l'amoureux désir de se faire un nom et de s'assurer pour l'éternité des temps une gloire impérissable<sup>4</sup> : pour cette fin-là ils sont

souvenirs en les rafraichissant. Il ne semble donc pas que, dans la suite, les mots *un souvenir* soient, comme on le dit, une interpolation ou une corruption. La connaissance ne s'abolit-elle pas par l'oubli, qui est lui-même abolition du souvenir ? C'est donc en se défendant contre l'oubli qu'on sauvegarde la connaissance.

1. Pour ceci (jusqu'à 209 a), cf. *Lois* IV 721 b c. Il est possible aussi qu'Aristote se soit souvenu de ce passage dans son *De anima* II 4, 415 a, 26-b, 7.

2. C'est-à-dire, pour ce qui est immortel de nature, en ayant l'identité absolue. Si, avec plusieurs éditeurs, on change *athanaton* en *adunaton*, le sens est : *mais c'est impossible d'une autre manière*.

3. Si l'on adopte une ingénieuse correction de Wilamowitz, on traduira : *...je m'étonnerais, moi, de ta sottise si, après avoir réfléchi à..., tu ne comprenais pas ce que j'ai dit*. Mais cette conjecture ne semble pas indispensable (cf. Notice p. LXXXVIII).

4. On ne sait de qui est ce vers. Peut-être de Platon, parodiant

πάλιν, καινήν ἐμποιοῦσα ἀντὶ τῆς ἀπιούσης μνήμην, σφάζει τὴν ἐπιστήμην ὥστε τὴν αὐτὴν δοκεῖν εἶναι. Τοῦτω γὰρ τῷ τρόπῳ πᾶν τὸ θνητὸν σφάζεται, οὐ τῷ παντάπασι τὸ αὐτὸ ἀεὶ εἶναι ὥσπερ τὸ θεῖον, ἀλλὰ τῷ τὸ ἀπὸν καὶ b παλαιούμενον ἕτερον νέον ἐγκαταλείπειν, οἷον αὐτὸ ἦν ταύτῃ τῇ μηχανῇ, ὃ Σώκρατες, ἔφη, θνητὸν ἀθανασίας μετέχει, καὶ σῶμα καὶ τᾶλλα πάντα· ἀθάνατον δὲ ἄλλη. Μὴ οὖν θαύμαζε εἰ τὸ αὐτοῦ ἀποβλάστημα φύσει πᾶν τιμᾶ· ἀθανασίας γὰρ χάριν παντὶ αὕτῃ ἢ σπουδῇ καὶ ὁ ἕρκως ἔπεται.

Καὶ ἐγώ, ἀκούσας τὸν λόγον, ἐθαύμασά τε καὶ εἶπον· « Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ, ὃ σοφωτάτῃ Διοτίμα, ταῦτα ὡς ἀληθῶς οὕτως ἔχει; » Καὶ ἦ, ὥσπερ οἱ τέλει σοφισταί· « Εὖ c ἴσθι, ἔφη, ὃ Σώκρατες· ἐπεὶ γε καὶ τῶν ἀνθρώπων, εἰ ἐθέλεις εἰς τὴν φιλοτιμίαν βλέπειν, θαυμάζοις ἂν τῆς ἀλογίας, περὶ ἧς ἐγώ εἶρηκα εἰ μὴ ἐννοεῖς, ἐνθυμηθεὶς ὡς δεινῶς διάκεινται ἕρκωτι τοῦ ὀνομαστοῦ γενέσθαι καὶ κλέος ἐς τὸν ἀεὶ χρόνον ἀθάνατον καταθέσθαι· καὶ ὑπὲρ

a ἡ ἐμποιοῦσα : ενπ. Oxy. || μνήμην : secl. Baiter Usener Schanz Hug Bury μνημη Oxy. -μη Sauppe Iahn<sup>1</sup> || 8 γὰρ (et Oxy.): om. Stob. || θνητὸν B<sup>2</sup> (θ ex o ut uid.): ὀνητὸν? B || οὐ τῷ B<sup>2</sup> (~ in ω) (et Oxy.<sup>2</sup> signa ponens): ουτω B οὔ. B<sup>2</sup> al. manu || παντάπασι: -σιν Oxy. Schanz Burnet || b i αὐτὸ: -τὸν B Oxy. Stob. Schanz ταυτόν Badham Iahn Hug || ἀεὶ Oxy.: αἰ. codd. || τῷ τὸ (et Oxy. Stob.): τῷ Liebhold τῷ τὸ ἀεὶ conl. Usener || καὶ παλαιούμενον (et Oxy.): om. Stob. secl. Iahn || 2 ἐγκαταλείπειν: ενκαταλειπ. Oxy.<sup>2</sup> (ε s. u.) -λιπ. Oxy. καταλ. Stob. ἀεὶ καταλ. Hirschig Iahn<sup>1</sup> || 3 ταύτῃ... 4 ἄλλη: om. Stob. || 4 μετέχει Oxy. Stephan.: -χειν codd. || ἀθάνατον (et Oxy.): ἀδύνατον Creuzer et exc. Burnet edd. omnes δυνατόν, ἀδύ. Vögelin || 5 αὐτοῦ: αὐ. Y Stob. αυ. B || πᾶν: ἅπαν Stob. || 6 τιμᾶ: τιμα Oxy. || γὰρ χάριν παντὶ: γὰρ ἅμα καὶ εὐδαιμονίας εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον (cf. 208 c 6) παντὶ Stob. || c 2 ἔφη (et Oxy.): om. W || γε: om. BY Oxy. (ut ex lac. spatio uid.) et exc. Burnet ed l. omnes || 3 ἐθέλεις (et Oxy.): -λοισ Stephan. || θαυμάζοις ἂν: -μάζοιμί σ' ἂν Wilamowitz || τῆς ἀλογίας: addub. Schanz || 4 περὶ: περι B πέρι B<sup>2</sup> Y Hermann Iahn<sup>1</sup> Rettig περὶ secl. Ast Usener Schanz Hug Bury del. Wilamowitz || 6 ἐς: εἰς TW Oxy. || ἀεὶ: αἰ. TW Oxy. || ἀθάνατον (et Oxy.): del. F. A. Wolf.

d prêts à courir tous les périls, plus encore que pour leurs enfants ; prêts aussi à dépenser leur fortune, à s'imposer n'importe quels travaux, à sacrifier enfin leur vie. Car est-ce que, me dit-elle, tu te figures, toi, qu'Alceste serait morte pour Admète, qu'Achille aurait dans la mort voulu suivre Patrocle, qu'au-devant de la mort serait allé votre Codrus pour donner la royauté à ses enfants<sup>1</sup>, s'ils n'avaient pensé s'assurer ainsi à eux-mêmes, pour l'avenir, l'impérissable mémoire qui s'attache au mérite, et que nous leur gardons aujourd'hui ? Tant s'en faut ! dit-elle. Bien plutôt, c'est, je crois, pour avoir l'immortalité du mérite, une telle renommée glorieuse, que tous les hommes font tout ce qui se peut, et cela d'autant plus que meilleurs ils seront. C'est qu'ils sont e amoureux de l'immortalité !

« Or donc, continua-t-elle, ceux dont la fécondité réside dans le corps se tournent plutôt vers les femmes ; et leur façon d'être amoureux, c'est de chercher en engendrant des enfants à se procurer ainsi à eux-mêmes, telle est leur idée, immortalité, durable renom, bonheur, *pour la totalité des temps à venir*. Quant à ceux dont la fécondité réside dans l'âme.... 209 car c'est bien vrai qu'il y en a, dit-elle, dont l'âme possède une fécondité, plus grande encore que celle du corps, à l'égard de tout ce en quoi il appartient à l'âme d'être féconde comme d'enfanter ; et cela, qui lui appartient, qu'est-ce donc ? c'est la pensée, ainsi que toute autre excellence. De ces hommes sont, à coup sûr, et les poètes qui donnent le jour à des œuvres<sup>2</sup>, et, parmi les gens de métier, ceux dont on dit qu'ils sont des inventeurs. Mais de beaucoup, dit-elle, la plus haute et la plus belle forme de la pensée est celle qui concerne l'ordonnance des cités et de tout établissement, celle dont le nom est, sans nul doute, sagesse pratique et justice. Or, quand parmi ces hommes il s'en ainsi (de même e fin) Agathon, quand il s'est mis à parler en vers (197 c). Du reste l'emploi de la prose métrique caractérise tout le morceau (cf. Notice p. LXXVIII et p. LXXXVI).

1. Pour les deux premiers exemples, voir le discours de Phèdre, 179 b sqq. — Un oracle avait promis aux Doriens la victoire sur Athènes si, dans le combat, ils ne tuaient pas son roi. Codrus, l'ayant appris, se déguise ; armé d'une serpe, il aborde les palissades ennemies et là il trouve la mort qu'il avait cherchée.

2. On entend ordinairement : *De ces choses (pensée, etc.) sont*

τούτου κινδύνους τε κινδυνεύειν ἕτοιμοί εἰσι πάντας ἔτι μᾶλλον ἢ ὑπὲρ τῶν παίδων, καὶ χρήματα ἀναλίσκειν, καὶ d πόνους πονεῖν οὐστινασοῦν, καὶ ὑπεραποθνήσκειν. Ἐπεὶ οἶσι σύ, ἔφη, Ἄλκηστιν ὑπὲρ Ἀδμήτου ἀποθανεῖν ἄν, ἢ Ἀχιλλέα Πατρόκλῳ ἐπαποθανεῖν, ἢ προαποθανεῖν τὸν ὑμέτερον Κόδρον ὑπὲρ τῆς βασιλείας τῶν παίδων, μὴ οἰομένους ἀθάνατον μνήμην, ἀρετῆς πέρι, ἑαυτῶν ἔσεσθαι ἦν νῦν ἡμεῖς ἔχομεν; Πολλοὺ γε δεῖ, ἔφη· ἄλλ', οἶμαι, ὑπὲρ ἀρετῆς ἀθανάτου καὶ τοιαύτης δόξης εὐκλεοῦς πάντες πάντα ποιοῦσιν, ὅσῳ ἄν ἀμείνους ᾧσι τοσοῦτῳ μᾶλλον· τοῦ γὰρ ἀθανάτου ἔρῳσιν. e

« Οἱ μὲν οὖν ἐγκύμονες, ἔφη, κατὰ τὰ σώματα ὄντες πρὸς τὰς γυναῖκας μᾶλλον τρέπονται, καὶ ταύτῃ ἐρωτικοί εἰσιν, διὰ παιδογονίας ἀθανασίαν καὶ μνήμην καὶ εὐδαιμονίαν, ὡς οἴονται, αὐτοῖς εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον πάντα ποριζόμενοι. Οἱ δὲ κατὰ τὴν ψυχὴν... εἰσὶ γὰρ οὖν, ἔφη, οἱ ἐν ταῖς ψυχαῖς κυοῦσιν, ἔτι μᾶλλον ἢ ἐν τοῖς 209 σώμασιν, αἱ ψυχῆι προσήκει καὶ κυῆσαι καὶ τεκεῖν· τί οὖν προσήκει; φρόνησίν τε καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν. Ὡν δὴ εἰσι, καὶ οἱ ποιηταὶ πάντες γεννήτορες, καὶ τῶν δημιουργῶν ὅσοι λέγονται εὐρετικοὶ εἶναι· πολὺ δὲ μεγίστη, ἔφη, καὶ καλλίστη τῆς φρονήσεως ἢ περὶ τὰς τῶν πόλεων τε καὶ οἰκίσεων διακοσμήσεις, ἢ δὴ ὄνομά ἐστι σωφροσύνη τε καὶ

c 7 ἕτοιμοί: ἐτοῖ. Schanz || πάντας (et Oxy.): -τες TW || ἔτι (et Oxy.): om. T (μᾶλλον re uera) || d 3 οἶσι σύ (et Oxy.): σύ οἶ. Y || ἄν... 4 προαποθανεῖν: om. W || 5 βασιλείας: βαλείας Oxy. || 6 πέρι Ast: περὶ codd. || e 1 ἐρώσιν: -σι Oxy. || 2 ἐγκύμονες: ενκ. Oxy. || τὰ Oxy.: om. codd. || 4 εἰσιν: -σι TWY Oxy. || 5 οἴονται (et Oxy.): οἶόν τε Y || αὐτοῖς: αὐ. TY || ἔπειτα: επι. Oxy. || χρόνον T<sup>2</sup> (ω eras.): -νων T || 209 a 1 ἐν pr.: interpos. W || ἐν alt.: οἶ ἐν Naber || 2 προσήκει: -χι Oxy. || κυῆσαι: κυησεται? Oxy. -σαι τε Oxy.<sup>2</sup> -εἶσθαι Badham || τεκεῖν Oxy.: κρεῖν codd. Hermann Rettig Usener κρεῖν E. Maass Rh. Mus. 77, p. 11 τίκτειν Iahn<sup>1</sup> γεννᾶν coni. Teuffel || 5 μεγίστη (et Oxy.): μ. εἶναι Y || 6 τὰς (et Oxy.): τὰ Sommer Burnet || 7 διακοσμήσεις: -κόσμησις BTW Oxy. Sommer Burnet || ἐστὶ: -τιν Oxy.

- b trouve un maintenant en qui, être divin, existe dès son jeune âge cette fécondité selon l'âme, et quand, l'âge arrivé, l'envie lui vient à présent d'enfanter comme de procréer, alors, je pense, lui aussi <sup>1</sup>, il se met de-ci de-là en quête de la beauté dans laquelle il lui sera possible de procréer; car il ne procréera jamais dans la laideur. Donc, pour les corps qui sont beaux il a plus de tendresse que pour ceux qui sont laids, en raison même de ce qu'il est fécond; et, quand il y rencontre une âme belle, noble, bien née, la tendresse qu'il a pour cet ensemble est alors à son comble: en face d'un tel être, il se sent immédiatement plein de ressource pour parler
- c sur le mérite, pour dire à quelle sorte de choses doit penser l'homme de bien et à quoi il doit s'occuper <sup>2</sup>, et il entreprend d'être éducateur. C'est, j'imagine, qu'au contact du bel objet et dans sa compagnie, il enfante ce dont il était depuis longtemps fécond, il le procrée; de près comme de loin il y pense, et ce qu'il a procréé il achève de le nourrir, en commun avec le bel objet dant je parlais; si bien qu'une communauté, infiniment plus étroite que celle qui nous lie à nos enfants <sup>3</sup>, est le mutuel apanage d'un tel couple, avec aussi une plus solide affection, parce que ce qu'ils ont en commun, ce sont de plus beaux, de plus impérissables enfants! Bien plus, il n'est personne qui n'accepterait d'avoir
- d une telle postérité, de préférence à celle de la génération humaine, alors que, tournant ses regards vers Homère, vers Hésiode, vers tout autre bon poète, il admire avec envie

*générateurs les poètes et...* Mais cela ne peut guère se dire des gens de métier, même inventeurs. De plus, ce qu'il s'agit de prouver, c'est qu'il existe une fécondité qui *dérive de la pensée*, en considérant: 1° des *types d'activité*; 2° des *individus* (*or... maintenant, b 1 δ' α̃*). Enfin les exemples donnés plus bas (d e) disent clairement qu'il s'agit ici des œuvres engendrées *par la pensée*, et de leurs générateurs (cf. Notice p. LXXXIX). — Tout ceci répond à Agathon, 196 d-197 b.

1. Comme celui qui aime selon le corps; cf. 206 c d.

2. Il y a là, d'une part, l'objet même *sur lequel* portent ses discours et, d'autre part, comme matière de ces discours, les objets *autour desquels* gravitent les préoccupations et les occupations de l'homme de bien. Le texte ne semble donc pas devoir être corrigé. — Le morceau (cf. Notice p. xc sqq., est une transposition de la thèse de Pausanias sur l'amour éducateur, 184 b-185 b.

3. L'idée sur laquelle la fin de la phrase met l'accent, c'est l'idée

δικαιοσύνη. Τούτων δ' αὖ, ὅταν τις ἐκ νέου ἐγκύμων ἦ τὴν **b**  
 ψυχὴν θεῖος ὦν, καὶ ἠκούσης τῆς ἡλικίας τίκτειν τε καὶ  
 γεννᾶν ἤδη ἐπιθυμῆ, ζητεῖ δὴ, οἶμαι, καὶ οὗτος περιῶν  
 τὸ καλὸν ἐν ᾧ ἂν γεννήσειεν· ἐν τῷ γὰρ αἰσχυρῷ οὐδέποτε  
 γεννήσει. Τὰ τε οὖν σώματα τὰ καλὰ μᾶλλον ἢ τὰ αἰσχυρά  
 ἀσπάζεταιται ἅτε κυῶν, καὶ ἂν ἐντύχη ψυχῇ καλῇ καὶ γενναίᾳ  
 καὶ εὐφυεῖ, πάνυ δὴ ἀσπάζεταιται τὸ ξυναμφοότερον, καὶ πρὸς  
 τοῦτον τὸν ἄνθρωπον εὐθὺς εὐπορεῖ λόγων περὶ ἀρετῆς  
 καὶ περὶ οἷον χρῆ εἶναι τὸν ἄνδρα τὸν ἀγαθὸν καὶ **c**  
 ἐπιτηδεύειν, καὶ ἐπιχειρεῖ παιδεύειν. Ἀπτόμενος γάρ,  
 οἶμαι, τοῦ καλοῦ καὶ ὀμιλῶν αὐτῷ, ἃ πάσαι ἐκείει τίκτει καὶ  
 γεννᾷ, καὶ παρῶν καὶ ἀπῶν μεμνημένος, καὶ τὸ γεννηθὲν  
 συνεκτρέφει κοινῇ μετ' ἐκείνου· ὥστε πολὺ μείζω κοι-  
 νωνίαν τῆς τῶν παίδων πρὸς ἀλλήλους οἱ τοιοῦτοι ἴσχουσι  
 καὶ φιλίαν βεβαιότεραν, ἅτε καλλιόνων καὶ ἀθανατωτέρων  
 παίδων κεκοινωνηκότες. Καὶ πᾶς ἂν δέξαιτο ἑαυτῷ τοιού-  
 τους παῖδας μᾶλλον γεγόνενα ἢ τοὺς ἀνθρωπίνους, καί, **d**  
 εἰς Ὀμηρον ἀποβλέψας καὶ Ἡσίοδον καὶ τοὺς ἄλλους

**b** i δ' αὖ: αὖ BY Oxy. exc. Burnet edd. omnes || ἐγκύμων: εκκ.  
 Oxy. || τὴν ψυχὴν (et Oxy.): τὴν φύσιν uel τὴν ψ., τὴν φ. Heusde ||  
 2 θεῖος ὦν (et Oxy.): ἡθεος ὦν Parmentier Burnet secl. Iahn<sup>1</sup> || 3 ἐπι-  
 θυμῆ Oxy. Stephan.: -εἰ codd. || δὴ (et Oxy.): δέ WY || περιῶν (et  
 Oxy.): περὶ ὧν BY || 4 ἂν γεννήσειεν (et Oxy.): δὴ -ῆση Badham ||  
 5 ἢ τὰ αἰσχυρά (et Oxy.): del. Badham || 6 ἅτε... 7 ἀσπάζεται: om.  
 W || ἅτε (et Oxy.): ὅ γε Usener || κυῶν: κυων B κύων B<sup>2</sup> || ψυχῇ (et  
 Oxy.): τῇ ψ. Y || 7 ξυναμφοότερον (et Oxy.): συν. Burnet || **c** i περὶ  
 οἷον: π. ὦν Y π. τοῦ οἷου em. Coislin. 155 π. οἰ\*\* Oxy. π. οἷου  
 Sommer περὶ del. Iahn Schanz secl. Hug Bury || 3 ὀμιλῶν: ομει.  
 Oxy. || 4 παρῶν καὶ ἀπῶν (et Oxy<sup>2</sup>. π. ex παροντων): ἄ. κ. π. T ||  
 καὶ τὸ (et Oxy.): τὸ Y || 6 τῆς τῶν παίδων (et Oxy.): τῆς secl.  
 Usener παίδων obelo nott. Schanz Hug τῆς τῶν π. secl. Bury Wila-  
 mowitz τῆς τῶν παιδογόνων uel -σπόρων Bast τῆς τῶν ἄλλων π. Hug<sup>1</sup>  
 θνητῶν π. Schirlitz γηίνων π. conl. Bury τῆς τῶν πολλῶν Rohde  
 τῆς τῶν ἄλλων Richards || ἴσχουσι (et Oxy.): -σιν T Schanz || 7  
 καλλιόνων B<sup>2</sup> (o s. u. et exp. in fine): καλλίων ὦν B καλλειον. Oxy.  
 || 8 παίδων (et Oxy.): om. Paris. 1642 del. Creuzer Iahn<sup>1</sup> secl.  
 Usener || **d** 2 καί: κ. εἰς Oxy. Bury.

quels descendants ils ont mis au jour et laissés après eux, capables, étant eux-mêmes immortels, de conférer aux poètes dont il s'agit l'immortalité de la gloire et du souvenir ; quels enfants, si tu veux, dit-elle, un autre exemple, Lycurgue s'est dans Lacédémone donnés pour héritiers, sauvegarde de Lacédémone et, on peut bien le dire, de l'Hellade<sup>1</sup> ; et, de votre côté, vous honorez, vous aussi, Solon pour les lois dont il fut le père ; sans oublier que d'autres hommes ailleurs, en maint endroit, chez les Grecs comme chez les Barbares<sup>2</sup>, ont produit au jour maint bel ouvrage, donné la vie à toutes sortes d'excellences diverses. Pour ces hommes, déjà, maints cultes ont été institués<sup>3</sup> que leur ont valus de tels enfants ; à personne encore, ceux de l'humaine génération.

*L'initiation parfaite.*

210 ment être initié. Quant à l'initiation parfaite et à la révélation, qui aussi bien sont le but final de ces premières instructions à condition qu'on suive la bonne voie<sup>4</sup>, je ne sais pas si elles seraient à ta portée. Bien sûr, je parlerai, dit-elle, et même je m'y donnerai sans la moindre réserve ! A toi d'essayer de me suivre dans la mesure de tes moyens.

*Ses degrés.*

« Voici, dit-elle. Ce qu'il faut, quand on va par la bonne voie à ce but, c'est en vérité de commencer dès le jeune âge à s'orienter vers la beauté corporelle, et tout d'abord, si l'on est bien dirigé par celui qui vous dirige, de n'aimer qu'un seul beau corps et, à cette occasion, d'engendrer de beaux discours ; mais, ensuite,

d'une solidarité dont les enfants sont le principe (cf. 208 cd). Tel qu'il est, le texte s'accorde bien avec cette idée.

1. La prédilection de Platon pour les lois de Sparte est connue (par exemple *Lois* III 693 e). Mais ce qu'il dit ensuite de celles de Solon est mieux qu'une politesse : les *Lois* témoignent assez de l'admiration qu'il a pour elles.

2. Cf. *Phédon* 78 a. Les Barbares, peut-être en tant que plus anciens (*Crat.* 425 e), ont des sources de sagesse, qui ont été méconnues à tort par Pausanias (182 b c).

3. Ce sont des héros bienfaiteurs ou évergètes ; cf. *Rép.* VII 540 b c.

4. L'initiation à un mystère est comme une route, avec des étapes réglées. Au terme, un rideau tombe qui cachait une sorte de

ποιητὰς τοὺς ἀγαθοὺς, ζηλῶν οἷα ἔκγονα ἑαυτῶν καταλείπουσιν & ἐκείνοις ἀθάνατον κλέος καὶ μνήμην παρέχεται, αὐτὰ τοιαῦτα ὄντα· εἰ δὲ βούλει, ἔφη, οἶους Λυκοῦργος παῖδας κατελίπετο ἐν Λακεδαιμόνι, σωτήρας τῆς Λακεδαιμόνος καί, ὡς ἔπος εἰπεῖν, τῆς Ἑλλάδος· τίμιος δὲ παρ' ὑμῖν καὶ Σόλων διὰ τὴν τῶν νόμων γέννησιν· καὶ ἄλλοι ἄλλοι πολλοῖο ἀνδρες, καὶ ἐν Ἑλλήσι καὶ ἐν e Βαρβάροις, πολλὰ καὶ καλὰ ἀποφηνάμενοι ἔργα, γεννησαντες παντοίαν ἀρετὴν· ὧν καὶ ἱερὰ πολλὰ ἤδη γέγονε διὰ τοὺς τοιούτους παῖδας, διὰ δὲ τοὺς ἀνθρωπίνους οὐδενός πω.

« Ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικά ἴσως, ὧ Σώκρατες, κἄν σὺ μνηθεῖης· τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά, ὧν ἕνεκα καὶ ταῦτα 210 ἔστιν ἕάν τις ὀρθῶς μετήη, οὐκ οἶδ' εἰ οἶός τ' ἂν εἴης. Ἐρῶ μὲν οὖν, ἔφη, ἐγὼ καὶ προθυμίας οὐδὲν ἀπολείψω· πειρῶ δὲ ἔπεσθαι, ἂν οἶός τε ᾖς.

« Δεῖ γάρ, ἔφη, τὸν ὀρθῶς ἰόντα ἐπὶ τοῦτο τὸ πρᾶγμα ἄρχεσθαι μὲν, νέον ὄντα, ἰέναι ἐπὶ τὰ καλὰ σώματα, καὶ πρῶτον μὲν, ἕάν ὀρθῶς ἠγῆται ὁ ἠγούμενος, ἑνὸς αὐτὸν σώματος ἕραν καὶ ἐνταῦθα γεννᾶν λόγους καλοὺς, ἔπειτα

d 3 ποιητὰς τοὺς ἀγαθοὺς : ἀγ. π. Proclus || ζηλῶν (et Proclus re uera) : -λοῖη Ast || οἷα ἔκγονα ἑαυτῶν καταλείπουσιν (et Oxy. εγγ.) : οἷ. x. ε. ἐκγ. Method. || οἷα : ὅσα Proclus || ἑαυτῶν : om. Proclus || καταλείπουσιν (et Proclus) : -λελοίπασιν Method. Badham || 6 κατελίπετο (et Oxy.) : -λείπετο TW -έλιπε τοῖς Y uulg. -έλιπεν αὐτοῦ Rettig || 8 ὑμῖν : ἡμ. BY Oxy. || Σόλων : ο σ. Oxy. || e ἄλλοι : om. Clem. (restit. Stählin) || ἀνδρες : om. Clem. || ἐν pr. : om. Oxy. || ἐν alt. (et Oxy.) : om. Clem. || 2 καλὰ : ἀλλα Oxy. || ἔργα : ἐργα καὶ Oxy. || 3 γέγονε (et Oxy.) : -γεν T Schanz || 5 οὐδενός (et Oxy.) : οὐδὲν οὐδ' Hirschig || 210 a ἰ τέλεα (et Oxy.) : τέλεια Y || 2 ἂν : post οἶδ' transp. Naber || 3 ἔφη : εφην Oxy. || 4 δὲ : δε καὶ συ Oxy. Bury || ἂν : εαν Oxy. || 7 αὐτὸν (et Oxy.) : -τῶν Iahn Rettig Schanz Hug αὐτῶν Vermehren || 8 σώματος : addub. Rückert secl. Iahn Hug.

de se rendre compte que la beauté qui réside en tel ou tel corps est sœur de la beauté qui réside en un autre, et, supposé qu'on doive poursuivre la beauté qui réside dans la forme, que ce serait le comble de la folie de ne pas tenir pour une et identique la beauté qui réside dans tous les corps, mais que cette réflexion doit plutôt faire de celui qui aime un amoureux de tous les beaux corps et relâcher d'autre part la force de son amour à l'égard d'un seul parce qu'il est arrivé à dédaigner ce qui, à son jugement, compte si peu ! Après quoi, c'est la beauté dans les âmes qu'il estimera plus précieuse que celle qui appartient au corps : au point que, s'il advient qu'une gentille âme se trouve<sup>1</sup> en un corps dont la fleur n'a point d'éclat, il se satisfait d'aimer cette âme, de s'y intéresser et d'enfanter de semblables discours, comme d'en chercher qui rendront la jeunesse meilleure ; et c'est assez pour le contraindre maintenant<sup>2</sup> d'envisager ce qu'il y a de beau dans les occupations et dans les règles de conduite ; c'est même assez d'avoir aperçu la parenté qui à soi-même unit tout cela, pour que désormais la beauté corporelle ne tienne qu'une petite place dans son estime ! Après les occupations, c'est aux connaissances que le mènera son guide, pour que cette fois il aperçoive la beauté qu'il y a en celles-ci et pour que, portant ses regards sur la vaste région déjà occupée par le beau, cessant de lier comme un valet sa tendresse à une unique beauté, celle de tel jeune homme, de tel homme,

*Saint des Saints* ou de *Graal*. Alors l'initié contemple (*éoptie*) et adore. Mais il lui faut un guide, un initiateur, et aussi une préparation, telle que celle par laquelle Diotime a purifié l'esprit de son disciple (cf. 211 b c ; *Phédon* 69 b-d).

1. Ou : *même en un corps...*, si on garde, en le corrigeant d'ailleurs, le  $\alpha\alpha\iota\ \epsilon\acute{\alpha}\nu$  ou  $\alpha\alpha\iota\ \acute{\alpha}\nu$  des Mss. Mais c'est probablement la répétition fautive des mêmes mots, à la ligne précédente.

2. En se reportant à la fin de la phrase et surtout au résumé de 211 c, on verra qu'il n'y a pas ici un nouveau degré de l'ascension. L'aperception de la beauté dans les règles de la conduite ou dans ses œuvres est liée à celle de la beauté spirituelle et de ce qu'elle promet. La *parenté* qui est ensuite affirmée serait donc, en contraste avec la beauté plastique, celle de l'âme avec l'usage qu'elle fait de ses pouvoirs (cf. 209 b c). Ainsi, avant le terme, il y aurait trois degrés, et non quatre (cf. Notice p. xciii).

δὲ αὐτὸν κατανοῆσαι ὅτι τὸ κάλλος τὸ ἐπὶ δόφρον σώματι τῷ ἐπὶ ἑτέρῳ σώματι ἀδελφόν ἐστι, καί, εἰ δεῖ διώκειν τὸ ἑπ' εἶδει καλόν, πολλή ἄνοια μὴ οὐχ ἓν τε καὶ ταῦτὸν ἠγεῖσθαι τὸ ἐπὶ πάσι τοῖς σώμασι κάλλος· τοῦτο δ' ἐννοήσαντα καταστήναι πάντων τῶν καλῶν σωμάτων ἔραστήν, ἐνὸς δὲ τὸ σφόδρα τοῦτο χαλάσαι, καταφρονήσαντα καὶ σμικρὸν ἠγησάμενον. Μετὰ δὲ ταῦτα τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος τιμιώτερον ἠγήσασθαι τοῦ ἐν τῷ σώματι, ὥστε καὶ ἕαν, ἐπιεικῆς ὦν τὴν ψυχὴν, τις σμικρὸν ἄνθος ἔχη, ἔξαρκεῖν αὐτῷ καὶ ἔραν καὶ κήδεσθαι, καὶ τίκτειν λόγους τοιούτους καὶ ζητεῖν οἷτινες ποιήσουσι βελτίους τοὺς νέους, ἵνα ἀναγκασθῇ αὐθὴ θεάσασθαι τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλόν, καὶ τοῦτ' ἰδεῖν ὅτι πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συγγενές ἐστιν, ἵνα τὸ περὶ τὸ σῶμα καλὸν σμικρὸν τι ἠγήσῃται εἶναι. Μετὰ δὲ τὰ ἐπιτηδεύματα ἐπὶ τὰς ἐπιστήμας ἀγαγεῖν, ἵνα ἴδῃ αὐθὴ ἐπιστημῶν κάλλος καί, βλέπων πρὸς πολὺ ἤδη τὸ καλόν, μηκέτι ἴτο παρ' ἐνί, ὥσπερ οἰκέτης, ἀγαπῶν παιδαρίου κάλλος ἢ ἀνθρώπου

a 9 δὲ (et Oxy.): καὶ Themist. del. Usener || αὐτὸν (et Oxy.): αὐτὸν αὐθὴ conii. Bury || κατανοῆσαι: κατο. Oxy. || τὸ alt. (et Oxy.): τῷ W || b 1 τῷ (et Oxy.): τὸ B || ἐπὶ (et Oxy.): om. T || ἐστι (et Oxy.): -τιν T Schanz || δεῖ: δὴ δ. conii. Iahn || 2 ἐπ' (et Oxy.): ἐπὶ W || 3 πάσι (et Oxy.): -σιν B Schanz Burnet || τοῦτο (et Oxy.): τούτῳ T || 7 τῷ (et Oxy.): om. Y || 8 ὥστε καὶ ἕαν (et Oxy.): ὦ. x. ἄν TW ὦ: ἕαν Y || σμικρὸν: καὶ ἕαν σμ. BTY Oxy. x. ἄν σμ. W κᾶν σμ. Hermann Burnet Bury ἕαν secl. Rettig Hug del. Ast Iahn Schanz καὶ πάνσμ. Winckelmann || c 2 καὶ ζητεῖν: del. Ast uel post αὐτῷ transpon. conii. secl. Bury καὶ secl. Badham Iahn Schanz || οἷτινες (et Oxy.): εἴ τινες W || βελτίους: βελτεῖ. Oxy. || 3 ἀναγκασθῇ (et Oxy.): -θείς Ast || 4 τοῦτ': -το TW Oxy. || 5 αὐτῷ: αὐ. Y α. B || συγγενές (et Oxy.): συγγ. Burnet || ἵνα: del. Ast || ἵνα... 6 εἶναι: secl. Hug || 7 ἵνα ἴδῃ: ἴν' αἰδῇ B ἵνα εἰδῇ Oxy. ἵνα δεῖδῃ conii. Bury || αὐθὴ: αὐθὴ τῶν Hirschig || d 1 τὸ alt. (et Oxy.): τῷ Schleiermacher et exc. Burnet edd. omnes || 2 οἰκέτης: ὁ ἰκέτης Hommel || παιδαρίου: del. Ast || κάλλος: del. Badham || ἢ ἀνθρώπου τινός (et Oxy. η in lac.): ἢ ἀνθρ. del. Schirlitz ἄνω τινός uel ἐνός conii. Bury cf. 181 b 5.

d'une seule occupation, il cesse d'être, en cet esclavage<sup>1</sup>, un être misérable et un diseur de pauvretés ; au contraire, tourné maintenant vers le vaste océan du beau et le contemplant, il pourra enfanter en foule de beaux, de magnifiques discours, ainsi que des pensées nées dans l'inépuisable aspiration vers le savoir ; jusqu'au moment enfin où il aura assez pris de force et de croissance pour voir qu'il existe une certaine connaissance unique, celle dont l'objet est le beau dont je vais te parler.

e

*Son terme :  
la révélation  
du Beau.*

« Oui, efforce-toi, continua-t-elle, d'appliquer à mes paroles ton esprit, le plus que tu en seras capable ! Quand un homme aura été conduit jusqu'à ce

point-ci par l'instruction dont les choses d'amour sont le but, quand il aura contemplé les belles choses, l'une après l'autre aussi bien que suivant leur ordre exact, celui-là, désormais en marche vers le terme de l'institution amoureuse, apercevra soudainement<sup>2</sup> une certaine beauté, d'une nature merveilleuse, celle-là même, Socrate, dont je parlais, et qui, de plus, était justement la raison d'être de tous les efforts qui ont précédé ;

211

beauté à laquelle, premièrement, une existence éternelle appartient, qui ignore génération et destruction, accroissement et décroissement ; qui, en second lieu, n'est pas belle en ce point, laide en cet autre, pas davantage belle tantôt et tantôt non, ni belle non plus sous tel rapport et laide sous tel autre, pas davantage belle ici et laide ailleurs, en tant que belle aux yeux de tels hommes et laide aux yeux de tels autres ; et ce n'est pas tout encore : cette beauté, il ne se la représentera pas avec un visage par exemple, ou avec des mains, ni avec quoi que ce soit d'autre qui appartienne à un corps, ni non plus comme un discours ou comme une connaissance, pas davantage comme existant en quelque sujet distinct, ainsi dans un vivant soit sur la terre soit au ciel<sup>3</sup>, ou bien en n'importe quoi d'autre ; mais il se la représentera plutôt en elle-même et par elle-même, éternellement jointe à elle-même par l'unicité de la forme<sup>4</sup>, tandis que les autres choses

b

1. Peut-être ces mots sont-ils une glose de *valet*, plus haut.

2. La révélation est *soudaine*, tandis que l'initiation est *graduelle*.

3. Allusion probable aux vivants célestes que sont les astres.

4. Autrement dit, l'unité de l'essence n'est pas une unité de col-

τινός ἢ ἐπιτηδεύματος ἑνός, δουλεύων φαῖλος ἢ καὶ  
 μικρολόγος, ἀλλ' ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος τετραμμένος τοῦ  
 καλοῦ καὶ θεωρῶν, πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγα-  
 λοπρεπεῖς τίκτη καὶ διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνω,  
 ἕως ἄν, ἐνταῦθα βῶσθεις καὶ αὐξηθεις, κατίδη τινὰ ἐπι-  
 στήμην μίαν τοιαύτην ἢ ἔστι καλοῦ τοιοῦδε.

Πειρῶ δέ μοι, ἔφη, τὸν νοῦν προσέχειν ὡς οἶόν τε θ  
 μάλιστα. Ὅς γὰρ ἄν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἔρωτικά  
 παιδαγωγηθῇ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά,  
 πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν, ἐξαίφνης κατόψεται τι  
 θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν, τοῦτο ἐκεῖνο, ὦ Σώκρατες, οὐ  
 δὴ ἔνεκεν καὶ οἱ ἔμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν, πρῶτον  
 μὲν αἰεὶ ὄν, καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον οὔτε 211  
 ἀξαναόμενον οὔτε φθίνον, ἔπειτα οὐ τῆ μὲν καλόν, τῆ δ'  
 αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μὲν, τοτὲ δὲ οὔ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ  
 καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ  
 αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὄν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν· οὐδ' αἴ  
 φαντασθήσεται αὐτῷ τὸ καλόν οἶον πρόσωπόν τι οὐδὲ  
 χεῖρες οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει, οὐδέ τις λόγος  
 οὐδέ τις ἐπιστήμη, οὐδέ που ὄν ἐν ἑτέρῳ τινι, οἶον ἐν ζῶφ  
 ἢ ἐν γῆ ἢ ἐν οὐρανῷ, ἢ ἐν τῷ ἄλλῳ, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ b  
 μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλά ἐκείνου

d 3 ἑνός (et Oxy.<sup>2</sup>): τινος? Oxy. || δουλεύων (et Oxy.): del. Bast  
 Wilamowitz || ἢ: ἢ Y || 6 τίκτη em. Coislin. 155 (E): -ται codd. et  
 Oxy. ut ex lac. spatio uid. || καὶ διανοήματα: del. Badham ante τίκτη  
 transp. Hommel || ἀφθόνω (et Oxy.): ἀφθονα olim Ast || 7 βῶσθεις:  
 βῶθ. W || θ 4 ἤδη: ἴδη Y || 211 a 1 αἰεὶ (et b 1, c 2, d 6) (et Oxy.):  
 αἰ. codd. || ὄν: ὦν Y || 2 τῆ δ' (et Oxy.?): τῆ δὲ W || 3 τοτὲ...  
 τοτὲ: τότε... τότε BTW || τοτὲ δὲ: τοδε δε Oxy. || οὐδὲ alt. (et Oxy.<sup>2</sup>  
 s. u.): om. Oxy. || 4 οὐδ'... 5 αἰσχρόν: conl. del. Badham || ἔνθα δὲ:  
 ἐνθαδε δε Oxy. || 5 ὡς... αἰσχρόν: del. Vügelin secl. Iahn Schanz  
 Hug Bury || 6 αὐτῷ (et Oxy.): -τὸ W || 7 οὐδὲν ὦν: ουδε εν Oxy.  
 || 8 οὐδέ που (et Oxy.?): οὐδέπω W || ἑτέρῳ (Oxy.<sup>2</sup> ω s. u.): -ρου  
 Oxy. || b 1 ἐν τῷ (et Oxy.<sup>2</sup>, ἐν sic): ἐν τῷ B τινι: s. u. W<sup>2</sup> || 2 μεθ'  
 αὐτοῦ: μετ αυτου Oxy. del. Naber.

belles participent toutes de celle dont il s'agit, en une façon telle que la génération comme la destruction des autres réalités ne produit rien, ni en plus ni en moins, dans celle que je dis et qu'elle n'en ressent non plus aucun contrecoup. Quand donc, en partant des réalités de ce monde<sup>1</sup>, on s'est, grâce à une droite conception de l'amour des jeunes gens<sup>2</sup>, élevé vers la beauté en question et qu'on commence à l'apercevoir, on peut dire qu'on touche presque au terme. Car c'est là justement le droit chemin pour accéder aux choses de l'amour, ou pour y être conduit par un autre, de partir des beautés de ce monde et, avec cette beauté là comme but, de s'élever continuellement, en usant, dirais-je, d'échelons, passant d'un seul beau corps à deux, et de deux à tous, puis des beaux corps aux belles occupations, ensuite des occupations aux belles sciences, jusqu'à ce que, partant des sciences, on arrive pour finir à cette science que j'ai dite, science qui n'a pas d'autre objet que, en elle-même, la beauté dont je parle, et jusqu'à ce qu'on connaisse à la fin ce qui est beau par soi seul<sup>3</sup>.

d « Voilà, cher Socrate, dit l'Étrangère de Mantinée, quel est le point de la vie où, autant qu'en aucun autre imaginable, il vaut pour un homme la peine de vivre : quand il contemple la beauté en elle-même ! Qu'un jour il t'arrive de la voir, alors ce n'est point à la mesure de la richesse comme de la toilette, ni de la beauté dans les jeunes garçons comme dans les jeunes hommes, qu'elle te semblera être : à la mesure de cette beauté dont la vue, à présent, te met hors de toi-même, pour laquelle tu es prêt, et aussi bien que toi beaucoup d'autres encore, pourvu que vous voyiez vos bien-aimés

lection, comme celle d'un tout, mais une unité indivisible : le Beau est uniquement ce qu'il est et, en tant que tel, il ne cesse jamais de faire un avec soi-même (cf. 211 e). Comparer *Phédon* 78 d e (voir Notice du *Phédon*, p. xxv et p. xxxii, p. 35, 1 et p. 39, 2).

1. Voir *Phédon* 74 a-c, 75 a b, c, 76 e sq. et *Phèdre* 250 a. C'est l'opposition de τὰδε, les réalités immédiates, mais confuses, de l'expérience sensible, et de la réalité intelligible, qui est d'une espèce à part, au delà des prises de nos sens, τὸ ἐκεῖ : ἐκεῖνο est ici emphatique, puisque la chose en question est déjà connue pour surnaturelle.

2. Comparer *Phédon* 67 d e, 69 d : philosopher au sens droit du mot et, ici (210 e déb.), la pédagogie amoureuse.

3. Cf. p. 68, 2. L'ascension comporte donc en tout quatre degrés :

μετέχοντα, τρόπον τινά τοιοῦτον οἶον, γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων, μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν. Ὅταν δὴ τις ἀπὸ τῶνδε, διὰ τὸ ὀρθῶς παιδευαστεῖν ἐπανιών, ἐκεῖνο τὸ καλὸν ἄρχηται καθορᾶν, σχεδὸν ἂν τι ἀπτοῖτο τοῦ τέλους. Τοῦτο γὰρ δὴ ἔστι τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικά ἵεναι ἢ ὑπ' ἄλλου ἄγεσθαι, ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν ἐκείνου ἕνεκα τοῦ καλοῦ, αἰεὶ ἐπανιέναι ὥσπερ ἐπαναβασμοῖς χρώμενον, ἀπὸ ἑνὸς ἐπὶ δύο καὶ ἀπὸ δυοῖν ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ σώματα, καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν σωμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ ἐπιτηδεύματα, καὶ ἀπὸ τῶν ἐπιτηδευμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ μαθήματα, ἔστ' ἂν ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπ' ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτήσῃ, ὃ ἔστιν οὐκ ἄλλου ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μαθήμα, καὶ γυνῶ αὐτὸ τελευτῶν δ' ἔστι καλόν.

« Ἐνταῦθα τοῦ βίου, ὦ φίλε Σώκρατες, ἔφη ἡ Μαν-  
τινικὴ ξένη, εἵπερ που ἄλλοθι, βιωτὸν ἀνθρώπῳ, θεωμένῳ  
αὐτὸ τὸ καλόν. Ὁ ἐάν ποτε ἴδῃς, οὐ κατὰ χρυσίον τε καὶ  
ἔσθητα καὶ τοὺς καλοὺς παιδᾶς τε καὶ νεανίσκους δόξει σοι  
εἶναι, οὐς νῦν ὀρθῶν ἐκπέπληξαι καὶ ἔτοιμος εἶ, καὶ σὺ καὶ  
ἄλλοι πολλοί, ὀρθῶντες τὰ παιδικὰ καὶ ξυνόντες αἰεὶ αὐτοῖς,

b 3 τρόπον τινά (et Oxy.): τ. τρ. TW || γιγνομένων (et Oxy.):  
γιν. Y || 4 ἐκεῖνο (et Oxy.): ἐκείνω TW || τι: om. Y Oxy. || 5 δὴ  
(lac. Oxy.): δὲ δὴ TW || 6 ὀρθῶς: μὴ ὀ. Y || c 1 ὑπ' (et Oxy.): ὑπὸ  
W || 3 ἐπαναβασμοῖς (et Oxy.): -αθμοῖς W exc. Burnet edd. omnes  
ἐπ' ἀναβαθμ. B || 4 δυοῖν (et Oxy.): -εῖν BTY || 5 σωμάτων: postea  
add. Sydenham ἐπὶ τὰς καλὰς ψυχὰς καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν ψυχῶν || 6 τῶν  
(et Oxy.): τῶν καλῶν Stephan. Hermann (καλῶν secl. Rettig) || 7 ἔστ'  
ἂν: καὶ BTW Oxy. Iahn Hug Burnet Bury ἕως ἂν Stallbaum Rettig  
ἕως Hermann ὡς Schanz ἵνα καὶ Winckelmann ἵνα Sauppe || ἐπ': ἐπι  
Oxy. || τὸ μάθημα τελευτήσῃ: secl. Badham maiorem ante τ.  
lacunam conī. Vögelin || 8 τελευτήσῃ (ἢ et ras. W) (et Oxy. -σ\*):  
-τῆσαι Usener Hug Burnet Bury || 9 καὶ... καλόν: secl. Hug || καὶ  
γυνῶ (et Oxy.): καὶ γυν. Badham ἵνα γυν. Usener ἵνα καὶ γυν. Bury ||  
αὐτὸ: -τω? Oxy. || ἔστι: -τιν Oxy. || d 1 Μαντινικὴ (et Oxy.): μαντικὴ  
W<sup>2</sup> (post μαντικὴ circa II lit. eras.) Y<sup>2</sup> (vi. eras.) || 3 ποτε (ποτ' Y)  
ἴδῃς (et Oxy.): ποτ' εἶδῃς B ποτ' εἶδῃς T || χρυσίον: -σον Oxy. ||  
5 ἔτοιμος: ἐτοῖ. Schanz || 6 ξυνόντες (et Oxy.): συν. Burnet || ἀεὶ  
(cf. a 1): post μόνον καὶ transp. Ast.

et soyez toujours en leur compagnie, tous prêts à vous passer, au cas qu'il y en eût possibilité quelconque, de manger et de boire, ayant assez par contre de les contempler seulement et de leur tenir compagnie! Quelle idée nous faire dès lors, ajouta-t-elle, des sentiments d'un homme à qui il serait e donné de voir le beau en lui-même, dans la vérité de sa nature, dans sa pureté, sans mélange<sup>1</sup>; et qui, au lieu d'un beau infecté par des chairs humaines, par des couleurs, par mille autres sornettes mortelles, serait au contraire en état d'apercevoir, en lui-même, le beau divin, dans l'unicité de sa forme? As-tu idée que ce doit être une vie misérable, 212 celle de l'homme qui regarde dans cette direction-là, qui contemple au moyen de ce qu'il faut<sup>2</sup> l'objet dont nous parlons et qui est en union avec lui? Ne réfléchis-tu pas, dit-elle, que c'est là, là seulement, qu'il lui sera donné, alors qu'il voit le beau au moyen de ce par quoi il est visible, d'enfanter, non pas des images de mérite<sup>3</sup>, attendu que ce n'est pas avec une image qu'il a pris contact, mais un mérite réel, attendu que c'est le réel avec quoi il a pris contact? N'est-ce pas, d'autre part, à celui qui enfante le mérite réel et qui le nourrit, qu'il appartient de devenir cher à la divinité, et, s'il y a homme au monde capable de s'immortaliser<sup>4</sup>, n'est-ce pas à celui dont je parle qu'en reviendra le privilège? »

b « C'est ainsi donc, Phèdre et vous autres, que me parlait Diotime et voilà ce dont, moi, elle m'a convaincu. Maintenant que j'ai été convaincu, j'essaie pareillement de convaincre les autres que, pour l'acquisition de ce bien, difficilement on trouverait à la nature humaine un collaborateur qui vaille plus que l'Amour<sup>5</sup>! Aussi mon opinion déclarée est-elle dès lors, que c'est pour tout homme un devoir de faire grand cas de l'Amour; aussi fais-je pour mon compte grand cas des

1° la beauté physique; 2° la beauté morale; 3° celle des connaissances; 4° la connaissance du Beau absolu. Voir p. 68, n. 2.

1. Cf. 211 a b (p. 69, 4) et *Phédon* 66 a, c, 67 b, 79 d, *Phèdre* 247 c.

2. Idée complétée *infra* 3, à rapprocher encore de *Phédon* 65 e, de *Phèdre* 247 b, surtout de *Rép.* VII 518 c d.

3. Comme celles dont il est question dans *Phédon* 68 b-69 b.

4. Comparer *Timée* 90 b c (cf. Aristote *Eth. Nic.* X 7, 1177 b, 33 sq.). — Sur l'ensemble du morceau, voir Notice p. xcii sqq.

5. Peut-être réminiscence de ce qu'a dit Aristophane, 189 d.

εἴ πως οἶόν τ' ἦν, μήτ' ἐσθίειν μήτε πίνειν, ἀλλὰ θεῖσθαι  
μόνον καὶ ξυνεῖναι. Τί δῆτα, ἔφη, οἰόμεθα, εἴ τω γένοιτο  
αὐτὸ τὸ καλὸν ἰδεῖν εἰλικρινές, καθαρὸν, ἄμικτον, ἀλλὰ  
μὴ ἀνάπλεων σαρκῶν τε ἀνθρωπίνων καὶ χρωμάτων καὶ  
ἄλλης πολλῆς φλυαρίας θνητῆς, ἀλλ' αὐτὸ τὸ θεῖον καλὸν  
δύναιτο μονοειδές κατιδεῖν; \*Αρ' οἶει, ἔφη, φαῦλον βίον  
γίγνεσθαι ἐκεῖσε βλέποντος ἀνθρώπου καὶ ἐκεῖνο ᾧ δεῖ 212  
θεωμένου καὶ ξυνόντος αὐτῷ; \*Ἡ οὐκ ἐνθυμεῖ, ἔφη, ὅτι  
ἐνταῦθα αὐτῷ μοναχοῦ γενήσεται, ὀρῶντι ᾧ ὄρατὸν τὸ  
καλόν, τίκτειν οὐκ εἰδῶλα ἀρετῆς ἅτε οὐκ εἰδώλου  
ἐφαπτομένῳ, ἀλλὰ ἀληθῆ ἅτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ·  
τεκόντι δὲ ἀρετὴν ἀληθῆ καὶ θρεψαμένῳ ὑπάρχει θεοφιλεῖ  
γενέσθαι, καί, εἴπερ τῷ ἄλλῳ ἀνθρώπων, ἀθανάτῳ καὶ  
ἐκείνῳ; »

Ταῦτα δὴ, ᾧ Φαῖδρέ τε καὶ οἱ ἄλλοι, ἔφη μὲν Διοτίμα, b  
πέπεισμαι δ' ἐγὼ πεπεισμένοις δὲ πειρώμαι καὶ τοὺς ἄλλους  
πείθειν ὅτι τούτου τοῦ κτήματος τῆ ἀνθρωπείᾳ φύσει συν-  
εργὸν ἀμείνω Ἐρωτος οὐκ ἂν τις βραδίως λάβοι. Διὸ δὴ  
ἔγωγέ φημι χρῆναι πάντα ἄνδρα τὸν Ἐρωτα τιμᾶν, καὶ  
αὐτὸς τιμᾶ τὰ ἐρωτικά καὶ διαφερόντως ἀσκῶ καὶ τοῖς

d 7 μῆτ': -τε TW Oxy. || θεῖσθαι μόνον: θεῖσασθαι: μ. BY μ.  
θεασασθαι Oxy. || 8 ξυνεῖναι (sed cf. 176 e g): συν. Burnet συν Oxy.  
|| e 1 ἄμικτον (et Oxy.): ἄμει. Burnet post ἀλλ' 3 transp. Liebhold  
|| ἀλλὰ: del. Ast Liebhold || 2 ἀνάπλεων (et Plotin. I 6, 7 l. 22  
sq.): -εω Oxy. || 3 πολλῆς (et Oxy.): om. Y || θνητῆς... 4 κατιδεῖν:  
del. conl. Badham || 4 δύναιτο (et Oxy.): δύναται Y || ἄρ': ἄρ' B ||  
ἔφη (et Oxy.) re uera T || 212 a 1 ᾧ δεῖ Ast: ὡ δεῖ B ὦδι B<sup>2</sup> (i s. u.) ὃ  
δεῖ TWY δὴ Schleiermacher ἀεὶ Rohde Schanz Hug || 2 ξυνόντος (et  
Oxy.): συν. Burnet || ἦ: ἦ BW exc. Iahn edd. omnes || ἐνθυμεῖ (et  
Oxy.): -μῆ Y Burnet || 5 ἀλλὰ: ἀλλ' TW Oxy. Schanz || ἐφαπτομένῳ  
(et Oxy.): del. Vögelin || 6 ὑπάρχει (et Oxy.): -ξει conl. Richards  
|| θεοφιλεῖ (et Oxy.): -λῆ BT (re uera sed fors. ex em.) W || 7 τῷ (et  
Oxy. nam εἰπερ sic): τῷ B || b 1 ᾧ: om. Oxy. || 5 ἐγωγέ φημι χρῆναι  
(et Oxy.): ἐγὼ χρῆναί φ. Method. || 6 τὰ ἐρωτικά καὶ (et Oxy.): καὶ  
τὰ ε. καὶ Schanz Bury καὶ τὰ ε. Usener Hug τὰ δ' ε. καὶ Badham ||  
ἀσκῶ (et Oxy.): -κῶν Vahlen.

choses d'amour et sont-elles pour moi un objet tout particulier d'exercice, que je recommande également à autrui; aussi, en tout temps comme aujourd'hui, je célèbre les louanges de l'Amour, de sa force et de sa vaillance, pour autant que j'en suis capable<sup>1</sup>. Et voilà, Phèdre, le discours que tu voudras bien, s'il te plaît, considérer comme une célébration de louange en l'honneur de l'Amour<sup>2</sup>: après tout, le nom dont il te plaira bien de nommer ce discours, donne le lui<sup>3</sup>!"

*Troisième  
partie.*

« Or, poursuit Aristodème, cependant que tout le monde louait le langage qu'avait tenu Socrate, Aristophane de son côté tentait de placer son mot: c'était à lui, disait-il, que Socrate avait fait allusion lorsqu'il avait parlé de certaine théorie<sup>4</sup>... Mais voici que, soudain, on heurta à la porte de la cour, de laquelle venait un grand vacarme, de fêtards semblait-il, avec une joueuse de flûte dont la voix se faisait entendre. Alors Agathon: " Esclaves, dit-il, ne regarderez-vous pas ce qu'il y a? Dans le cas où ce serait quelqu'un de mes familiers, invitez-le à entrer! Autrement, vous direz que nous ne sommes pas en train de boire, mais que déjà nous avons commencé de dormir. "

*L'arrivée  
d'Alcibiade.*

« Sur ce, on ne tarda guère à entendre dans la cour la voix d'Alcibiade, complètement ivre et criant à tue-tête pour qu'on lui dise où était Agathon, pour réclamer qu'on le mène auprès d'Agathon. On l'amène donc près des convives, soutenu par la joueuse de flûte ainsi que par quelques-uns de ses acolytes. Le voilà qui apparaît au seuil de la salle, ceint d'une sorte de couronne touffue de feuilles de lierre avec des violettes, et la tête surchargée d'une quantité de bande-

1. C'est le thème déjà rencontré 177 d s. *fin.*, 193 e, 198 d, 207 ) cf. *Lysis* 204 bc, *Phèdre* 257 a), qu'on retrouvera encore 213 c-e, 214 dc et enfin dans le discours d'Alcibiade 216 d e, 217a-219 e, 222 a b.

2. A la condition, s'entend, qu'après expérience on accepte encore la conception que Socrate se fait de l'éloge, 198 c-199 b.

3. Phèdre s'est chargé des intérêts du dieu: il saura, selon la formule rituelle (*Phédon*, Notice p. J., 3), quel nom doit plaire à celui-ci.

4. 205 d e. Proprement l'allusion est de Diotime (Notice p. xxvi).

ἄλλοις παρακελεύομαι, καὶ νῦν τε καὶ αἰ ἐγκωμιάζω τὴν δύναμιν καὶ ἀνδρείαν τοῦ Ἐρωτος, καθ' ὅσον οἶός τ' εἰμί. Τοῦτον οὖν τὸν λόγον, ὦ Φαίδρε, εἰ μὲν βούλει, ὡς ἐγκώ- c  
μιον εἰς Ἐρωτα νόμισον εἰρησθαι· εἰ δέ, ὅ τι καὶ ὀπη-  
χαίρεις δνομάζων, τοῦτο δνόμαζε. »

Εἰπόντος δὲ ταῦτα τοῦ Σωκράτους, τοὺς μὲν ἐπαινεῖν, τὸν δὲ Ἀριστοφάνη λέγειν τι ἐπιχειρεῖν, ὅτι ἐμνήσθη αὐτοῦ λέγων ὁ Σωκράτης περὶ τοῦ λόγου· καὶ ἔξαίφνης τὴν αὐλειον θύραν κρουομένην πολλὴν ψόφον παρασχεῖν, ὡς κωμαστῶν, καὶ αὐλητρίδος φωνὴν ἀκούειν. Τὸν οὖν Ἀγάθωνα· « Παιῖδες, φάναι, οὐ σκέψασθε; Καί, ἐὰν μὲν d  
τις τῶν ἐπιτηδείων ἦ, καλεῖτε· εἰ δὲ μή, λέγετε ὅτι οὐ πίνομεν ἀλλ' ἀναπαυόμεθα ἤδη. »

Καὶ οὐ πολὺ ὕστερον Ἀλκιβιάδου τὴν φωνὴν ἀκούειν ἐν τῇ αὐλῇ, σφόδρα μεθύοντος καὶ μέγα βοῶντος, ἐρωτῶντος ὅπου Ἀγάθων καὶ κελεύοντος ἄγειν παρ' Ἀγάθωνα. Ἄγειν οὖν αὐτὸν παρὰ σφᾶς τὴν τε αὐλητρίδα ὑπολαβοῦσαν καὶ ἄλλους τινὰς τῶν ἀκολούθων, καὶ ἐπιστῆναι ἐπὶ τὰς θύρας, ἔστεφανωμένον αὐτὸν κιττοῦ τέ τινα στεφάνῳ δασεῖ καὶ e  
ῖων, καὶ ταινίας ἔχοντα ἐπὶ τῆς κεφαλῆς πάνυ πολλὰς, καὶ

b 7 αἰ: αἰ. BT Oxy. || ἐγκωμιάζω: εγκ. τον ερωτα Oxy. || 8 δύναμιν καὶ ἀνδρείαν (et Oxy.): δ. τε καὶ ἀ. Badham x. ἀ. secl. Hug || c 1 εἰ μὲν: iterat Oxy. || 5 λέγειν τι ἐπιχειρεῖν: επ. λεγ. τι Oxy. || 6 περὶ τοῦ scripti (cf. p. cxix, n. 3): περὶ τοῦ BTW περὶ τοῦ Y || 7 αὐλειον T<sup>2</sup> (et Oxy.): -λιον BT (ut uid.) || κρουομένην (et Oxy.): κροτουμ. T κρουμ. Y || ὡς (et Oxy.): καὶ uel καὶ ὡς Ast ὡς ὑπὸ Naber || d 1 οὐ σκέψασθε καὶ (et Oxy.): οὐκ ἐσκέψασθε. να! Y || ἐὰν: an Oxy. || 3 πίνομεν: πειν. Oxy. || ἀλλ' ἀναπαυόμεθα: ἀλλὰ ἀν. TW ἀλλα παου\*\*\*\* Oxy. || 5 σφόδρα μεθύοντος καὶ (et Oxy.): del. Hartmann || ἐρωτῶντος (et Oxy.): καὶ ἔ. Ven. 184 (E) del. Hommel || 6 ὅπου (et Oxy.): ὅ. εἴη uel ποῦ coni. Richards || κελεύοντος ἄγειν (et Oxy.): x. ἔ ἄγ. Hirschig Schanz || ἄγειν (et Oxy.<sup>2</sup> v. s. u.): αγει Oxy. || e 1 κιττοῦ ... στεφάνῳ: iterat Oxy. sed primum perperam || δασεῖ (Oxy.<sup>2</sup> v. s. u.): -σι Oxy. || 2 (et 7, 213 a 6) ταινίας (et Oxy. sed deest ad 213 a 6): τεν. B ε exp. B<sup>2</sup> ut uid.

lettres : “ Messieurs, bonsoir ! Un homme ivre (complètement ivre, ma parole !) sera-t-il admis par vous à partager votre banquet ? Ou bien nous faut-il déguerpir d’ici, après nous être contentés d’enguirlander Agathon pour qui précisément nous sommes venus ? Car je dois vous dire, poursuivit-il, qu’hier je ne me trouvais pas à même de me rendre à la cérémonie et que, si me voilà maintenant avec ces bandelettes sur la tête, c’est à seule fin de les enlever de ma tête à moi et, avec elles, d’enguirlander la tête de celui, tels sont les titres que je lui confère<sup>1</sup>, qui a le plus de talent et qui est le plus beau ! Est-ce que vous allez vous mettre à rire de moi sous prétexte que je suis ivre<sup>2</sup> ? Mais vous aurez beau rire, je sais bien pourtant que je dis la vérité ! Eh bien allons ! c’est  
 213 l’instant de me répondre ; j’ai posé mes conditions : dois-je entrer ou ne le dois-je pas ? Oui ou non, boirez-vous avec moi ? ” Là-dessus, acclamation unanime : on l’invite à entrer et à prendre place sur un lit.

« Agathon l’appelle alors, et le voilà qui s’achemine, mené par ses compagnons et retirant en même temps ses bandelettes avec l’idée d’enguirlander Agathon. Comme il les avait devant les yeux, il n’aperçut pas Socrate<sup>3</sup> ; il vient donc s’asseoir  
 b auprès d’Agathon, entre Socrate et celui-ci : car Socrate s’était écarté pour qu’Agathon fit asseoir Alcibiade<sup>4</sup>. S’étant alors assis, ce dernier prend son voisin dans ses bras et lui met les guirlandes : “ Esclaves, dit alors Agathon, déchaussez Alcibiade, que sur ce lit il puisse prendre place en tiers avec nous ! — Parbleu, oui ! repartit Alcibiade. Mais quel est donc, avec nous, ce troisième banqueteur ? ” Et, en

1. Texte contesté. J’adopte la correction de Hermann : c’est la formule des décrets honorifiques. Avec la leçon des Mss. et du papyrus le sens pourrait être : *en admettant que je m’exprime ainsi, équivalant à sauf votre respect* ; l’hyperbole du compliment fait à Agathon risque en effet de blesser l’amour-propre des autres (cf. 214 c s. med.).

2. L’hyperbole a fait rire : quelle déclaration d’amour ! Alcibiade l’entend autrement : « Vous riez parce que mon ivresse m’empêche de juger sainement. Mais je sais bien que je dis la vérité ! »

3. On comprend souvent : *ayant Socrate devant les yeux, il ne le vit pas*. Mais, s’il ne l’a pas vu, c’est plutôt (Zeller et R. G. Bury) qu’il a devant les yeux les bandelettes dont il cherche à se décoiffer.

4. Littéralement, soit : *pour qu’il fit asseoir celui-là*, soit : *pour que*

εἰπεῖν· « Ἄνδρες, χαίρετε. Μεθύοντα ἄνδρα πάνυ σφόδρα δέξεσθε συμπότην; ἢ ἀπίωμεν, ἀναδήσαντες μόνον Ἄγαθωνα ἐφ' ᾧπερ ἤλθομεν; Ἐγὼ γάρ τοι, φάναι, χθές μὲν οὐχ οἶός τ' ἐγενόμην ἀφικέσθαι· νῦν δὲ ἤκω, ἐπὶ τῇ κεφαλῇ ἔχων τὰς ταινίας, ἵνα ἀπὸ τῆς ἐμῆς κεφαλῆς τὴν τοῦ σοφωτάτου καὶ καλλίστου κεφαλῆν, ἀνειπὼν οὕτως, ἀναδήσω. Ἄρα καταγελάσεσθέ μου ὡς μεθύοντος; ἐγὼ δέ, κὰν ὑμεῖς γελᾶτε, ὅμως εὖ οἶδ' ὅτι ἀληθῆ λέγω. Ἄλλὰ μοι 213 λέγετε αὐτόθεν· ἐπὶ βῆτοῖς, εἰσίω ἢ μή; συμπίεσθε ἢ οὐ; » Πάντας οὖν ἀναθορυβῆσαι, καὶ κελεύειν εἰσιέναι καὶ κατακλίεσθαι.

Καὶ τὸν Ἄγαθωνα καλεῖν αὐτόν, καὶ τὸν ἰέναι, ἀγόμενον ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων καὶ περιαιρούμενον ἅμα τὰς ταινίας ὡς ἀναδήσοντα· ἐπίπροσθε τῶν ὀφθαλμῶν ἔχοντα, οὐ κατιδεῖν τὸν Σωκράτη, ἀλλὰ καθίζεσθαι παρὰ τὸν Ἄγαθωνα ἐν μέσῳ Σωκράτους τε καὶ ἐκείνου· παραχωρησαὶ b γὰρ τὸν Σωκράτη ὡς ἐκείνον καθίζειν. Παρακαθεζόμενον δὲ αὐτόν, ἀσπάζεσθαι τε τὸν Ἄγαθωνα καὶ ἀναδεῖν. Εἰπεῖν οὖν τὸν Ἄγαθωνα· « Ὑπολύετε, παῖδες, Ἀλκιβιάδην, ἵνα ἐκ τρίτων κατακέηται. — Πάνυ γε, εἰπεῖν τὸν Ἀλκιβιάδην. Ἄλλὰ τίς ἡμῖν ὄδε τρίτος συμπότης; » Καὶ ἅμα μεταστρε-

θ 3 ἄνδρες (et Oxy.) : ὦνδρες Schanz ὦ ἄνδρες Usener || 4 δέξεσθε (et Oxy.<sup>2</sup>) : -ξασθε TW -ξεσθαι P Oxy. || συμπότην : ξυμπ. Oxy. || 5 ᾧπερ : ὅπερ TWY Oxy. re uera || ἤλθομεν B<sup>2</sup> (ex γ. fec. λ) (et Oxy.) : ἤγθ. B || χθές : εγθες Oxy. || 6 οἶός τ' B<sup>2</sup> (o alt. s. u.) (et Oxy.) : οἶ. τε W οἶς τε B || ἐπὶ... 7 ταινίας : del. Naber || 8 κεφαλῇν : post οὕτως W || ἀνειπὼν οὕτως Hermann (praeunte Winkelmann ἐὰν ἀνειπῶ οὕτ.) : ἐὰν εἴπω οὕτ. codd. Oxy. del. F. A. Wolf Rettig Schanz secl. Iahn Hug obelis not. Bury ἐᾶν εἴπον οὕτ. Hommel ἴν' εἴπω οὕτ. Orelli ἐὰν εἰσίω οὕτ. Bergk ἐὰν εὖρω Richards ἐὰν ἔτι οἶός τ' ὦ, οὕτ. conl. Bury ante ἄρα g transpon. uel post conl. Stephan. Ast || 9 ἄρα : ἄρα BTY || καταγελάσεσθέ (et Oxy.) : -σεσθα! W || 213 a 1 οἶδ' : -δα Y || 3 κελεύειν B<sup>2</sup> (v s. u.) (et Oxy.) : -ει B || 4 κατακλίεσθαι : κατακλει. Oxy. || 7 ἐπίπροσθε : -θεν Y || b 2 ὡς... καθίζειν : secl. Badham Iahn Schanz Hug || καθίζειν : κατιδε Oxy. κατιδεῖν Burnet κατεῖδεν conl. Grenfell-Hunt Bury || 6 ἡμῖν : ἡμειν Oxy. || ὄδε τρίτος (et Oxy.) : τρίτος ὄδε T ὄδε τρίτος B Iahn.

même temps, le voilà qui se retourne et qui voit Socrate. A cette vue, il eut un sursaut de recul, avec cette exclamation :  
 “ A moi Hercule !<sup>1</sup> quelle aventure, voilà Socrate ! Encore  
 c un guet-apens que tu m’as tendu<sup>2</sup>, posté là sur ce lit, apparaissant brusquement, selon ta coutume, aux endroits où, moi, je m’attendais le moins à te rencontrer ! Réponds-moi : qu’es-tu venu faire ici ? Autre chose : pourquoi est-ce à cette place que tu es allongé ? Bien entendu, ce n’est pas auprès d’Aristophane que tu t’es installé, ou de tout autre pareil farceur, de fait ou d’intention ! Mais tu as fait des pieds et des mains pour que ce fût auprès du plus beau de ceux qui sont dans cette salle ! ”

« Alors Socrate : “ Vois à me défendre, Agathon, vu que, dit-il, l’amour de cet homme-là n’est pas pour moi une mince affaire<sup>3</sup> ! Depuis le temps en effet que je me suis amouraché de lui, il ne m’est plus permis, ni de porter  
 d les yeux sur un seul beau garçon, ni de m’entretenir avec aucun, sans qu’il me jalouse et m’envie, se livrant à d’incroyables excès et m’injuriant ; à peine s’il ne me tombe dessus à bras raccourcis ! Prends donc garde à présent qu’il ne se livre à quelque nouvel excès : tu devrais plutôt nous réconcilier, ou bien, dans le cas où il en viendrait à la violence, être mon défenseur ! Car ce sont aussi bien ses fureurs que sa passion d’aimer, qui me font frémir d’une peur terrible ! — Ah mais non ! s’écria Alcibiade : entre toi et moi point de réconciliation<sup>4</sup> ! Les paroles que voilà, une autre fois je t’en châtierai... Pour le moment, ajouta-  
 e t-il, passe-moi, Agathon, de ces bandelettes, que j’enguir-

*celui-là vint s’asseoir.* Dans les deux cas le même pronom grec désignerait, ici Alcibiade, et là, Agathon. C’est impossible, dit-on. Aussi préfère-t-on parfois la leçon du Papyrus : *pour qu’il pût apercevoir celui-là*, bien voir Agathon. Mais n’est-ce pas la reprise fautive du même mot deux lignes *supra* ? L’expression est en outre faible et vague. Je comprends : *pour que celui-là fit asseoir* [l’autre].

1. En un tel danger, il a besoin du dieu fort ; cf. *Phédon* 89 c.

2. Alcibiade est le gibier que chasse Socrate (*Protagoras* déb.)

3. Allusion possible à l’écrit où Polycrate imputait à Socrate les fautes d’Alcibiade, victime de son affection pour lui (Notice p. x sq.).

4. Alcibiade fait à Socrate, une scène de jalousie : il le tient pour son amant, et il lui reproche ses infidélités, comme aussi sa jalousie

φόμενον αὐτὸν δρᾶν τὸν Σωκράτη· ἰδόντα δὲ ἀναπηδήσαι  
καὶ εἰπεῖν· « ὦ Ἡράκλεις, τουτὶ τί ἦν; Σωκράτης οὗτος;  
Ἐλλοχῶν αὖ με ἐνταῦθα κατέκεισο, ὥσπερ εἰώθεις  
ἐξαίφνης ἀναφαίνεσθαι ὅπου ἐγὼ ᾄμην ἥκιστα σε ἔσεσθαι. c  
Καὶ νῦν τί ἤκεις; Καὶ τί αὖ ἐνταῦθα κατεκλίνης· ὡς οὐ  
παρὰ Ἀριστοφάνει, οὐδὲ εἴ τις ἄλλος γελοῖος ἔστι τε καὶ  
βούλεται· ἀλλὰ διεμηχανήσω ὅπως παρὰ τῷ καλλίστῳ τῶν  
ἔνδον κατακείσει. »

Καὶ τὸν Σωκράτη· « Ἀγάθων, φάναι, ὄρα εἴ μοι ἐπαμυ-  
νεῖς, ὡς ἐμοὶ ὁ τούτου ἕως τοῦ ἀνθρώπου οὐ φαῖλον πρᾶγμα  
γέγονεν. Ἀπ' ἐκείνου γὰρ τοῦ χρόνου ἄφ' οὗ τούτου  
ἠράσθην, οὐκέτι ἔξεστί μοι οὔτε προσβλέψαι οὔτε δια- d  
λεχθῆναι καλῶ οὐδ' ἐνί, ἢ οὔτοσί, ζηλοτυπῶν με καὶ  
φθονῶν, θαυμαστὰ ἐργάζεται καὶ λοιδορεῖται τε καὶ τῷ  
χεῖρε μόγεις ἀπέχεται. Ὅρα οὖν μὴ τι καὶ νῦν ἐργάσῃται·  
ἀλλὰ διάλλαξον ἡμᾶς ἢ, ἐὰν ἐπιχειρήῃ βιάζεσθαι, ἐπάμυνε,  
ὡς ἐγὼ τὴν τούτου μανίαν τε καὶ φιλεραστίαν πάνυ  
δρρωδῶ. — Ἄλλ' οὐκ ἔστι, φάναι τὸν Ἀλκιβιάδην, ἐμοὶ  
καὶ σοὶ διαλλαγή· ἀλλὰ τούτων μὲν εἰς αὐθις σε τιμωρ-  
ήσομαι. Νῦν δὲ μοι, Ἀγάθων, φάναι, μετάδος τῶν ταινιῶν, e

b 7 ὄραῖν (et Oxy.): -ᾗ B ἰδεῖν Y || 8 τουτὶ τί ἦν (et Oxy.): τοῦτ'·  
εἰπεῖν B W γρ. om. Y || Σωκράτης (et Oxy.): del. Naber || c 1  
ἐλλοχῶν B<sup>2</sup> (λ s. u.) (et Oxy.): ἐνλ. B || εἰώθεις (et Oxy.): -θης Y  
Schanz || 2 ἔσεσθαι (et Oxy.): -σθε Y || 3 ὡς: lac. Oxy. καὶ Her-  
mann Iahn Schanz Bury πῶς Hug || 4 Ἀριστοφάνει (et Oxy.): -νη T·  
|| 5 βούλεται: -τε Y -ται εἶναι Badham || διεμηχανήσω: \*εμμηχαν-  
ησω Oxy. || 6 κατακείσει: -ση BWY Oxy. Burnet || 7 Ἀγάθων (et  
Oxy.): ὦ Ἀγ. Paris. 1812 Stephan. Iahn<sup>1</sup> || ἐπάμυνεῖς Stephan.:  
-ύνεις BTW Hermann Burnet Bury -μύνης Y lac. Oxy. || 8 ὁ: οὐ  
W || οὐ B<sup>2</sup> (em.): οὐ B || d 1 ἔξεστί (et Oxy.): -τίν B Schanz Burnet  
|| 2 οὐδ' ἐνί: οὐδενί TWY || οὔτοσί: -ωσί W<sup>2</sup> (ω s. u.) -οσί πως Coislin.  
155 -οσι:\*\*\* T lac. Oxy. || 3 θαυμαστὰ (et Oxy.): -μάστια TW || 4  
μόγεις (et Oxy.): μόλις T<sup>2</sup> (λ s. u.) || ἀπέχεται: ἐπέχ. Y (sed ἀπέξ.  
214 d 4) || 5 ἐπάμυνε: -να: BY lac. Oxy. || 8 εἰς αὐθις: εἰσαῦ. Schanz  
|| e 1 Ἀγάθων: ὦ Ἀγ. Sauppe Schanz ὦ γὰ. Usener || (et 6, ubi  
deest Oxy.) ταινιῶν B<sup>2</sup> (α: s. u. et ~ add., sed non em. in e 6): ται-  
νίων T (ad e 6) W ταιν. Oxy. ταινίων B.

lande aussi la tête de cet homme-là, cette tête extraordinaire ! Qu'il ne me reproche pas de t'avoir, toi, enguirlandé, et pour lui, pour lui qui en éloquence a la victoire sur tout le monde (et non pas seulement avant-hier comme toi, mais en tout temps), de n'avoir pas après cela de guirlandes à lui offrir !” Ce disant, il prend des bandelettes, il en fait à Socrate une guirlande, et finalement il s'allonge sur le lit. Une fois allongé, il reprend : “ Allons, Messieurs ! Qu'est-ce à dire ? Vous me faites, ma foi, l'effet d'avoir toute votre tête ! Il ne faut pas vous laisser aller comme cela ; non ! mais il faut boire : c'est, vous le savez, ce qui a été convenu entre nous. Donc, pour présider à la beuverie jusqu'à temps que vous buviez vous-mêmes convenablement, c'est moi en personne que je choisis<sup>1</sup> ! Agathon, qu'on m'apporte, s'il y en a, une grande coupe... Mais non, ce n'est point du tout la peine : tu n'as, esclave, qu'à m'apporter, dit-il, ce seau à glace ! ” Il en avait aperçu un, dont la capacité était de plus de huit cotyles<sup>2</sup>. Quand on le lui eut rempli, il commença par le vider à fond ; puis ce fut pour Socrate qu'il donna ordre de verser. Et en même temps : “ A l'égard de Socrate, dit-il, je n'y mets aucune malice ; car, autant on lui demandera d'en boire, autant il en videra, et il n'en sera jamais plus ivre<sup>3</sup> ! ”

« Voilà donc que l'esclave verse, et Socrate se met à boire. Sur ce Éryximaque : “ Ainsi, quelle façon de faire, dit-il, est-ce là pour nous, Alcibiade ? Alors, comme cela, le verre en main, nous ne parlons pas de quelque chose ? nous ne chantons pas de chanson ? Nous sommes là, tout bêtement, à boire comme les gens qui ont soif ? — Éryximaque, fils excellent d'un père excellent et très sage<sup>4</sup>, répondit Alcibiade, je te souhaite le bonsoir ! — Et moi de même ! dit Éryxi-

(214 d). De son côté Socrate donne à entendre que c'est Alcibiade qui le poursuit de ses assiduités ; cf. 222 a-e. Voir Notice p. cvii sq.

1. La convention est qu'on boira avec un homme déjà ivre (213 a). Or ils ne sont pas encore à l'unisson. C'est donc lui qui va les y mettre en s'arrogeant la présidence du *symposion* (cf. p. xiii sq.).

2. C'est-à-dire plus de deux litres et un quart.

3. Cf. 176 c et, dans le discours d'Alcibiade, 220 a.

4. Boire pour boire, sans soif, mais comme si l'on avait soif, rien de plus contraire aux principes médicaux d'Éryximaque (176 c d), autant qu'à son goût de l'organisation et des programmes ; n'en

ἵνα ἀναδήσω καὶ τὴν τούτου ταυτηνὶ τὴν θαυμαστὴν κεφαλὴν, καὶ μὴ μοι μέμφηται ὅτι σέ μὲν ἀνέδησα, αὐτὸν δέ, νικῶντα ἐν λόγοις πάντας ἀνθρώπους, οὐ μόνον πρῶην ὥσπερ σύ, ἀλλ' αἰεὶ, ἔπειτα οὐκ ἀνέδησα. » Καὶ ἅμα αὐτόν, λαβόντα τῶν ταινιῶν, ἀναδεῖν τὸν Σωκράτη καὶ κατακλίνεσθαι. Ἐπειδὴ δὲ κατεκλίνη, εἶπεῖν· « Ἔτεν δὴ, ἄνδρες· δοκεῖτε γάρ μοι νήφειν. Οὐκ ἐπιτρεπτέον οὖν ὑμῖν, ἀλλὰ ποτέον· ὁμολόγηται γάρ ταυθ' ἡμῖν. Ἄρχοντα οὖν αἰροῦμαι τῆς πόσεως, ἕως ἂν ὑμεῖς ἱκανῶς πῆτε, ἑμαυτόν. Ἄλλὰ φερέτω, Ἀγάθων, εἴ τι ἔστιν ἔκπωμα μέγα. Μᾶλλον δὲ οὐδὲν δεῖ, ἀλλὰ φέρε, παῖ, φάναι, τὸν ψυκτῆρα ἐκείνον », ἰδόντα αὐτὸν πλέον ἢ ὀκτώ κοτύλας 214 χωροῦντα. Τοῦτον ἐμπλησάμενον, πρῶτον μὲν αὐτὸν ἐκπιεῖν, ἔπειτα τῷ Σωκράτει κελεύειν ἐγγεῖν· καὶ ἅμα εἶπεῖν. « Πρὸς μὲν Σωκράτη, ὦ ἄνδρες, τὸ σόφισμά μοι οὐδὲν· ὁπόσον γάρ ἂν κελεύῃ τις, τοσοῦτον ἐκπιῶν, οὐδὲν μᾶλλον μὴ ποτε μεθυσθῆ. »

Τὸν μὲν οὖν Σωκράτη, ἐγγέαντος τοῦ παιδός, πίνειν. Τὸν δ' Ἐρυξίμαχον· « Πῶς οὖν, φάναι, ὦ Ἀλκιβιάδη, ποιοῦμεν ; οὕτως, οὔτε τι λέγομεν ἐπὶ τῇ κύλικι, οὔτε τι β ἄδομεν, ἀλλ' ἀτεχνῶς, ὥσπερ οἱ διψῶντες, πίόμεθα ; » Τὸν οὖν Ἀλκιβιάδην εἶπεῖν· « ὦ Ἐρυξίμαχε, βέλτιστε βελτίστου πατρὸς καὶ σωφρονεστάτου, χαῖρε. — Καὶ γάρ

θ 2 ἀναδήσω καὶ (et Oxy.) : ἀναδησώμεθα BY Rettig -δησώμεν καὶ Hermann Iahn || τὴν τούτου : secl. Iahn<sup>1</sup> || 5 αἰεὶ : αἰ. codd. || 6 ἅμα : ἅμ' BY Schanz Burnet || 8 ἄνδρες : ὄνδρ. Schanz ὦ νδρ. Iahn || οὖν : om. BY Hermann Iahn Schanz Hug || 10 οὖν : ἡμῖν Y || πόσεως : πολ. Y || 11 φερέτω, Ἀγάθων : sine dist. Hermann Rettig Hug φέρετ' ὦ Ἀγ. Cobet Iahn Ἀγ. secl. Schanz || ἔκπωμα : ἔκπο. B || 214 a 1 πλέον (et Athen.) : πλείν Usener || 2 τοῦτον : τ. οὖν Athen. Wilamowitz || 3 τῷ Σωκράτει (et Athen.) : Σωκράτη Y || 4 μοι : μου Y || 5 ὁπόσον (et Oxy.) : πόσον W || κελεύῃ : -ση TW || b 1 ποι- οῦμεν : ποιῶ. Laur. IX 85 Sommer || λέγομεν : λέγω. Sommer || οὔτε τι ἄδομεν : οὔτ' ἐπάδομεν BY Hermann Iahn Rettig Schanz Hug οὔ. τι ἄδω. Sommer || 3 Ἀλκιβιάδην : -δη TW || Ἐρυξίμαχε : del. Naber || 4 πατρὸς : παῖ π. conl. Richards<sup>2</sup>.

- maque. Mais ce n'est pas tout cela : que devons-nous faire ? — Ce que tu pourras bien nous ordonner. C'est un devoir en effet de t'obéir, *car un homme qui est médecin en vaut, à lui tout seul, une multitude d'autres*<sup>1</sup> ! Fais donc à ta guise ta prescription. — Écoute alors, dit Éryximaque. Nous avons, avant ton arrivée, décidé que chacun, à son tour en allant
- c** vers la droite, prononcerait un discours sur l'Amour, le plus beau qu'il pourrait, et célébrerait ses louanges. Voilà donc que, tous tant que nous sommes, nous avons fait notre discours. Toi, tu n'as pas parlé : tu as bien bu ! Il est juste par conséquent que ce soit à toi de parler et, après l'avoir fait, que tu prescribes à Socrate ce qu'il te plaira, puis celui-ci à son voisin de droite, et ainsi de suite. — Eh mais ! tu as sans doute une bonne idée, Éryximaque, répliqua Alcibiade ; pourtant, un homme qui est ivre, des gens qui parlent ayant leur tête à eux, attention ! on ne peut pas les mettre en parallèle à égalité ! Avec cela aussi, est-ce que tu crois un traître mot,
- d** estimable ami, de ce qu'a raconté Socrate il n'y a qu'un instant ? Sais-tu bien que c'est tout le contraire de ce qu'il a dit ? De fait c'est le gaillard qui, s'il m'arrive de louer quelqu'un en sa présence, soit un dieu soit un homme, du moment que c'est un autre que lui, va tomber sur moi à bras raccourcis ! — Ne tiendras-tu pas ta langue ? dit Socrate. — Foi de Poséïdon ! s'écria Alcibiade : je t'interdis toute protestation ! Tu sais bien que je ne ferais pas de qui que ce fût d'autre l'éloge en ta présence ! — Eh bien ! intervint Éryximaque, fais comme tu dis, s'il te plaît ! Prononce un éloge
- e** de Socrate. — Que me chantes-tu là ? riposte Alcibiade : tu penses, Éryximaque, que je dois... Faut-il ainsi m'attaquer à cet homme et lui infliger, devant vous, le châtement promis<sup>2</sup> ? — Hé ! mon garçon, quel est ton dessein ? C'est avec l'intention de grossir la bouffonnerie, que tu vas me louer ?

trace-t-il pas un nouveau (c) pour des conditions nouvelles ? Le médecin son père prescrivait lui aussi, Alcibiade le rappelle, la sagesse et la modération dans l'usage des plaisirs.

1. Homère *Il.* XI 514 (il s'agit de Machaon, fils d'Esculape).

2. Promis 213 d fin. — La jalousie de Socrate empêche Alcibiade de louer devant lui qui que ce soit, homme ou dieu (cf. 222 e sq.). Soit ! Qu'il fasse alors l'éloge de Socrate. Éloge, ou bien réquisitoire ? Sur cette ambiguïté intentionnelle, voir Notice p. xcix sq.

σύ, φάναι τὸν Ἐρυξίμαχον. Ἄλλὰ τί ποιῶμεν; — Ὅτι ἂν  
σὺ κελεύης· δεῖ γάρ σοι πείθεσθαι·

ἰητρός γάρ ἀνὴρ πολλῶν ἀντάξιός ἄλλων.

Ἐπίταττε οὖν ὃ τι βούλει. — Ἄκουσον δὴ, εἰπεῖν τὸν  
Ἐρυξίμαχον. Ἡμῖν, πρὶν σέ εἰσελθεῖν, ἔδοξε χρῆναι ἐπὶ  
δεξιὰ ἕκαστον ἐν μέρει λόγον περὶ Ἐρωτος εἰπεῖν, ὡς  
δύναίτο κάλλιστον, καὶ ἐγκωμιάσαι. Οἱ μὲν οὖν ἄλλοι  
πάντες ἡμεῖς εἰρήκαμεν· σὺ δ', ἐπειδὴ οὐκ εἴρηκας καὶ  
ἐκπέπωκας, δίκαιος εἶ εἰπεῖν, εἰπὼν δὲ ἐπιτάξαι Σωκράτει  
ὃ τι ἂν βούλη, καὶ τοῦτον τῷ ἐπὶ δεξιὰ, καὶ οὕτω τοὺς  
ἄλλους. — Ἄλλὰ, φάναι, ὦ Ἐρυξίμαχε, τὸν Ἀλκιβιάδην,  
καλῶς μὲν λέγεις· μεθύοντα δὲ ἄνδρα παρὰ νηφόντων  
λόγους παραβάλλειν μὴ οὐκ ἔξ ἴσου ἦ. Καὶ ἅμα, ὦ μακάριε,  
πείθει τί σε Σωκράτης ὧν ἄρτι εἶπεν; ἢ οἴσθα ὅτι τοῦναν-  
τίον ἐστὶ πᾶν ἢ ὃ ἔλεγεν; Οὗτος γάρ, ἔάν τινα ἐγὼ ἐπαι-  
νέσω τούτου παρόντος, ἢ θεὸν ἢ ἄνθρωπον ἄλλον ἢ  
τοῦτον, οὐκ ἀφέξεται μου τῷ χεῖρε. — Οὐκ εὐφημήσεις;  
φάναι τὸν Σωκράτη. — Μὰ τὸν Ποσειδῶ, εἰπεῖν τὸν  
Ἀλκιβιάδην, μηδὲν λέγε πρὸς ταῦτα, ὡς ἐγὼ οὐδ' ἂν ἕνα  
ἄλλον ἐπαινέσαιμι σοῦ παρόντος. — Ἄλλ' οὕτω ποιεῖ.  
φάναι τὸν Ἐρυξίμαχον, εἰ βούλει Σωκράτη ἐπαινέσων.  
— Πῶς λέγεις; εἰπεῖν τὸν Ἀλκιβιάδην· δοκεῖ χρῆναι, ὦ  
Ἐρυξίμαχε... Ἐπιθῶμαι τῷ ἀνδρὶ καὶ τιμωρήσωμαι, ὑμῶν  
ἐναντίον; — Οὗτος, φάναι τὸν Σωκράτη, τί ἐν νῷ ἔχεις;  
Ἐπὶ τὰ γελοιότερά με ἐπαινέσεις; ἢ τί ποιήσεις; —

b 5 ἂν: δ' ἂν T δ' ἂν Bury || 6 πείθεσθαι: πιθέσθαι Badham || 7  
ἰητρός: ἰα. BWY || 9 ἐπὶ δεξιὰ: ἐπιδέ. WY ἐπιδεξια BT || c 1 ὡς: ὡς  
ἂν Sauppe || 3 οὐκ εἴρηκας καὶ ἐκπέπωκας: intervert. coni. Richards<sup>2</sup>  
|| 4 εἰπὼν: om. Y || δέ: δ' TW Schanz || Σωκράτει: -τα sic Y ||  
5 ἐπὶ δεξιὰ: ἐπιδέ. W ἐπιδεξια BT || 7 νηφόντων λόγους: νήφοντας λ.  
uel τοὺς νηφόντων λ. coni. Stephan. v. λ. λόγον Bast || d 1 τί: τέ W  
|| εἶπεν: -πε B || ἦ: ἦ Usener || ὅτι: om. Y || 2 οὗτος: οὕτως Y ||  
e 1 λέγεις: -γαιν W || 2 τιμωρήσωμαι: -σομαι WY || 4 ἐπαινέσεις (cf.  
d 2): -νέσει Bekker Iahn Schanz Hug Bury -νέσαι Burnet.

Ou est-ce autrement que tu t'y prendras ? — Je dirai la vérité ; à toi de voir si tu acceptes ! — Mais, bien sûr, oui ! la vérité, je l'accepte et je t'invite à la dire. — Je n'y manquerai pas ! repartit Alcibiade. Et d'ailleurs, voici ce que tu as à faire : s'il m'arrive de dire quelque chose qui ne soit point vrai, ne me laisse pas continuer, interromps à ta guise et dis-moi : « Là-dessus, tu mens... » ; car ce ne sera jamais avec intention que je mentirai. En tout cas si, tandis que je rappelle mes souvenirs, il m'arrive de battre la campagne dans mon discours, tu ne devras pas t'en étonner le moins du monde ; car il n'est pas du tout facile, avec une nature déroutante comme la tienne, et quand on est dans l'état où je suis, de ne pas s'embrouiller et d'énumérer les choses avec suite !

215 *Alcibiade prononce l'éloge de Socrate.* « Cet éloge de Socrate, Messieurs, voici comment je me propose de l'entreprendre : en recourant à des images ! L'intéressé, probablement, ne manquera pas de penser que c'est dans l'intention de grossir la bouffonnerie ; non ! l'image viendra ici en vue de la vérité, non de la bouffonnerie. Voici donc ce que je déclare : c'est qu'il est tout pareil à ces silènes qu'on voit exposés dans les ateliers de sculpture, et que les artistes représentent tenant un pipeau ou une flûte ; les entr'ouvre-t-on par le milieu, on voit qu'à l'intérieur ils contiennent des figurines de dieux ! Et je déclare, en second lieu, qu'il a l'air du satyre Marsyas. Ce qu'il y a de sûr, Socrate, c'est que, pour les traits au moins, tu as avec ceux que j'ai dits une ressemblance que, toi-même sans doute, tu ne voudrais pas contester. Mais que, pour tout le reste, tu en aies encore l'air, écoute la suite. Tu es un insolent moqueur. Ce n'est pas vrai ? Si tu n'en conviens pas, je produirai des témoins. « Mais je ne suis pas flûtiste ! » diras-tu. Tu l'es, infiniment plus merveilleux que celui dont il s'agit.

c Lui, vois-tu, il avait besoin d'instruments pour charmer les hommes par la vertu qui émanait de sa bouche, et, aujourd'hui encore, quiconque jouera ses mélodies sur la flûte ; car celles que jouait Olympe, je dis, moi, qu'elles sont de Marsyas, et que c'est lui qui l'a instruit<sup>1</sup>. Donc, ses mélodies à lui, exécutées sur la flûte, par un bon flûtiste aussi bien

1. La rivalité de Marsyas avec Apollon est celle de la flûte et de la cithare. De vieux airs passaient pour être d'Olympe, son élève.

Τάληθῃ ἐρῶ· ἀλλ' ὄρα εἰ παρής. — Ἄλλὰ μέντοι, φάναι, τὰ γε ἀληθῆ παρήμι, καὶ κελεύω λέγειν. — Οὐκ ἂν φθάνοιμι, εἰπεῖν τὸν Ἀλκιβιάδην. Καὶ μέντοι οὕτως ποιήσων· ἐάν τι μὴ ἀληθές λέγω, μεταξὺ ἐπιλαβοῦ ἂν βούλη, καὶ εἰπέ ὅτι τοῦτο ψεύδομαι· ἐκὼν γὰρ εἶναι, οὐδὲν ψεύσομαι. Ἐάν μέντοι ἀναμιμνησκόμενος ἄλλο ἄλλοθεν λέγω, μηδὲν 215 θαυμάσης· οὐ γὰρ τι βῆδιον τὴν σὴν ἀτοπίαν ᾧδ' ἔχοντι εὐπόρως καὶ ἐφεξῆς καταριθμησαί.

« Σωκράτη δ' ἐγὼ ἐπαινεῖν, ὧ ἄνδρες, οὕτως ἐπιχειρήσω, δι' εἰκόνων. Οὗτος μὲν οὖν ἴσως οἰήσεται ἐπὶ τὰ γελοιώτερα· ἔσται δ' ἡ εἰκὼν τοῦ ἀληθοῦς ἕνεκα, οὐ τοῦ γελοίου. Φημί γὰρ δὴ ὁμοιότατον αὐτὸν εἶναι τοῖς σιληνοῖς τούτοις, τοῖς ἐν τοῖς ἐρμογλυφείοις καθημένοις, οὐστυνας ἐργάζονται οἱ δημιουργοὶ σύριγγας ἢ αὐλοὺς ἔχοντας, οἷ, διχάδε διοιχθέντες, φαίνονται ἔνδοθεν ἀγάλματα ἔχοντες θεῶν. Καὶ φημί αὖ ἐοικέναι αὐτὸν τῷ σατύρῳ τῷ Μαρσῷ. Ὅτι μὲν οὖν, τό γε εἶδος, ὁμοῖος εἶ τούτοις, ὧ Σώκρατες, οὐδ' αὐτὸς ἂν που ἀμφισβητήσῃς· ὡς δὲ καὶ τὰλλα ἕοικας, μετὰ τοῦτο ἄκουε. Ὑβριστῆς εἶ· ἢ οὐ; ἐάν γὰρ μὴ ὁμολογήῃς, μάρτυρας παρέξομαι. Ἄλλ' οὐκ αὐλητῆς; πολὺ γε θαυμασιώτερος ἐκείνου. Ὁ μὲν γε δι' ὀργάνων ἐκῆλει τοὺς 2 ἀνθρώπους τῆ ἀπὸ τοῦ στόματος δυνάμει, καὶ ἔτι νυνὶ δὲ ἂν τὰ ἐκείνου αὐλῆ· ἀ γὰρ Ὀλυμπος ἠῦλει, Μαρσῷ λέγω, τούτου διδάξαντος. Τὰ οὖν ἐκείνου, ἐάντε ἀγαθὸς

e 5 παρής: -εις Schanz Hug || 215 a 2 τ: τοι Paris. 1810 uulg. || 5 οὗτος: αὐτός conit. Richards<sup>2</sup> || 6 ἀλθοῦς: ex -ῶς W || 7 σιληνοῖς: σει. W<sup>2</sup> (ei s. u.) Iulian. || b 1 ἐρμογλυφείοις (et Iulian.): -ίοις T || 2 οἱ διχάδε: οἱ δὲ Iulian. οἱ δίχα Stephan. Ast || 3 ἐνδοθεν (et Procl. in Alc. I p. 313 Gr.): ἐνδον et ante φαίνονται Iulian. || 6 οὐδ' αὐτός ἂν που ἀμφισβητήσῃς Baiter: οὐδ' αὐ. δὴ που ἀμφ. codd. Hermann οὐδ' αὐ. δὴ που -τήσῃς uulg. οὐδ' ἂν αὐ. -τήσῃς Stallbaum οὐδ' αὐ. ἂν δὴ που -τήσῃς Sauppe οὐδ' ἂν αὐ. δὴ που -τήσῃς Bury || τὰλλα: τὰ ἄλλα WY || c 4 τούτου: τοῦτον Sommer τοῦ τοῦτον Vögelin τοῦ Badham Iahn Schanz Hug αὐτοῦ Liebhold που, τοῦ Bury || οὔν: γ' οὔν W.

que par une pauvre joueuse, sont les seules qui mettent en état de possession et par lesquelles se révèlent les hommes qui éprouvent le besoin de dieux ou d'initiations, parce que ces mélodies sont elles-mêmes divines. Quant à toi, tu ne diffères pas de lui, sauf en ce que, sans instruments, par des paroles sans accompagnement, tu produis ce même effet. Ce qui au d moins est sûr, c'est que, quand il nous arrive d'entendre sur tels autres sujets parler quelqu'un d'autre, fût-ce un orateur de premier ordre, il n'y a parmi nous personne qui, si l'on peut dire, en soit le moins du monde préoccupé. Au contraire, quand c'est toi qu'on entend, ou bien tes paroles rapportées par un autre, celui qui les rapporte fût-il de dernier ordre et l'auditeur, peu importe, femme, homme ou adolescent, le coup dont elles nous ont frappés nous trouble, et nous en sommes possédés !

*Le portrait  
du philosophe.  
Son action.*

“ Pour ma part au moins, Messieurs, si je ne devais pas ainsi achever de me faire passer pour ivre, je vous raconterais, sous la foi du serment, les impressions qu'ont faites, sur moi précisément, les discours de cet homme : impressions que je ressens encore, même à présent !

• Quand en effet je l'entends, le cœur me bat bien plus qu'aux corybantes dans leurs transports<sup>1</sup> ; ses paroles, les siennes, font couler mes larmes ; et je vois une foule énorme d'autres gens éprouver aussi les mêmes émotions. Or, quand j'entendais Périclès et d'autres bons orateurs, je faisais cas sans doute de leur éloquence ; mais je n'éprouvais rien de pareil<sup>2</sup> : mon âme n'en était pas non plus bouleversée, pas davantage elle ne s'irritait à la pensée de la servitude où je me trouve. Le Marsyas que voici, au contraire, et bien plus d'une fois certes, m'a mis en tel état qu'il ne me semblait pas possible

216 de vivre en me comportant comme je me comporte ! Et tout cela, Socrate, tu ne vas pas dire que ce n'est pas la vérité. Même encore à présent, oui, j'ai conscience que, si je consentais à lui prêter l'oreille, je n'y pourrais pas tenir, mais que j'éprouverais les mêmes émotions ! Il me contraint en effet à m'avouer à moi-même que, alors que tant de choses me manquent, je persiste à n'avoir point, moi, souci de moi-

1. Prêtres de Cybèle ; sortes de *dervis*, danseurs et chanteurs.

2. Dépréciation, ici et *supra*, de la rhétorique non philosophique.

αὐλητῆς αὐλῆς, ἐάντε φαύλη αὐλητρίς, μόνα κατέχεσθαι ποιεῖ καὶ δηλοῖ τοὺς τῶν θεῶν τε καὶ τελετῶν δεομένους, διὰ τὸ θεῖα εἶναι. Σὺ δ' ἐκείνου τοσοῦτον μόνον διαφέρεις, ὅτι, ἄνευ ὀργάνων, ψιλοῖς λόγοις, ταῦτόν τοῦτο ποιεῖς. Ἡμεῖς γοῦν, ὅταν μὲν τοῦ ἄλλου ἀκούωμεν λέγοντος, καὶ d πᾶν ἀγαθοῦ ῥήτορος, ἄλλους λόγους, οὐδὲν μέλει, ὡς ἔπος εἰπεῖν, οὐδενί· ἐπειδὴν δὲ σοῦ τις ἀκούῃ, ἢ τῶν σῶν λόγων ἄλλου λέγοντος, κἂν πᾶν φαυλος ἢ ὁ λέγων, ἐάντε γυνὴ ἀκούῃ, ἐάντε ἀνὴρ, ἐάντε μειράκιον, ἐκπεπληγμένοι ἔσμεν καὶ κατεχόμεθα.

« Ἐγὼ γοῦν, ὦ ἄνδρες, εἰ μὴ ἔμελλον κομιδῆ δόξειν μεθύειν, εἶπον δμόσας ἂν ὑμῖν οἶα δὴ πέπονθα αὐτὸς ὑπὸ τῶν τούτου λόγων καὶ πάσχω ἔτι καὶ νυνί. Ὅταν γὰρ ἀκούω, πολὺ μοι μᾶλλον ἢ τῶν κορυβαντιώντων ἢ τε καρδία e πηδῶ, καὶ δάκρυα ἐκχεῖται ὑπὸ τῶν λόγων τῶν τούτου· ὀρῶ δὲ καὶ ἄλλους παμπόλλους τὰ αὐτὰ πάσχοντας. Περικλέους δὲ ἀκούων καὶ ἄλλων ἀγαθῶν ῥητόρων, εἴ μὲν ἠγοῦμην λέγειν, τοιοῦτον δ' οὐδὲν ἔπασχον, οὐδ' ἐτεθορύβητό μου ἡ ψυχὴ, οὐδ' ἠγανάκτει ὡς ἀνδραποδωδῶς διακειμένου. Ἄλλ' ὑπὸ τουτουῖ τοῦ Μαρσύου πολλακίς δὴ οὕτω διετέθην, ὥστε μοι δόξαι μὴ βιωτὸν εἶναι ἔχοντι ὡς ἔχω. Καὶ ταῦτα, 216 ὦ Σώκρατες, οὐκ ἔρείς ὡς οὐκ ἄληθῆ. Καὶ ἔτι γε νῦν ξύνοιδ' ἔμαυτῷ ὅτι, εἰ ἐθέλοιμι παρέχειν τὰ ὄτα, οὐκ ἂν καρτερῆσαιμι, ἀλλὰ ταῦτά ἂν πάσχοιμι. Ἀναγκάζει γάρ με δμολογεῖν ὅτι, πολλοῦ ἐνδεῆς ὦν αὐτός, ἔτι ἔμαυτοῦ μὲν

c 5 μόνα : θεία μοίρα uel μανία Winckelmann || 6 δηλοῖ τοὺς : δ. θνητούς Hommel κηλεῖ τοὺς Orelli || τελετῶν : μελ. Y || 8 τοῦτο : -τον Y || d 3 τις ἀκούῃ : del. Hirschig || 7 ἐγὼ γοῦν : ἔγωγ' οὔν T || κομιδῆς : -δῆ B || 8 ὁμόσας : ἐπομ. Naber || 9 νυνί : νῦν TW || e 1 μοι : μου conl. Richards (cf. Ion 535 c 6) || 2 ὑπὸ τῶν λόγων τῶν τούτου : ὑπὸ τῶν λ. τού. BY Rettig del. Vögelin (cf. d 8 sq.) secl. Hug ὑπὸ τῶν λόγων et secl. τούτου Iahn || 3 τὰ αὐτὰ : ταῦτα ταῦτα Naber || 5 δ' : δὲ BY || οὐδ' ἐτεθορύβητό : οὐδὲ τεθο. TW || 6 ἀνδραποδωδῶς W<sup>2</sup> (ο ex ω) : ἀνδραπω. W || 216 a 2 ὦ : om. BY Hermann Iahn Rettig Hug Bury || 3 ξύνοιδ' : -δα TW σύνοιδ' Burnet || ἔμαυτῷ : -τόν (ο in ras. ?) W || ἐθέλοιμι : θέλει μοι Y || 4 ταῦτα : ταῦ. BT ταυ. W || 5 ἔτι : τι B om. Y.

- même, pour me mêler plutôt des affaires d'Athènes. C'est donc en me faisant violence, les oreilles bouchées comme pour échapper aux Sirènes, que par la fuite je m'éloigne de lui, afin d'éviter qu'assis à cette même place je ne finisse par y vieillir aux côtés du personnage ! Il est d'autre part le seul
- b homme en face de qui j'éprouve un sentiment qu'on ne s'attendrait guère à trouver en moi : celui d'être honteux devant quelqu'un. Or ce n'est qu'en face de lui que j'ai honte de moi ! Car j'ai bien conscience en mon for intérieur que, n'ayant d'objection que je puisse opposer pour ne point faire ce qu'il ordonne, je me laisse pourtant, dès que je me suis éloigné, vaincre par la considération que la foule me témoigne. Je me dérobe donc à ce maître par la fuite, et, quand il m'arrive de l'apercevoir, j'ai honte au souvenir de mes aveux passés.
- c Bien des fois même, je verrais avec joie qu'il fût disparu du nombre des hommes ! Et par contre, si cela arrivait, je sais pertinemment que j'en aurais encore un bien plus grand chagrin ; tellement qu'enfin je suis incapable de savoir ce que peuvent bien être mes sentiments à l'égard de ce quidam !

*Sa sagesse  
intérieure.*

- “ Je viens de vous dire quelles impressions, par ses airs de flûte, a produites en moi comme en beaucoup d'autres le satyre que voici. Mais écoutez-moi encore : vous verrez à quel point il est pareil à ceux à qui je l'ai comparé et combien merveilleux est le pouvoir qu'il possède ! Car sachez bien
- d que nul d'entre vous ne connaît le personnage ; moi cependant je le démasquerai<sup>1</sup>, puisqu'aussi bien j'ai déjà commencé. Vous constatez de vos yeux, par exemple, quelles dispositions amoureuses portent Socrate vers les beaux garçons<sup>2</sup>, de quelles assiduités il les entoure, dans quels transports ils le jettent. Autre trait encore : son ignorance est générale et il n'y a rien qu'il sache ; du moins son apparence<sup>3</sup> est telle ! Cela n'est-il pas dans le genre silène ? Hé ! on ne peut plus ! En fait, ce sont là dehors dont le gaillard s'enveloppe, à la façon du silène sculpté. Mais le dedans, une fois le silène entr'ouvert, de quelle quantité de sagesse il regorge, vous en faites-

1. Et ce sont les vertus de Socrate qui vont être énumérées comme l'ont été par Agathon celles de l'Amour, 196 b-197 b.

2. La paillardise des Silènes et des Satyres est légendaire.

3. L'interprétation dépend de la ponctuation adoptée. Or, pourquoi

ἀμελῶ, τὰ δ' Ἀθηναίων πράττω. Βία οὖν, ὡσπερ ἀπὸ τῶν  
 Σειρήνων, ἐπισχόμενος τὰ ὄψα, οἴχομαι φεύγων, ἵνα μὴ  
 αὐτοῦ καθήμενος παρὰ τούτῳ καταγηράσω. Πέπονθα δὲ  
 πρὸς τοῦτον μόνον ἀνθρώπων, δ οὐκ ἄν τις οἴοιτο ἐν ἐμοὶ b  
 ἐνεῖναι, τὸ αἰσχύνεσθαι ὄντινον. Ἐγὼ δὲ τοῦτον μόνον  
 αἰσχύνομαι· ξύνοιδα γὰρ ἑμαυτῷ, ἀντιλέγειν μὲν οὐ δυνα-  
 μένῳ ὡς οὐ δεῖ ποιεῖν δ οὗτος κελεύει, ἐπειδὴν δὲ ἀπέλθω,  
 ἠττημένῳ τῆς τιμῆς τῆς ὑπὸ τῶν πολλῶν· δραπετεύω οὖν  
 αὐτὸν καὶ φεύγω, καί, ὅταν ἴδω, αἰσχύνομαι τὰ ὁμολογη- c  
 μένα. Καὶ πολλάκις μὲν ἠδέως ἂν ἴδοιμι αὐτὸν μὴ ὄντα c  
 ἐν ἀνθρώποις· εἰ δ' αὖ τοῦτο γένοιτο, εὖ οἶδα ὅτι πολὺ  
 μείζον ἂν ἀχθοίμην, ὥστε οὐκ ἔχω ὅτι χρήσωμαι τούτῳ τῷ  
 ἀνθρώπῳ.

« Καὶ ὑπὸ μὲν δὴ τῶν αὐλημάτων καὶ ἐγὼ καὶ ἄλλοι  
 πολλοὶ τοιαῦτα πεπόνθασιν ὑπὸ τοῦδε τοῦ σατύρου. Ἄλλα  
 δὲ ἐμοῦ ἀκούσατε ὡς ὁμοῖός τέ ἐστιν οἷς ἐγὼ εἶκασα αὐτὸν  
 καὶ τὴν δύναμιν ὡς θαυμασίαν ἔχει. Εὖ γὰρ ἴστε ἅτι οὐδεὶς d  
 ὑμῶν τοῦτον γινώσκει· ἀλλὰ ἐγὼ δηλώσω, ἐπεὶ περ d  
 ἠρξάμην. Ὅρατε γὰρ ὅτι Σωκράτης ἐρωτικῶς διάκειται  
 τῶν καλῶν, καὶ ἀεὶ περὶ τούτους ἐστὶ καὶ ἐκπέπληκται·  
 καὶ αὖ ἀγνοεῖ πάντα καὶ οὐδὲν οἶδεν, ὡς τὸ σχῆμα αὐτοῦ.  
 Τοῦτο οὐ σιληνῶδες; Σφόδρα γε· τοῦτο γὰρ οὗτος ἕξωθεν  
 περιβέβληται, ὡσπερ δ γεγλυμμένος σιληνός· ἔνδοθεν δὲ  
 ἀνοιχθεὶς πόσης οἴεσθε γέμει, ὡ ἄνδρες συμπόται, σωφρο-

a ὁ πράττω W<sup>2</sup> (ν eras.): -ττων W || βία: -α BWY βύων Abresch Iahn || 7 ἐπισχόμενος: secl. Iahn || b 2 ἐνεῖναι: εἶναι Y || 3 ξύνοιδα: σύν. Burnet || 4 οὗτος: αὐ. W || κελεύει: -εύεις Y || c 2 οἶδα: οἶδ' W || 3 μείζον ἂν: ἂν μ. Sauppe || χρήσωμαι em. Ven. 185 [D]: -σομαι codd. Hermann || 7 δὲ ἐμοῦ: δέ μου WY δεμου B || τέ: τ' Burnet || εἶκασα: ἤκ. Fischer Iahn Schanz Hug Burnet Bury || d 1 γινώσκει: γιν. Y || 3 ἀεὶ: αἰ. codd. || ἐστὶ: -τὶν T Schanz || 4 καὶ αὐ... οἶδεν: del. Bast secl. Iahn Schanz Hug || αὐ: om. TW || πάντα: -τη Bast || ὡς... αὐτοῦ. Τοῦτο οὐ: post τοῦτο maior. interpunct. posuit Rettig πῶς (Ast) uel ἦ (Usener) uel ὡς (Burnet) ... αὐτοῦ τοῦτο οὐ qui omnes ante primam uocem interpung. || 6 γεγλυμμένος T<sup>2</sup> (γ s. u.): ἐγλυμ. T Iahn Rettig Schanz ἐγγεγλ. WY.

e vous une idée, Messieurs les banqueteurs? Sachez-le : ni la beauté d'autrui ne l'intéresse en rien, mais il la méprise au contraire à un point dont on ne peut avoir idée ; ni sa richesse ; ni la possession de tel ou tel autre de ces avantages qui sont aux yeux de la foule une enviable félicité ; mais il estime que tous ces biens n'ont aucune valeur, et que nous ne comptons nous-mêmes pour rien : tenez-vous pour avertis ! D'autre part, avec les gens, il passe toute sa vie à faire le naïf et l'enfant<sup>1</sup>. Mais, quand il se met à être sérieux et que le silène s'est entr'ouvert, y a-t-il quelqu'un qui alors ait vu les figurines qu'enferme l'intérieur? Je ne sais. Mais à moi il m'est arrivé déjà de les voir, et je les ai trouvées tellement divines, d'une substance si précieuse, d'une beauté si complète, si  
 217 extraordinaires enfin<sup>2</sup>, qu'il n'y avait qu'à m'exécuter sur l'heure en tout ce que Socrate me commanderait !

*Sa tempérance.* “ Or, comme je croyais à son sérieux quand il parlait de la fleur de ma beauté, je crus qu'il y avait là pour moi une aubaine et une merveilleuse bonne fortune : j'avais le moyen, en accordant à Socrate mes faveurs, de l'entendre me dire tout, oui, tout ce qu'il savait ! Car sur cette fleur de ma beauté j'avais, cela va de soi, une opinion extraordinairement avantageuse ! Donc, ces réflexions faites, alors que jusque-là je n'avais pas coutume de me trouver tout seul avec lui sans la présence d'un serviteur, cette fois là, mon serviteur congédié, je me  
 b trouvais seul avec lui... Vis-à-vis de vous, je ne l'oublie pas, il faut dire toute la vérité ; eh bien ! écoutez-moi attentivement, et toi, Socrate, si je mens, confonds-moi ! Ainsi donc, Messieurs, nous nous trouvions seul à seul : je m'attendais qu'il m'entretiendrait tout aussitôt de cela même qui, pour un amant en tête-à-tête avec ses amours, doit être l'objet de leur entretien, et je m'en réjouissais. Mais non ! rien de tout cela ne se produisit. Bien au contraire : sa conversation avec

Alcibiade s'interromprait-il ici pour rappeler que, pour l'apparence physique, Socrate est pareil aux Silènes (cf. 215 b) ? C'est à l'idée de l'ignorance que se lie l'assertion : chez Socrate elle n'est qu'une frime, qui cache sa sagesse intérieure comme l'apparence silénique dissimule les images divines. Voir Notice p. cv.

1. C'est l'ironie, l'ignorance feinte ; 218 d s. fin., 219 a in.

2. De ce morceau et du passage très semblable de 221 d sqq. Rabelais a tiré le célèbre début du Prologue de *Gargantua*.

σύνης; ἴστε ὅτι, οὔτε εἴ τις καλός ἐστι, μέλει αὐτῷ οὐδέν, ἀλλὰ καταφρονεῖ τοσοῦτον ὅσον οὐδ' ἂν εἰς οἰηθεῖη, οὔτ' εἴ τις πλούσιος, οὔτ' εἴ ἄλλην τινὰ τιμὴν ἔχων τῶν ὑπὸ πλήθους μακαριζομένων· ἡγείται δὲ πάντα ταῦτα τὰ κτήματα οὐδενὸς ἄξια, καὶ ἡμᾶς οὐδέν εἶναι· λέγω ὑμῖν. Εἰρωνευόμενος δὲ καὶ παίζων πάντα τὸν βίον πρὸς τοὺς ἀνθρώπους διατελεῖ· σπουδάσαντος δὲ αὐτοῦ καὶ ἀνοιχθέντος, οὐκ οἶδα εἴ τις ἐώρακε τὰ ἐντὸς ἀγάλματα· ἀλλ' ἐγὼ ἤδη ποτ' εἶδον, καὶ μοι ἔδοξεν οὕτω θεία καὶ χρυσὰ εἶναι καὶ πάγκαλα καὶ θαυμαστά, ὥστε ποιητέον εἶναι ἐν βραχεῖ ὅ τι κελεύοι Σωκράτης.

« Ἡγούμενος δὲ αὐτὸν ἐσπουδακέναι ἐπὶ τῇ ἔμφῃ ὥρᾳ, ἔρμαιον ἡγησάμην εἶναι καὶ εὐτύχημα ἔμὸν θαυμαστόν, ὡς ὑπάρχον μοι, χαρισαμένῳ Σωκράτει, πάντ' ἀκοῦσαι ὅσα περ οὗτος ἤδει· ἐφρόνουν γὰρ δὴ ἐπὶ τῇ ὥρᾳ θαυμάσιον ὅσον. Ταῦτα οὖν διανοηθεὶς, πρὸ τοῦ οὐκ εἰθῶς ἄνευ ἀκολούθου μόνος μετ' αὐτοῦ γίνεσθαι, τότε, ἀποπέμπων τὸν ἀκόλουθον, μόνος συνεγιγνόμην. Δεῖ γὰρ πρὸς ὑμᾶς πάντα τάληθῆ εἰπεῖν· ἀλλὰ προσέχετε τὸν νοῦν, καὶ εἴ ψεύδομαι, Σώκρατες, ἐξέλεγε. Συνεγιγνόμην γάρ, ὦ ἄνδρες, μόνος μόνῳ, καὶ φῆμιν αὐτίκα διαλέξεσθαι αὐτὸν μοι ἄπερ ἂν ἔραστής παιδικοῖς ἐν ἔρημίᾳ διαλεχθεῖη, καὶ ἔχαιρον. Τούτων δ' οὐ μάλα ἐγίγνετο οὐδέν, ἀλλ' ὥσπερ εἰώθει

d 8 ἴστε: εἴ ἴστε conī. Badham || e 4 ἡμᾶς: τιμὰς Heusde || λέγω ὑμῖν: om. Y uulg. ἵνα λ. ὅ. Schanz λέγων μὲν οὐ Hermann ἀλλ' ἐρῶ ὅ. (cum te mox pro δὲ) Usener post ἀλλ' 7 transpon. conī. Bury τὰ κτήματα (3 sq.) ἄ λ. ὅ. Richards<sup>2</sup> alia alii || 7 ἐώρακε: -κεν BT Schanz Burnet || ἐντὸς: ἐνδον uel ἐνδοθεν Procl. in *I Alc.* I 89 l. 9 Cr. || 8 καὶ μοι: καὶ ἐμοὶ BY κάμοι Hirschig Schanz || 217 a 1 ἐν βραχεῖ: ἔμβραχυ Cobet et exc. Hermann edd. omnes || 2 ὅ τι: ὅ τι ἂν Iahn<sup>1</sup> || κελεύοι: -ει Y || 6 οὔτος: αὐτός Badham || ἤδει: ἤδειν Schanz || δὴ: ἤδη TW ἔτι conī. F. A. Wolf || 7 ταῦτα: -τ' W || 8 μόνος: del. Hirschig secl. Iahn Hug || b 2 τάληθῆ: ἄλ. W || 3 Σώκρατες: ὦ Σ. Schanz || συνεγιγνόμην: συνεγιν. Oxy. || μόνος μόνῳ (et Oxy.): -νω -νος Y || 4 διαλέξεσθαι: ex -λεξαι? Oxy. || 6 δ' οὐ: δὴ Oxy.

moi, cette journée passée ensemble ayant été ce qu'ordinairement elles auraient été, il me planta là et partit. A la suite de cela, c'est à partager mes exercices que je l'invitais<sup>1</sup>, et je m'exerçais avec lui, espérant de ce côté obtenir un résultat. Ainsi, il partageait mes exercices, luttant maintes fois avec moi sans témoins. Eh bien ! faut-il le dire ? de vrai, je n'y gagnai absolument rien. Or, voyant que je n'aboutissais par aucun de ces moyens, je m'avisai que c'était par la violence qu'il fallait m'attaquer à l'homme et, puisqu'aussi bien l'entreprise était commencée, ne pas me relâcher que désormais je n'en eusse le cœur net ! Je l'invite donc à venir dîner avec moi, à la façon, tout bonnement, d'un amant qui veut tenter quelque chose sur un bien-aimé<sup>2</sup>. Notez que cette invitation même, il ne se hâta guère de l'accepter ; avec le temps, il finit pourtant par se laisser convaincre. Mais, la première fois qu'il vint, il voulut s'en aller dès qu'il eut diné, et, comme alors je me sentais honteux<sup>3</sup>, je lui rendis sa liberté. Je renouvelai ma tentative : quand il eut diné, je me mis à l'entretenir jusque fort avant dans la nuit ; puis, lorsqu'il voulut s'en aller, je fis valoir qu'il était bien tard, et je l'obligeai à rester.

“ Donc, il se reposait sur le lit qui était contigu au mien, et celui-là même sur lequel il avait diné ; dans la pièce, personne ne devait dormir, en dehors de nous deux...<sup>4</sup> Assurément, jusqu'à ce point de mon récit, tout irait bien et pourrait même se raconter devant n'importe qui. Mais, à partir d'ici, vous ne sauriez écouter mes paroles, s'il n'était entendu : premièrement que, comme on dit, dans le vin (faut-il, ou ne faut-il pas, parler aussi de la bouche des enfants ?), dans le vin est la vérité<sup>5</sup> ; et, secondement, que faire l'ombre sur une de ses actions qui resplendit incomparablement c'est, pour

1. C'est d'une *Tentation*, caricature de l'*Initiation*, qu'on va suivre les étapes : Alcibiade a en vue une révélation, 217 a (cf. p. 82, 3).

2. Ainsi, tout à rebours, le bien-aimé fait les avances ; cf. p. 74, 4.

3. Voir l'analyse qu'Alcibiade a faite de ses sentiments, 216 b.

4. Aussi les esclaves seront-ils peu après congédiés, 218 b c.

5. Alcibiade fait chevaucher deux proverbes : peut-être l'un lui convient-il assez mal ; pour l'autre, ivre comme il est, c'est le contraire ; sa véracité est donc garantie. Le grec dit : avec ou sans les enfants ; ce dernier mot pouvant signifier les esclaves, on a parfois

διαλεχθείς ἄν μοι καὶ συνημερεύσας ὥχεται ἀπιών. Μετά  
 ταῦτα συγγυμνάζεσθαι προκαλούμην αὐτόν, καὶ συνε- c  
 γυμναζόμεν ὡς τι ἐνταῦθα περανῶν. Συνεγυμνάζεται οὖν  
 μοι καὶ προσεπάλαιεν πολλάκις, οὐδενὸς παρόντος· καὶ τί  
 δεῖ λέγειν; οὐδὲν γάρ μοι πλέον ἦν. Ἐπειδὴ δὲ οὐδαμῆ  
 ταύτη ἦνυτον, ἔδοξέ μοι ἐπιθετέον εἶναι τῷ ἀνδρὶ κατὰ τὸ  
 καρτερόν, καὶ οὐκ ἀνετέον, ἐπειδήπερ ἐγκεχειρήκη, ἀλλὰ  
 ἰστέον ἤδη τί ἐστί τὸ πρᾶγμα. Προκαλοῦμαι δὴ αὐτόν πρὸς  
 τὸ συνδειπνεῖν, ἀτεχνῶς ὥσπερ ἔραστής παιδικοῖς ἐπιβου-  
 λεύων. Καὶ μοι οὐδὲ τοῦτο ταχὺ ὑπήκουσεν· ὁμῶς δ' οὖν d  
 χρόνῳ ἐπίεσθη. Ἐπειδὴ δὲ ἀφίκετο τὸ πρῶτον, δειπνήσας  
 ἀπιέναι ἐβούλετο· καὶ τότε μὲν, αἰσχυρόμενος, ἀφηκα  
 αὐτόν. Αἰθίς δὲ ἐπιβουλεύσας, ἐπειδὴ ἐδεδειπνήκει, διελε-  
 γόμεν πόρρω τῶν νυκτῶν, καὶ, ἐπειδὴ ἐβούλετο ἀπιέναι,  
 σκηπτόμενος ὅτι ὀψὲ εἴη, προσηνάγκασα αὐτόν μένειν.

« Ἄνεπαύετο οὖν ἐν τῇ ἐχομένῃ ἐμοῦ κλίνῃ, ἐν ἧπερ  
 ἐδειπνεῖ, καὶ οὐδεὶς ἐν τῷ οἰκήματι ἄλλος καθηύδεν ἢ  
 ἡμεῖς... Μέχρι μὲν οὖν δὴ δευρο τοῦ λόγου, καλῶς ἄν e  
 ἔχοι καὶ πρὸς ὄντινον λέγειν· τὸ δ' ἐντεῦθεν οὐκ ἄν μου  
 ἠκούσατε λέγοντος, εἰ μὴ, πρῶτον μὲν, τὸ λεγόμενον,  
 οἶνος (ἄνευ τε παίδων καὶ μετὰ παίδων) ἦν ἀληθής,  
 ἔπειτα ἀφανίσαι Σωκράτους ἔργον ὑπερήφανον, εἰς

b 7 ἄν (lac. Oxy.): δὴ Sauppe Iahn<sup>1</sup> Schanz Hug αὖ F. A. Wolf ἄττα  
 Ast ἄλλα Rettig αἰε conī. Bury cum codd. quibusd. om. Hommel || c  
 1 καὶ συνέγυμναζόμεν (et Oxy.): secl. Sauppe Iahn Schanz Hug || 2  
 ἐνταῦθα: ἐντ. γε Naber || 3 προσεπάλαιεν: -αιε Y || 5 ἦνυτον: ἦν. codd. ||  
 ἐπιθετέον: ἐπίθετον Y || 6 ἀνετέον: -ταιον? Oxy. || ἐγκεχειρήκη (cf. 193 e  
 4): -κει W -κειν Y εν]εκεχειρηκη Oxy.<sup>2</sup> ενεκεχειρηκη Schanz Burnet ||  
 ἀλλὰ (et Oxy.): ἀλλ' Y || 7 ἰστέον ἤδη τί ἐστί: ειστέον Oxy.<sup>2</sup>. ἴτεον ἤδη ἐπὶ  
 Wyttēnbach || προκαλοῦμαι (et Oxy.): ὁ (exp. ut uid.) πρ. Y || d 1 τοῦτο  
 Oxy.<sup>2</sup>: -του Oxy. || οὖν (et Oxy.<sup>2</sup>): ου Oxy. || 2 δὲ: δ' BY Oxy. Burnet  
 || 4 ἐπειδὴ (et Oxy. Photius): ἐν ἧπερ conī. dubit. Richards || ἐδεδειπνήκει:  
 (et Oxy.): δεδειπνήκαμεν Photius 'δεδειπνήκαμεν Usener Schanz ἐδεδ.  
 Hug -κεμεν Burnet Bury || 5 πόρρω (et Oxy.): αἰε π. Photius et exc.  
 Hermann edd. omnes || ἐπειδὴ: ἐπ. γε Oxy. || 6 ὀψὲ: οψαι Oxy. ||  
 αὐτόν (et Oxy.): -τοῦ Sauppe || μένειν (et Oxy.<sup>2</sup>): μονον? Oxy. || e 1 δὴ  
 T<sup>2</sup> (i. m.): om. TW lac. Oxy. || 2 πρὸς (et Oxy.): ἐξείη π. Liebhold.

qui est parti à faire l'éloge de Socrate, une injustice qui est évidente à mes yeux ! Autre chose encore : l'état de l'homme qu'une vipère a mordu est aussi celui où moi-même je suis. Il arrive en effet, dit-on, que celui qui se trouve en cet état se refuse à raconter ce qu'il a éprouvé, sauf devant ceux qui ont été mordus comme lui ; se disant que, seuls, ils comprendront et excuseront toutes les extravagances de conduite ou de langage auxquelles il a pu se livrer sous l'action de la souffrance. Moi donc, dont la morsure vient d'une cause plus douloureuse et affecte le point où il peut être le plus douloureux d'avoir été mordu... Car c'est au cœur, ou à l'âme, ou de quelque autre nom qu'il faille appeler cela, c'est là que m'ont atteint le coup, la morsure des discours philosophiques : de ces discours dont la virulence est pire que celle de la vipère, quand l'âme qu'ils atteignent est jeune et non dénuée de dons naturels, eux qui mettent sens dessus dessous conduite et langage !... Moi enfin, qui ai sous les yeux des Phèdre, des Agathon, des Éryximaque, des Pausanias, des Aristodème aussi bien que des Aristophane<sup>1</sup> (Socrate lui-même, à quoi bon en parler ?), d'autres encore, je ne sais combien ; vous tous qui, c'est un fait, vous êtes laissé entraîner par le délire philosophique<sup>2</sup>, avec ses transports dionysiaques !... Et voilà pourquoi, tous, vous m'écoutez, car vous excuserez mes actes d'alors comme mes paroles d'aujourd'hui. Aux valets maintenant et à tout autre profane ou rustaud qui pourrait être ici, avis : Appliquez-vous sur les oreilles des portes très épaisses<sup>3</sup> !

“ Quand donc en effet, Messieurs, la lampe eut été éteinte et les esclaves dehors, j'eus idée qu'avec lui il ne me fallait pas finasser, mais déclarer librement quelle était mon idée. Je dis alors en le poussant : « Socrate, tu dors ? — Pas du tout, me répondit-il. — Eh bien ! sais-tu quelle idée m'est venue ? — Laquelle au juste ? dit-il. — Tu es, à mon idée,

compris : « même devant les domestiques, l'ivrogne dit tout ce qu'il pense ». Interprétation peu vraisemblable.

1. Le dévot de Socrate est, sans doute à dessein, nommé à côté de celui qui jadis a bafoué le Maître ; voir Notice, p. LVIII.

2. Cf. *Phèdre* 245 b c, 249 c d (la quatrième sorte de délire).

3. Cette formule servait, dit-on, dans le culte orphique à proclamer la loi du secret : seuls les initiés ont le droit d'écouter.

ἔπαινον ἔλθόντα, ἄδικόν μοι φαίνεται. Ἔτι δὲ τὸ τοῦ  
 δηχθέντος ὑπὸ τοῦ ἔχεως πάθος καὶ ἔχει· φασὶ γὰρ ποῦ  
 τινὰ τοῦτο παθόντα οὐκ ἔθέλειν λέγειν οἶον ἦν, πλὴν τοῖς  
 δεδηγμένοις, ὡς μόνοις γνωσομένοις τε καὶ συγγνωσο- 218  
 μένοις εἰ πᾶν ἐτόλμα δρᾶν τε καὶ λέγειν ὑπὸ τῆς δδύνης.  
 Ἐγὼ οὖν, δεδηγμένος τε ὑπὸ ἀλγεινοτέρου καὶ τὸ ἀλγεινό-  
 τατον ὦν ἂν τις δηχθείη... τὴν καρδίαν γὰρ ἢ ψυχὴν ἢ ὁ τι  
 δεῖ αὐτὸ ὀνομάσαι, πληγείς τε καὶ δηχθείς ὑπὸ τῶν ἐν  
 φιλοσοφίᾳ λόγων, οἳ ἔχονται ἐχίδνης ἀγριώτερον νέου  
 ψυχῆς μὴ ἀφυοῦς ὅταν λάβωνται, καὶ ποιοῦσι δρᾶν τε  
 καὶ λέγειν ὅτιοῦν... καὶ ὀρῶν αὐτὸν Φαίδρους, Ἀγάθωνας,  
 Ἐρυξιμάχους, Πausανίας, Ἀριστοδήμους τε καὶ Ἀριστο- b  
 φάνας (Σωκράτη δὲ αὐτὸν τί δεῖ λέγειν;), καὶ ὄσοι ἄλλοι,  
 πάντες γὰρ κεκοινωνήκατε τῆς φιλοσόφου μανίας τε καὶ  
 βακχείας... διὸ πάντες ἀκούσεσθε. Συγγνώσεσθε γὰρ τοῖς  
 τε τότε πραχθείσι καὶ τοῖς νῦν λεγομένοις. Οἱ δὲ οἰκέται,  
 καὶ εἴ τις ἄλλος ἐστίν, βέβηλός τε καὶ ἄγροικος, πύλας  
 πάνυ μεγάλας τοῖς ὤσιν ἐπίθεσθε.

« Ἐπειδὴ γὰρ οὖν, ὦ ἄνδρες, ὁ τε λύχνος ἀπεσβήκει καὶ  
 οἱ παῖδες ἔξω ἦσαν, ἔδοξε μοι χρῆναι μηδὲν ποικίλλειν c  
 πρὸς αὐτόν, ἀλλ' ἐλευθέρως εἰπεῖν ἃ μοι ἐδόκει. Καὶ εἶπον,  
 κινήσας αὐτόν· « Σώκρατες, καθεύδεις; — Οὐ δῆτα, ἦ  
 δ' ὄς. — Οἴσθα οὖν ἃ μοι δέδοκται; — Τί μάλιστα; ἔφη.

θ 7 καὶ μ' : καὶ μὲ TY Oxy. || 8 πλὴν : φάναι π. Y || 218 a 1 ὡς... 2  
 ἐτόλμα : alia manu in ras. scrips. Y et partim. i. m. || 2 πᾶν (et  
 Oxy.) : πάντ' Y || 3 τε (et Oxy.) : τε καὶ W || ἀλγεινοτέρου : ἀλγι.  
 Oxy. -τάτου Stephan. || 4 δηχθείη (et Oxy.) : -θη Y διαιχθῆ B διαιχθείη  
 fors. W em. in δη. || γὰρ ἢ ψυχὴν (et Oxy.) : ἢ ψ. γὰρ B ἢ ψ. Y secl.  
 γὰρ Bury secl. ἢ ψ. Usener (conferens schol. ap. B) Hug del. Schanz  
 γὰρ ἢ ψ. del. Christ ἢ ψ. τᾶρα conl. Bury || 5 αὐτὸ (et Oxy.) : -τόν  
 Y || 7 ψυχῆς : -ήν W || μὴ (et Oxy.) : καὶ μὴ T || 8 Φαίδρους (et  
 Oxy.) : Φ. καὶ W || b 1 Ἀριστοφάνας : -φανεις Y || 2 Σωκράτη (et  
 Oxy.) : -τει Y || 3 μανίας (et Oxy.<sup>2</sup>) : φαν. Oxy. || τε (et Oxy.<sup>2</sup>) :  
 om. T || 6 τις B<sup>2</sup> (s. u.) (et Oxy.) : τι B || ἐστίν : -τι WY || 7 πάνυ  
 μεγάλας (et Oxy.) : παμμεγάλας Naber Iahn || ἐπίθεσθε (et Oxy.<sup>2</sup>) :  
 -σθαι ὁ Oxy. || c 1 ἔδοξε : -ξεν T || 3 κινήσας : καὶ κειν. Oxy.

un amant digne de moi, le seul qu'il y ait, et je vois bien que tu hésites à me faire ta déclaration. Mais moi, voici quelles sont mes dispositions : il est, j'estime, tout à fait stupide de ne pas te complaire là-dessus, aussi bien que dans n'importe quel autre cas où tu aurais besoin, soit de mes biens, soit d de mes amis. Il n'est rien en effet à quoi je sois plus respectueusement attaché qu'à m'améliorer le plus possible, et c'est une tâche dans laquelle je ne pense pas pouvoir être, par personne, assisté avec plus de maîtrise que par toi<sup>1</sup>. Je serais en conséquence infiniment plus honteux, devant des gens intelligents, de ne pas avoir de complaisances pour un pareil homme, que je ne le serais, devant la foule des imbéciles, de les avoir eues ! » Après m'avoir écouté, prenant alors cet air parfaitement naïf qui caractérise si fortement sa personnalité comme sa manière habituelle, il dit : « Il se pourrait bien, cher Alcibiade, que réellement tu ne fusses pas un écervelé, s'il est bien vrai que justement e tout ce que tu dis de moi je le possède, et si en moi il existe un pouvoir grâce auquel tu deviendrais, toi, meilleur ! Oui, c'est cela, tu as dû apercevoir en moi une invraisemblable beauté et qui ne ressemble nullement à la grâce de formes qu'il y a chez toi. Cette beauté, tu l'as découverte : tu te mets dès lors en devoir de la partager avec moi et d'échanger beauté contre beauté : auquel cas ce n'est pas un petit bénéfice que tu médites à mes dépens ! Loin de là : à la place d'une opinion de beauté, c'en est la vérité que tu te mets en devoir de posséder<sup>2</sup> ; et positivement, troquer *du cuivre* 219 *contre de l'or*<sup>3</sup>, tel est ton dessein. Eh bien ! examine les choses, homme excellent, avec plus de soin, de peur de te méprendre sur moi et sur mon néant réel. En vérité, l'œil de la pensée ne commence d'avoir le regard pénétrant que quand la vision des yeux commence à perdre de son acuité. Or pour toi, c'est un point dont tu es encore loin ! » En

1. Comparer les mots de Diotime 212 b : pour atteindre son bien dernier, notre nature n'a pas de collaborateur qui vaille l'Amour. De même Socrate pour la fin que se propose Alcibiade (cf. p. cvii sq.).

2. Alcibiade est un rusé ; contre la beauté spirituelle, la seule vraie, il offre d'échanger un fantôme de beauté ; Socrate sera volé ! C'est une variante du marché du *Phédon* 69 a b.

3. Vers proverbial de l'*Iliade* VI 236 : abusé par un dieu, le troyen Glaucus troque à ses dépens ses armes avec Diomède.

— Σὺ ἔμοι δοκεῖς, ἦν δ' ἐγώ, ἔμοι ἐραστῆς ἄξιος γεγε-  
 νέναι μόνος, καὶ μοι φαίνει δκνεῖν μνησθῆναι πρὸς με.  
 Ἐγὼ δὲ οὕτωσι ἔχω· πάνυ ἀνόητον ἡγοῦμαι εἶναι σοὶ μὴ  
 οὐ καὶ τοῦτο χαρίζεσθαι, καὶ εἴ τι ἄλλο ἢ τῆς οὐσίας τῆς  
 ἐμῆς δέοιο ἢ τῶν φίλων τῶν ἐμῶν. Ἐμοὶ μὲν γὰρ οὐδὲν d  
 ἔστι πρεσβύτερον τοῦ ὧς ὃ τι βέλτιστον ἐμὲ γενέσθαι·  
 τούτου δὲ οἶμαι μοι συλλήπτορα οὐδένα κυριώτερον εἶναι  
 σοῦ· ἐγὼ δὴ τοιοῦτῳ ἀνδρὶ πολὺ μᾶλλον ἂν, μὴ χαριζό-  
 μενος, αἰσχυνοίμην τοὺς φρονίμους ἢ, χαριζόμενος, τοὺς  
 τε πολλοὺς καὶ ἄφρονας. » Καὶ οὗτος, ἀκούσας, μάλα  
 εἰρωνικῶς καὶ σφόδρα ἑαυτοῦ τε καὶ εἰωθότως ἔλεξεν·  
 « ὦ φίλε Ἀλκιβιάδη, κινδυνεύεις τῷ ὄντι οὐ φαῦλος εἶναι,  
 εἴπερ ἀληθῆ τυγχάνει ὄντα & λέγεις περὶ ἔμοι καὶ τις e  
 ἔστ' ἐν ἔμοι δύναμις, δι' ἧς ἂν σὺ γένοιο ἀμείνων.  
 Ἀμῆχανόν τοι κάλλος δρόφης ἂν ἐν ἔμοι καὶ τῆς παρὰ σοὶ  
 εὐμορφίας πάμπλου διαφέρων· εἰ δὴ, καθορῶν αὐτό, κοινώ-  
 σασθαι τέ μοι ἐπιχειρεῖς καὶ ἀλλάξασθαι κάλλος ἀντι  
 κάλλους, οὐκ ὀλίγῳ μου πλεονεκτεῖν διανοεῖ· ἀλλ' ἀντι  
 δόξης ἀλήθειαν καλῶν κτᾶσθαι ἐπιχειρεῖς, καὶ τῷ ὄντι  
 χρύσεια χαλκείων διαμείβεσθαι νοεῖς. Ἄλλ', ὦ μακάριε, 219  
 ἀμεινον σκόπει μὴ σε λανθάνω, οὐδὲν ὄν. Ἡ τοι τῆς  
 διανοίας ὄψις ἄρχεται δεξὴ βλέπειν, ὅταν ἢ τῶν ὀμμάτων  
 τῆς ἀκμῆς λήγειν ἐπιχειρῇ· σὺ δὲ τούτων ἔτι πόρρω. »

c 6 φαίνει (et Oxy.): -ῆ WY Burnet || 7 ἔχω (et Oxy.): -ων TW  
 || 8 καὶ pr. (et Oxy): om. Y || χαρίζεσθαι: -σασθαι Oxy. || εἴ τι (et Oxy.):  
 ἔτι TW || d i δέοιο W<sup>2</sup> (οιο s. u.) (et Oxy.): δέη W || 2 ὧς ὃ τι (et  
 Oxy.): ὅσῳ τι B || 3 μοι (et Oxy. ?): μου BTW || 7 ἑαυτοῦ τε καὶ  
 (et Oxy. ?): -τῷ (om. τε καὶ) Y παρ' -του τε x. Stallbaum πρὸς -τοῦ  
 τε x. Herwerden || ἔλεξεν: -ξε B Oxy. || 8 φίλε (Oxy.<sup>2</sup> s. u.): om.  
 Oxy. || κινδυνεύεις... φαῦλος (et Oxy.): -εὔει... φαῦλ' Badham κινδυ-  
 νεύω Richards || e 2 δι' (i s. u. Oxy.<sup>2</sup>): δ Oxy. || 3 τοι (et Oxy.): τι  
 Y Rettig τε Stephan. || 5 τέ (et Oxy.): om. W || 6 διανοεῖ (et Oxy.):  
 -νοῆ Burnet || 7 καλῶν (et Oxy.<sup>2</sup> ω s. u.): καλον Oxy. del. Badham ||  
 219 a 1 χρύσεια (ε s. u. Oxy.<sup>2</sup>): -σια Oxy. || νοεῖς (et Oxy.): del.  
 Vögelin secl. Iahn || 2 ἢ τοι: ἢ τοι B ἢ τοι B<sup>2</sup>Y Stob. || 3 ὄψις  
 ἄρχεται: om. Stob. || ἄρχεται W<sup>2</sup> (γ ex ξ) (et Oxy.): -ξεται W || 4  
 ἐπιχειρῇ (et Oxy.): -ρεῖ Stob.<sup>n</sup>

entendant cela, à mon tour je répliquai : « En ce qui est de mon fait je me suis expliqué, et dans mes paroles il n'y a rien qui ne soit conforme à ma pensée. C'est à toi de délibérer sur ce que tu juges le meilleur pour toi aussi bien que pour moi. — Mais oui, répondit-il, tu as parfaitement raison : nous emploierons en effet les jours qui viennent à décider de la conduite qui se révèlera pour nous deux la meilleure, là-dessus comme sur toute autre chose. » Point de doute pour moi après ses paroles et les miennes : c'étaient comme des flèches que je venais de lancer, et je croyais bien l'avoir blessé ! Donc je me lève, et, sans lui laisser la possibilité d'ajouter le moindre mot, je couvre l'homme du manteau que j'avais (on était en effet en hiver), je m'allonge au lit par dessous le vieux manteau de qui vous voyez, je jette mes deux bras autour de cet être, divin véritablement et merveilleux ; et c'est ainsi étendu que je passai la nuit entière. En ceci même, tu ne vas pas, Socrate, cette fois non plus alléguer que je mens ! Or, ce qui est sûr, c'est que tous mes beaux efforts ne firent que grandir son triomphe ; car il dédaignait la fleur de ma beauté, il la bafouait, il l'insultait ; et c'était justement l'article sur lequel je croyais ma partie bonne, Messieurs les Juges... Juges, vous l'êtes en effet de l'outrecuidance de Socrate<sup>2</sup> ! Voici donc de quoi vous devez être bien instruits : c'est, j'en atteste les dieux, j'en atteste les déesses, qu'après cette nuit passée auprès de Socrate il n'y avait, quand je me levai, rien de plus extraordinaire que si j'avais dormi aux côtés de mon père ou d'un frère plus âgé !

“ Vous figurez-vous maintenant quel était, après cela, mon état d'esprit ? entre l'idée que j'étais méprisé, et d'autre part l'étonnement que m'inspiraient la personnalité de cet homme, sa sagesse, sa vaillance ? cette rencontre que j'avais faite d'un être humain, comme il ne me paraissait pas pos-

1. De son vrai nom le *tribôn*, le manteau de bure grossière que porte toujours Socrate, le manteau des pauvres gens. Les Cyniques ont été sans doute les premiers à en faire la tenue du philosophe. A l'époque impériale, quiconque veut aux yeux du public en faire figure se montre avec le *tribôn* et avec une longue barbe.

2. Un procès intenté à Socrate devant ce tribunal de buveurs par Alcibiade, se plaignant que sa jeunesse n'ait pas été corrompue !

Κἀγὼ ἀκούσας· « Τὰ μὲν παρ' ἐμοῦ, ἔφην, ταυτά ἐστίν, ὦν οὐδὲν ἄλλως εἴρηται ἢ ὡς διανοοῦμαι. Σὺ δὲ αὐτὸς οὕτω βουλευούσῃ τι σοὶ τε ἄριστον καὶ ἐμοὶ ἡγεῖ. — Ἄλλ', ἔφη, τοῦτό γ' εὖ λέγεις· ἐν γὰρ τῷ ἐπιόντι χρόνῳ βουλευόμενοι πράξομεν ὃ ἂν φαίνεται νῦν περὶ τε τούτων καὶ b περὶ τῶν ἄλλων ἄριστον. » Ἐγὼ μὲν δὴ, ταυτά ἀκούσας τε καὶ εἰπὼν καὶ ἀφείς ὡσπερ βέλη, τετρώσθαι αὐτὸν ᾤμην. Καὶ ἀναστάς γε, οὐδ' ἐπιτρέψας τούτῳ εἰπεῖν οὐδὲν ἔτι, ἀμφιέσας τὸ ἱμάτιον τὸ ἐμαυτοῦ τοῦτον (καὶ γὰρ ἦν χειμῶν), ὑπὸ τὸν τρίβωνα κατακλινεῖς τὸν τουτουί, περιβαλὼν τῷ χεῖρε τούτῳ τῷ δαιμονίῳ ὡς ἀληθῶς καὶ θαυ- c μαστῷ, κατεκείμενην τὴν νύκτα δλην. Καὶ οὐδὲ ταυτά αὖ, ὦ Σώκρατες, ἔρεῖς ὅτι ψεύδομαι. Ποιήσαντος δὲ δὴ ταυτά ἐμοῦ, οὗτος τοσοῦτον περιεγένετό τε καὶ κατεφρόνησεν καὶ κατεγέλασεν τῆς ἐμῆς ὥρας καὶ ὕβρισεν· καὶ περὶ ἐκεῖνό γε ᾤμην τί εἶναι, ὦ ἄνδρες δικασταί (δικασταί γὰρ ἔστε τῆς Σωκράτους ὑπερηφανίας)· εὖ γὰρ ἴστε, μὰ θεούς, μὰ θεάς, οὐδὲν περιττότερον καταδεδαρθηκῶς ἀνέστην μετὰ Σωκράτους, ἢ εἰ μετὰ πατρὸς καθηυδοῦν ἢ ἀδελφοῦ d πρεσβυτέρου.

« Τὸ δὴ μετὰ τοῦτο τίνα οἴεσθέ με διάνοιαν ἔχειν; ἡγούμενον μὲν ἡτιμάσθαι, ἀγάμενον δὲ τὴν τούτου φύσιν τε καὶ σωφροσύνην καὶ ἀνδρείαν; ἐντετυχηκότα ἀνθρώπῳ τοιούτῳ οἴω ἐγὼ οὐκ ἂν ᾤμην ποτ' ἐντυχεῖν εἰς φρόνησιν καὶ εἰς

a 5 ἐμοῦ (et Oxy.): ἐμοί BY || ταυτά (et Oxy.): ταῦτ' TW Schanz || 7 ὃ τι: ante ἄριστον Oxy. || ἡγεῖ (et Oxy.): -ῆ TW Burnet || 8 γ': γε TW || b 2 ἀκούσας (et Oxy.<sup>2</sup> s alt. s. u.): -σαν Oxy. || 3 βέλη: -λοι TWY Oxy. || 4 οὐδ' (et Oxy.): -δὲ TW || τούτῳ: τοῦτο B || ἔτι: ἔστι Y || 6 τουτουί: τούτου BY Schanz || c 2 αὖ: om. TW || 4 et 5 κατεφρόνησεν ... κατεγέλασεν (alt. et Oxy.): -σε ... -σε WY || 5 ὕβρισεν (et Oxy.): -σε Y || καὶ περὶ ἐκεῖνό γε Oxy. (καὶ in lac.): καίπερ κείνό γε B Rettig καίπερ ἐκ. γε TWY Hermann Iahn καὶ 'κεῖνό γε Schanz κ. περὶ ἐκ. ὃ γε Bury καίπερ ... 6 εἶναι secl. Hug || d 1 ἢ εἰ (et Oxy.): ἢ TW || 3 μετὰ (et Oxy.<sup>2</sup> τ a s. u.): με Oxy. || 6 ᾤμην (et Oxy.): οἴο. Oxy<sup>2</sup> (o s. u.).

sible d'en jamais trouver un autre pour être aussi raisonnable et aussi ferme? Le résultat, c'est qu'il n'y avait moyen pour moi, ni de me fâcher et de me priver de sa fréquentation, ni de découvrir par quelle voie je pourrais l'amener à mes fins. Je savais bien en effet que, pour l'argent, il était beaucoup plus invulnérable de toutes parts que ne l'était Ajax au fer<sup>1</sup>; et aussi que, sur l'unique point où, à mon jugement, il ne devait pas être imprenable, il m'avait échappé! Je ne trouvais donc pas d'issue, et, réduit en esclavage comme je l'avais été par le gaillard, à tel degré que personne ne l'a jamais été de la part de personne<sup>2</sup>, je ne faisais que tourner dans son orbite.

*Son indépendance  
à l'égard des choses  
extérieures.*

“ De fait, toutes ces mésaventures, je les avais eues déjà quand leur succéda l'expédition à Potidée<sup>3</sup>, où nous servîmes ensemble : nous y étions compagnons de table. Nul doute tout d'abord que, pour résister aux fatigues, il ne fût supérieur, non pas seulement à moi, mais aussi, en bloc, à tous les autres! Toutes les fois que, les communications coupées en quelque point comme il arrive en campagne, nous étions forcément privés de nourriture, les autres pour le supporter n'existaient pas auprès de lui! Et au contraire, quand les repas étaient abondants, il n'avait son pareil pour en profiter<sup>4</sup>, entre autres choses pour boire; non qu'il aimât à le faire, mais s'y trouvait-il forcé, il surpassait tout le monde et, ce qu'il y a plus merveilleux, personne jamais n'a vu Socrate en état d'ivresse :

L'idée est plaisante. A peu près, de même, dans *Phédon* 63 e, Socrate doit se défendre d'une autre *outréculance* : il a devant la mort une attitude que Cébès juge orgueilleuse et inconséquente.

1. Ou plutôt son bouclier, fait de sept peaux de bœuf (Sophocle *Ajax*. 576).

2. Cf. 215 e s. fin. et comparer Pausanias 183 a b, 184 b-d.

3. Potidée (sur l'isthme occid. de la Chalcidique) avait secoué la suzeraineté d'Athènes; après trois ans d'un siège (que précéda le combat de 220 d) très dur pour les deux parties, elle se rendit (430/29). A Dèlion (en Béotie, sur la frontière de l'Attique) les Athéniens furent battus par les Thébains (*infra* 221 a). Socrate servit encore, une troisième fois (*Apol.* 28 e), à Amphipolis (422).

4. Ce portrait combine de façon originale deux types du *Sage* :

καρτερίαν; "Ωστε, οὐθ' ὅπως οὖν ὀργιζοίμην εἶχον καὶ ἀποστερηθῆιν τῆς τούτου συνουσίας, οὔτε ὀπη προσαγαγοίμην αὐτὸν εὐπόρουν. Εὖ γὰρ ἤδη ὅτι χρήμασί γε πολὺ ἔβαλλον ἄτρωτος ἦν πανταχῆ ἢ σιδήρῳ ὁ Αἴας, ἢ τε ὤμην αὐτὸν μόνῳ ἀλώσεσθαι διεπεφεύγει με. Ἐπόρουν δὴ, καταδεδουλωμένος τε ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου ὡς οὐδεὶς ὑπ' οὐδενὸς ἄλλου, περιῆα.

« Ταυτά τε γὰρ μοι ἅπαντα προυγεγόνει καί, μετὰ ταυτα, στρατεία ἡμῖν εἰς Ποτειδαίαν ἐγένετο κοινὴ καὶ συνεσιτοῦμεν ἐκεῖ. Πρῶτον μὲν οὖν τοῖς πόνοις οὐ μόνον ἔμοιο περιῆν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων. Ὅπότ' ἀναγκασθῆμεν, ἀποληφθέντες που, οἷα δὴ ἐπὶ στρατείας, ἀσιτεῖν, οὐδὲν ἦσαν οἱ ἄλλοι πρὸς τὸ καρτερεῖν. Ἐν τ' αὖτε ταῖς εὐωχίαις μόνος ἀπολαύειν οἷός τ' ἦν τὰ τ' ἄλλα καὶ πίνειν, οὐκ ἐθέλων ὀπότ' ἀναγκασθῆναι, πάντας ἐκράτει καί, ὁ πάντων θαυμαστότατον, Σωκράτη μεθύοντα οὐδεὶς

ἄ 7 καρτερίαν: εγ|κρατεῖαν Oxy. || οὔθ' (et Oxy. ?): οὐδ Oxy.<sup>2</sup> (ὁ s. u.) || καί: εἰ κα: Oxy. || 8 συνουσίας (et Oxy.<sup>2</sup>): -ηθειας? Oxy. || ὀπη (et Oxy.): ὀποι: Y || θ 1 εὐπόρουν (et Oxy.): ηῦπ. Schanz Burnet Bury || ἤδη: ἤδειν WY Oxy. || γε (et Oxy.): τε BY Wilamowitz || 2 τε (re uera T et Oxy.): errat utrimq. Wilam. II 346<sup>2</sup> || 3 δὴ (et Oxy.): τε W || 5 ἄλλου: ἀλλ ου B ἀλλ' οὐ Y || περιῆα (et Oxy.<sup>2</sup>): -ηεια? Oxy. || 6 τε γὰρ (et Oxy.): γε γὰρ Y τ' ἄρα Badham || ἅπαντα προυγεγόνει (et Oxy.): πρ. ἄπ. Y || 7 στρατεία (et Oxy.<sup>2</sup> ε s. u.): -τια Oxy. || (et 221 a 7) Ποτειδαίαν Oxy. ? : Ποτί. codd. || κοινὴ Y<sup>2</sup> (ex ἡ ?): -νη uulg. Iahn Rettig Bury || 8 τοῖς (et Oxy.): ἐν τ. Winkelmann Hug || 9 περιῆν: πρ.: sic W || ὀπότ': ὀπόταν BY Oxy. ὀπόταν γοῦν Stephan. ὀπότ' δὲ Sauppe uel τε Teuffel ὀπότ' αὐ Rohde ὀπότ' γὰρ uel γοῦν Richards οἷον ὀπότ' conii. Usener || ἀναγκασθῆμεν (et Oxy.): -εῖμεν Schanz Burnet || 10 ἀποληφθέντες Cornarius: ἀπολειφ. codd. Heusde lac. Oxy. || που (et Oxy.): σίτου Heusde || 220 a 1 πρὸς τὸ καρτερεῖν (et Oxy.): πρὸς αὐτὸν εἰς τὸ κ. Sauppe πρὸς αὐτὸν τῷ κ. conii. Badham || ἐν τ' αὐ ταῖς (et Oxy.): ἐν τ' αὐταῖς WY ἐν δ' αὐ τ. F. A. Wolf || 2 ἀπολαύειν (et Oxy.<sup>2</sup> a s. u.): απολλυ. Oxy. || οἷός τ': ἦν (et Oxy.): del. Badham || τὰ τ' ἄλλα (et Oxy.): τᾶλλα Y τὰ τε τᾶλλα conii. Badham || 3 πίνειν (et Oxy.): -ων Usener || ὀπότ' (et Oxy.): -ότ' W || πάντας (et Oxy.): -των Hirschig || 4 ὁ πάντων (et Oxy.): ὀπόταν B || θαυμαστότατον: -σιώτατον Y Oxy.

- un point dont je ne doute pas quant à moi que vous n'ayez encore la preuve dans un instant! Ensuite, pour supporter les rigueurs de l'hiver (car dans ce pays-là les hivers sont terribles), il faisait merveille. Ainsi un jour
- b entre autres, que nous avons la plus terrible gelée qui se puisse et que chacun, ou bien s'abstenait de quitter son abri ou ne sortait en tout cas que couvert d'un tas de choses extraordinaires, les pieds ficelés et entortillés dans des bandes de feutre ou de peau d'agneau, lui au contraire, en cette occurrence, il sortait n'ayant pas sur lui d'autre manteau que celui-là même qu'il avait aussi coutume de porter auparavant, et, pieds nus, il circulait sur la glace plus aisément que les autres avec leurs chaussons: en sorte que les soldats le regardaient en dessous, convaincus que son intention était de les humilier.
- c " Voilà donc pour ce chapitre<sup>1</sup>. Mais ce qu'a d'autre part encore accompli et supporté ce héros intrépide<sup>2</sup>, là-bas, un jour, en campagne, la chose vaut d'être entendue. Concentré en effet dans ses pensées, il s'était, à l'endroit même où il se trouvait au point du jour, tenu debout à viser quelque idée, et, comme elle ne lui venait pas, au lieu d'abandonner la partie, il était ainsi resté en plant, à chercher. Il était midi déjà; les hommes le regardaient; l'un à l'autre ils se racontaient la merveille: « Depuis le petit jour, Socrate est planté là, en train de faire ses réflexions! » En fin de compte, le soir venu, quelques-uns de ces observateurs<sup>3</sup>, après leur

celui des Cyniques, tendu contre la souffrance; celui des Cyrénaïques, qui cueille la jouissance quand elle vient, plus largement, il est vrai, que ne fait Socrate. En tout cas, l'indépendance de celui-ci à l'égard des conditions du climat est établie par deux exemples contraires: le midi torride de l'été (*infra* c d) lui est aussi *indifférent* que les rigueurs de l'hiver. Voir Notice p. cviii, n. 2.

1. C'est-à-dire le chapitre de la résistance physique. Ce qui suit concerne la concentration de l'âme, son *recueillement*, à part de tout ce qui l'entoure (Notice p. cv et la n. 1); cf. *Phédon* 67 c d.

2. *Odysée* IV 242: Platon a légèrement changé le début du vers.

3. *Quelques gens des troupes d'Ionie*, tel est le sens de la leçon des Mss. On objecte: 1° qu'à Potidée l'armée ne comptait pas d'Ioniens; 2° qu'après *les hommes*, ci-dessus, spécifier la *nation* se comprend mal. Avec la lecture adoptée, paléographiquement vraisemblable, il s'agirait de certains parmi ceux qui le regardaient (cf. 220 c 6, d 2 sq.).

πώποτε ἑώρακεν ἀνθρώπων· τούτου μὲν οὖν μοι δοκεῖ καὶ αὐτίκα ὁ ἔλεγχος ἔσεσθαι. Πρὸς δὲ αὐτὰς τοῦ χειμῶνος καρτερήσεις (δεινοὶ γὰρ αὐτόθι χειμῶνες), θαυμάσια εἰργάζετο, τὰ τε ἄλλα καὶ ποτε ὄντος πάγου οἴου δεινο- b  
τάτου, καὶ πάντων, ἢ οὐκ ἐξιόντων ἔνδοθεν ἦ, εἴ τις ἐξίοι, ἠμφισμένων τε θαυμαστά δὴ ὅσα καὶ ὑποδεδεμένων καὶ ἐνευλιγμένων τοὺς πόδας εἰς πῖλους καὶ ἀρνακίδας, οὗτος δ' ἐν τούτοις ἐξῆει ἔχων ἱμάτιον μὲν τοιοῦτον οἶόνπερ καὶ πρότερον εἰώθει φορεῖν, ἀνυπόδητος δὲ διὰ τοῦ κρυστάλλου βῆρον ἐπορεύετο ἢ οἱ ἄλλοι ὑποδεδεμένοι· οἱ δὲ στρατιῶται ὑπέβλεπον αὐτόν, ὡς καταφρονούντα σφῶν.

α Καὶ ταῦτα μὲν δὴ ταῦτα·

c

οἶον δ' αὐτὸ τὸδ' ἔρεξε καὶ ἔτλη καρτερὸς ἀνὴρ

ἐκεῖ ποτε ἐπὶ στρατείας, ἄξιον ἀκοῦσαι. Ξυνοήσας γὰρ αὐτόθι ἔωθεν τι εἰστήκει, σκοπῶν· καὶ, ἐπειδὴ οὐ προυχῶρει αὐτῷ, οὐκ ἀνίει, ἀλλὰ εἰστήκει ζητῶν. Καὶ ἤδη ἦν μεσημβρία, καὶ ἀνθρώποι ἠσθάνοντο καὶ, θαυμάζοντες, ἄλλος ἄλλῳ ἔλεγεν ὅτι Σωκράτης, ἐξ ἐωθινοῦ φροντίζων τι, ἔστηκεν. Τελευτῶντες δὲ τινες τῶν ἰδόντων, ἐπειδὴ ἔσπερα·

a 5 ἑώρακεν (et Oxy.): ἑωράκει BY || 6 ἔσεσθαι: -σθε Y || 7 χειμῶνες: del. Naber || b 1 εἰργάζετο (et Oxy.): ἡργ. Burnet || πάγου (et Oxy. ex em.): τοῦ π. TW || 2 ἦ (et Oxy.): om. TW || 3 δὴ (et Oxy.): ἦ B om. Y || 4 πῖλους (et Pollux X 50): π. τε id. VII 172 πει. Oxy. || 5 δ': om. Y Oxy. || ἐξῆει: -ειν Schanz || 6 οἶόνπερ (et Oxy.): οἶον TW || 7 οἱ ἄλλοι: ἄλλοι Y || c 1 ταῦτα alt. (et Oxy.): ταῦτη Y || 2 αὐτὸ τὸδ' (et Oxy. au in lac.): αὐτό BT || ἔρεξε (et Oxy.): ἔρρ. B (non pr. manu ut uid. sed ρρ in unius lit. spatio.) || 3 στρατείας: -τιᾶς Oxy. (cf. 219 e γ) Schanz Burnet Bury || ξυνοήσας: ξυνο. sic W συνν. Burnet || 4 εἰστήκει (et Oxy.): ἔστ. BTW (sed 5 et d 3 εἰστ. omnes) || προυχῶρει B<sup>2</sup> (ou ex o) (et Oxy.): προχ. B || 5 ἀνίει: ἀνειη Oxy. || 6 ἀνθρώποι: Mehler: ἀνθρ. BTY compend. sine spir. W || 7 ἔλεγεν (et Oxy.): -γον Mehler || ἐξ: ως εξ Oxy. || ἐωθινοῦ (et Oxy.<sup>2</sup>): εωθινοῦ ? Oxy. || 8 ἔστηκεν: -κε BWY Oxy. Burnet || τελευτῶντες (et Oxy.): καὶ τ. W || ἰδόντων L. Schmidt.: Ἰώνων codd. Oxy. Usener Burnet Bury νέων Mehler Iahn<sup>1</sup> Schanz Hug Παιόνων Rettig.

d diner, et comme justement on était alors en été, transportèrent dehors leurs lits de camp : en même temps qu'ils couchaient à la fraîche, en même temps aussi ils surveillaient si Socrate passerait encore la nuit debout. Or, debout il resta jusqu'à ce que le jour parût et que se fût levé le soleil ! Puis, après avoir fait à celui-ci sa prière, il quitta la place et s'en alla.

*Son courage.*

“ Et maintenant, aux combats, si vous le voulez bien ! n'est-il pas juste sur ce point de s'acquitter envers lui ? Quand eut lieu ce combat, celui à la suite duquel les généraux me donnèrent l'insigne de l'honneur, ce n'est à personne au monde que j'ai dû mon salut, sinon à cet homme ! J'étais blessé ; il ne consentit pas à m'abandonner ; bien au contraire, il sauva tout à la fois, et mes armes, et moi-même<sup>1</sup>. C'est alors aussi, Socrate, que j'invitai, moi, les généraux à te le donner à toi, cet insigne de l'honneur ; voilà au moins un fait sur lequel je n'encourrai de ta part ni récrimination ni démenti. Eh bien non ! Les généraux n'avaient d'yeux en effet que pour l'homme de qualité, et leur désir de me donner cette distinction fut dépassé par ton entêtement à prétendre que, plutôt que toi, c'était moi qui la devais recevoir ! Il valait la peine encore, je vous le dis, Messieurs, d'examiner Socrate au moment où l'armée en déroute se retirait de Dèlion. Il arriva en effet que je me trouvai tout près de lui : j'avais un cheval ; lui, le fourniment de l'hoplite !<sup>2</sup> Donc, il se retirait au milieu de la débandade commencée de nos hommes et marchant de compagnie avec Lachès. C'est à cet instant que le hasard me les fait rencontrer ; je leur crie d'avoir courage ; je leur dis que je ne les abandonnerai pas ! Là j'ai pu, mieux encore qu'à Potidée, examiner Socrate ; car le fait d'être à cheval me permettait d'avoir moins à craindre. D'abord, c'est de beaucoup qu'il l'emportait sur Lachès pour la présence d'esprit. Et puis j'avais, oui, tout à fait l'impression que, comme dit ce vers qui est de toi, Aristophane, là aussi il circulait, exactement comme dans Athènes : *se rengorgeant et lançant des coups d'œil*

221

b

1. Ce que sur ce combat raconte Plutarque (*Alcib.* 7) dérive du *Banquet*, et Thucydide ne fait à cela (I 63) aucune allusion. Chez les témoins postérieurs il y a du reste des variantes de ce récit.

2. Autrement dit, il porte une lourde charge, qui, par rapport à

ἦν, δειπνήσαντες (καὶ γὰρ θέρος τότε γε ἦν) χαμεύνια d  
ἐξενεγκάμενοι, ἅμα μὲν ἐν τῷ ψύχει καθηυδον, ἅμα δ' ἐφύ-  
λαττον αὐτὸν εἰ καὶ τὴν νύκτα ἐστήξοι. Ὁ δὲ εἰστήκει  
μέχρι ἕως ἐγένετο καὶ ἥλιος ἀνέσχεν. Ἐπειτα ὄχρετ' ἀπιών,  
προσευξάμενος τῷ ἡλίῳ.

α Εἰ δὲ βούλεσθε, ἐν ταῖς μάχαις· τοῦτο γὰρ δὴ δίκαιόν  
γε αὐτῷ ἀποδοῦναι. Ὅτε γὰρ ἡ μάχη ἦν ἐξ ἧς ἐμοὶ καὶ  
τάριστεία ἔδοσαν οἱ στρατηγοί, οὐδεὶς ἄλλος ἐμὲ ἔσωσεν  
ἀνθρώπων ἢ οὗτος, τετρωμένον οὐκ ἐθέλων ἀπολιπεῖν· e  
ἀλλὰ συνδιέσωσε καὶ τὰ ὄπλα καὶ αὐτὸν ἐμέ. Καὶ ἐγὼ  
μὲν, ὦ Σώκρατες, καὶ τότε ἐκέλευον σοὶ δίδοναι τάριστεία  
τοὺς στρατηγούς· καὶ τοῦτό γέ μοι οὔτε μέμψει οὔτε  
ἔρεις ὅτι ψεύδομαι. Ἄλλὰ γάρ, τῶν στρατηγῶν πρὸς τὸ  
ἐμὸν ἀξίωμα ἀποβλεπόντων καὶ βουλομένων ἐμοὶ δίδοναι  
τάριστεία, αὐτὸς προθυμότερος ἐγένου τῶν στρατηγῶν ἐμὲ  
λαβεῖν ἢ σαυτόν. Ἐτι τοῖνυν, ὦ ἄνδρες, ἀξιον ἦν θεάσασθαι  
Σωκράτη, ὅτε ἀπὸ Δηλίου φυγῆ ἀνεχώρει τὸ στρατόπεδον. 221  
Ἐτυχον γὰρ παραγενόμενος, ἵππον ἔχων, οὗτος δὲ ὄπλα.  
Ἄνεχώρει οὖν, ἐσκεδασμένων ἤδη τῶν ἀνθρώπων, οὗτός τε  
ἅμα καὶ Λάχης· καὶ ἐγὼ περιτυγχάνω, καὶ ἰδὼν εὐθύς  
παρακελεύομαι τε αὐτοῖν θαρρεῖν καὶ ἔλεγον ὅτι οὐκ ἀπο-  
λείψω αὐτῶ. Ἐνταῦθα δὴ καὶ κάλλιον ἐθεασάμην Σωκράτη  
ἢ ἐν Ποτειδαίᾳ· αὐτὸς γὰρ ἦττον ἐν φόβῳ ἢ διὰ τὸ ἐφ'  
ἵππου εἶναι. Πρῶτον μὲν, ὅσον περιῆν Λάχητος τῷ ἔμφρων b  
εἶναι. Ἐπειτα ἔμοιγ' ἐδόκει, ὦ Ἀριστόφανες, τὸ σὸν δὴ  
τοῦτο, καὶ ἐκεῖ διαπορεύεσθαι ὡσπερ καὶ ἐνθάδε, βρενθυό-

d 1 γε (et Oxy.): γ' Burnet || 3 εἰστήκει (et Oxy.): -κε W || 4  
μέχρι: -ις WY || ἔπειτα: -τ' W || ὄχρετ': -το Y Oxy. || 5 προσευ-  
ξάμενος (et Oxy.): -ξόμενος B || 6 ἐν: καὶ εν Oxy. || 7 ἧς: ἡ \*\*\*\*  
T || e 1 τετρωμένον οὐκ ἐθέλων (et Oxy.): οὐκ ἐθ. τ. T || 4 μέμψει:  
(et Oxy.): -ψῆ WY Burnet || 8 ἢ σαυτόν: vel del. uel οὐ pro ἢ  
Richards || 221 a 1 Σωκράτη: -την Y Oxy. || 5 θαρρεῖν: θαρεῖν sic  
W θαρριν Oxy.<sup>1</sup> || 6 αὐτῶ (et Oxy.): -τό Y || κάλλιον: -ειον Oxy. ||  
Σωκράτη (et Oxy.): -την TY || 7 ἢ: ἡ TW ἦν Y uulg. || b 1 ἔμφρων:  
ενφ. Oxy. || 2 ἔμοιγ': -γε TW Oxy. || 3 ὡσπερ καὶ ἐνθάδε (et Oxy.):  
secl. Iahn.

*obliques*<sup>1</sup>, portant avec calme son attention de tous côtés, et sur les amis, et sur les ennemis ; ne laissant de doute à personne, même de fort loin, que, si l'on se frottait à lui, il était homme à se défendre et avec une solide vigueur ! C'est même ce qui leur garantissait, à lui comme à l'autre, la sécurité de leur retraite ; car à la guerre on n'aime guère à se frotter, si peu que ce soit, aux gaillards de cette trempe, tandis que c ceux qui fuient en désordre, on les pourchasse.

Socrate, être  
sans pareil.

“ Il y aurait assurément beaucoup d'autres choses qui seraient à louer chez Socrate, et des choses admirables !

Peut-être cependant, dans les autres domaines de l'activité, y a-t-il d'autres hommes dont on en pourrait dire autant. Mais ce qui en lui n'a pas son pareil, ni parmi les gens du passé, ni parmi ceux d'aujourd'hui, voilà ce qui est digne d'une admiration sans réserve ! Ainsi, par exemple, de ce que fut Achille on pourrait trouver une image dans Brasidas<sup>2</sup> et d'autres ; ou bien encore de ce qu'est Périclès, dans Nestor, dans Antènor<sup>3</sup>, et ce ne sont pas les seuls ; pour les autres aussi c'est de la même manière qu'on s'en ferait une image<sup>4</sup>. Mais, pour ce qu'est ce bonhomme-ci, et à quel point il est déroutant aussi bien dans sa personne que par ses propos, impossible de rien trouver qui en approche ; on peut chercher, et parmi les gens d'aujourd'hui, et parmi ceux du passé ! A moins que d'aventure on n'en découvre une image chez ceux que j'ai dits : non pas chez les hommes, mais chez les silènes et les satyres ; et aussi bien pour la personne que pour les propos. Car c'est, voyez-vous, une chose encore que

l'homme monté, doit ralentir sa marche. — Ceci (cf. *Lachès* 181 a b) semble impliquer qu'à Dèlion Lachès n'était pas général en chef.

1. Le vers cité provient des *Nuées*, 362 : c'est le chœur qui parle, et Prodicus est nommé à côté de Socrate. — Ici l'*obliquité* des regards signifie sans doute la même chose que ce regard de taureau dont parle le *Phédon*, 117 b (cf. p. 101 n. 1).

2. Brasidas, général spartiate, le vainqueur d'Amphipolis (où il trouva la mort, 422), aussi bon capitaine qu'habile politique, et, de plus, un noble caractère.

3. Antènor est, du côté des Troyens, ce qu'est du côté des Grecs le sage Nestor, un orateur avisé et disert.

4. Pour tout autre grand homme du présent on trouvera dans le passé de telles équivalences *humaines*, non cependant pour Socrate :

μενος και τῶ φθαλμῷ παραβάλλων, ἡρέμα παρασκοπῶν και τοὺς φίλους και τοὺς πολεμίους, δηλος ὦν παντὶ και πάνυ πόρρωθεν, ὅτι, εἴ τις ἄψεται τούτου τοῦ ἀνδρός, μάλα ἐρρωμένως ἀμυνεῖται. Διὸ και ἀσφαλῶς ἀπῆει, και οὗτος και ὁ ἕτερος· σχεδὸν γάρ τι τῶν οὕτω διακειμένων ἐν τῷ πολέμῳ οὐδὲ ἄπτονται, ἀλλὰ τοὺς προτροπάδην φεύγοντας διώκουσιν.

α Πολλά μὲν οὖν ἂν τις και ἄλλα ἔχοι Σωκράτη ἐπαινέσαι και θαυμάσια. Ἄλλὰ τῶν μὲν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων τάχ' ἂν τις και περὶ ἄλλου τοιαῦτα εἴποι· τὸ δὲ μηδενὶ ἀνθρώπων ὅμοιον εἶναι, μήτε τῶν παλαιῶν μήτε τῶν νῦν ὄντων, τοῦτο ἄξιον παντὸς θαύματος. Οἷος γάρ Ἀχιλλεύς ἐγένετο, ἀπεικάσειεν ἂν τις και Βρασίδαν και ἄλλους, και οἷος αὖ Περικλῆς και Νέστορα και Ἀντήνορα, εἰσὶ δὲ και ἕτεροι· και τοὺς ἄλλους κατά ταῦτ' ἂν τις ἀπεικάζοι. Οἷος δὲ οὗτοσι γέγονε τὴν ἀτοπίαν ἀνθρώπος, και αὐτὸς και οἱ λόγοι αὐτοῦ, οὐδ' ἐγγὺς ἂν εὖροι τις ζητῶν, οὔτε τῶν νῦν οὔτε τῶν παλαιῶν, εἰ μὴ ἄρα εἰ οἷς ἐγὼ λέγω ἀπεικάζοι τις αὐτόν, ἀνθρώπων μὲν μηδενὶ, τοῖς δὲ σιληνοῖς και σατύροις, αὐτόν και τοὺς λόγους. Και γάρ οὖν και τοῦτο ἐν

h 4 τῶ φθαλμῷ : τῷ ὄφθ. TY sine acc. Oxy. τ' ὄφθ. W τῶφθαλμῶι sic B || παρασκοπῶν (et Oxy.) : περισκ. Bekker Iahn<sup>1</sup> Hermann || 5 φίλους : φίλ. Oxy. Stephan. || 6 ἄψεται (et Aristid.) : ἀφαίτο Oxy. || 7 ἀμυνεῖται (et Oxy. Aristid.) : ἀμύνηται B || διὸ ... c 1 διώκουσιν : del. Hartmann || διὸ και (et Oxy.) : δ. δὴ κ. Aristid. || 8 οὗτος (et Aristid.) : αὐτος Oxy. || ἕτερος (et Oxy.) : ἐταῖ. Aristid. Iahn<sup>1</sup> Rettig Schanz Burnet Bury || 9 ἐν τῷ πολέμῳ : post ἄπτονται transp. Aristid. || c 1 διώκουσιν (et Oxy.) : -σι Y μάλλον δ. Aristid. || 3 θαυμάσια (et Oxy.) : -σαι Hirschig || τῶν μὲν : των Oxy. || 4 τάχ' (et Oxy.) : -α W || δὲ : δε δη Oxy. || 5 εἶναι, μήτε B<sup>2</sup> (exp. ' in aī et ἦτ s. u.) (et Oxy.) : εἶναί με B || 7 τις (et Oxy.) : om. Y || 8 εἰσὶ ... ἕτεροι : secl. Iahn || εἰσὶ (et Oxy.) : οἷοι Badham || d 1 και τοὺς ἄλλους (add. Oxy.<sup>2</sup> i. m.) : κ. τ. μὲν ἄ. Hirschig και ἄ. Badham || ταῦτ' : ταῦτ' BT ταυτ' Y -τα Oxy. τοῦτ' W || 2 γέγονε : -γεν T Oxy. Schanz || ἀνθρώπος Sauppe : ἀνθρ. BTY compend. sine spir. W || 3 οὔτε τῶν νῦν ... 4 παλαιῶν (et Oxy.) : addub. Hommel secl. Iahn<sup>1</sup> || 4 ἄρα εἰ : ἄρα TW Oxy. || λέγω (et Oxy.) : λέγων BY || 5 αὐτόν (et Oxy.) : -τόν τε Y.

j'ai laissé passer dans ce que j'ai dit au commencement : ses discours sont on ne peut plus semblables aux silènes qui s'entr'ouvrent. Qu'on veuille bien, en effet, écouter les discours de Socrate : à la première impression, on ne manquera pas sans doute de les trouver absolument ridicules. Tels sont les mots, les phrases qui en sont l'enveloppe extérieure, qu'en vérité on dirait la peau d'un insolent satyre ! Car il vous y parle d'ânes bâtés, de forgerons, de cordonniers, de corroyeurs<sup>1</sup> ; il a toujours l'air de se répéter, dans ses expressions comme dans ses pensées ; si bien qu'il n'y a pas au monde d'ignorant ou d'imbécile qui ne fasse de ses discours un objet de dérision. Mais arrive-t-il qu'on les voie s'entr'ouvrir et qu'on en arrive à l'intérieur<sup>2</sup>, alors on commencera de les trouver, dans le fond, pleins d'intelligence, et les seuls qui soient tels ; puis divins au possible, pleins en eux-mêmes du plus grand nombre possible d'images d'excellence, et tendant le plus haut possible, tendant, pour mieux dire, à tout ce qu'il convient d'avoir en vue quand on doit devenir un homme d'honneur !

*Socrate  
et l'amour des  
jeunes gens.*

« Voilà, Messieurs, les points sur lesquels je loue Socrate. Quant à ceux, par contre, sur lesquels j'ai des griefs contre lui, je les ai entremêlés<sup>3</sup> tandis que je vous racontais les insultes qu'il m'a faites. A la vérité, je ne suis pas le seul envers qui il se soit conduit de la sorte ; mais également Charmide, le fils de Glaucon, Euthydème, celui de Dioclès<sup>4</sup>, et d'autres en très grand nombre que le gaillard berne en faisant l'amoureux, alors qu'il tient plutôt le rôle du bien-aimé au lieu de celui de l'amant. Ainsi je te

il n'y a pas parmi les hommes d'image de ce qu'il est, mais seulement parmi les êtres fabuleux. Ses discours en sont la preuve décisive ; donc, insister sur l'importance de cette preuve par un alinéa ou en ouvrant un chapitre, comme le font tous les éditeurs, c'est, me semble-t-il, rompre l'unité du morceau.

1. Cf. *Gorg.* 490 c et, pour plus de détail, la note de l'éd. Bury.

2. Le texte des Mss. et du papyrus est valable, pourvu que l'éventualité vise les conditions seules, exprimées en grec par les participes. Avec la correction, on dira : *Si, en revanche, on regarde...*

3. Ce désordre a été annoncé dès le début, 215 a.

4. Charmide, qui fit partie du gouvernement des Trente, est l'oncle maternel de Platon (voir Notice du *Charmide*). Euthydème

τοῖς πρώτοις παρέλιπον, ὅτι καὶ οἱ λόγοι αὐτοῦ δμοιώτατοι εἰσι τοῖς σιληνοῖς τοῖς διοιομένοις. Εἰ γὰρ ἐθέλοι τις τῶν e  
 Σωκράτους ἀκούειν λόγων, φανεῖεν ἂν πάνυ γελοῖοι τὸ  
 πρῶτον· τοιαῦτα καὶ δνόματα καὶ ῥήματα ἕξωθεν περιαιμπ-  
 ἔχονται, σατύρου δὴ τινα ὕβριστοῦ δορᾶν· ὄνους γὰρ  
 κανθηλίους λέγει καὶ χαλκέας τινὰς καὶ σκυτοτόμους καὶ  
 βυρσοδέψας, καὶ αἰεὶ διὰ τῶν αὐτῶν τὰ αὐτὰ φαίνεται  
 λέγειν· ὥστε ἄπειρος καὶ ἀνόητος ἄνθρωπος πᾶς ἂν τῶν  
 λόγων καταγελάσειεν. Διοιομένους δὲ ἰδὼν ἂν τις καὶ 222  
 ἐντὸς αὐτῶν γιγνόμενος, πρῶτον μὲν νοῦν ἔχοντας ἔνδον  
 μόνους εὐρήσει τῶν λόγων, ἔπειτα θειοτάτους καὶ πλεῖστα  
 ἀγάλματα ἀρετῆς ἐν αὐτοῖς ἔχοντας, καὶ ἐπὶ πλεῖστον  
 τείνοντας, μᾶλλον δὲ ἐπὶ πᾶν ὄσον προσήκει σκοπεῖν τῷ  
 μέλλοντι καλῶ κάγαθῶ ἔσεσθαι.

« Ταῦτ' ἐστίν, ὦ ἄνδρες, ἃ ἐγὼ Σωκράτη ἐπαινῶ. Καὶ  
 αὐτὸ δὲ μέμφομαι συμμῖξας ὑμῖν εἶπον ἃ με ὕβρισεν· καὶ b  
 μέντοι οὐκ ἐμὲ μόνον ταῦτα πεποίηκεν, ἀλλὰ καὶ Χαρμίδην  
 τὸν Γλαῦκωνος, καὶ Εὐθύδημον τὸν Διοκλέους, καὶ ἄλλους  
 πάνυ πολλούς, οὓς οὗτος ἐξαπατῶν ὡς ἔραστής, παιδικὰ  
 μᾶλλον αὐτὸς καθίσταται ἀντ' ἔραστοῦ. Ἄ δὴ καὶ σοὶ λέγω,

e i ἐθέλοι: -λει TWY Hermann Iac. Oxy. || τῶν ... 2 λόγων (et Oxy.): τὸν ... λόγον B || 2 πάνυ γελοῖοι (et Oxy.): γελ. BY exc. Burnet (et παγγέλοιοι Bury) edd. omnes || 3 περιαιμπέχονται (et Oxy.<sup>2</sup> p. s. u.): περιαιμπ. Oxy. || 4 δὴ τινα Baiter: ἂν τινα TW Hermann secl. ἂν Bury τινα BY Oxy. Iahn Rettig Schanz Hug αὐτ. Rückert || 5 κανθηλίους: καθηλείους W sed κανθηλί. in schol. κανθηλινους Oxy. || 6 αἰεὶ (et Oxy.): αἰ. BTW || 7 ἂν (et Oxy.): αὐτὸ Y || 222 a i καταγελάσειεν (et Oxy.): -ειε Y || διοιομένους (et Oxy.): διοιγου. B || ἂν (et Oxy.): αὐτὸ Bekker Hermann Iahn<sup>1</sup> Hug Bury ὁγ Schanz || 2 ἐντὸς αὐτῶν (et Oxy.): ἐγγὺς αὐτ. γε Hommel || γιγνόμενος (et Oxy.): γενόμε. Richards || 3 εὐρήσει (et Oxy.): -σειε Usener || τῶν λόγων (et Oxy.): τὸν λόγον B del. Wagner || 4 ἀγάλματα (et Oxy.): -ματ' Schanz Burnet || αὐτοῖς: αὐ. B αὐτ. TY || 5 τείνοντας: τιν. Oxy. τείναντας BY || ἐπὶ (et Oxy.): ἔτι B || 6 κάγαθῶ (et Oxy.): καὶ ἀγ. BWY || 8 αὐτὸ (et Oxy.): ἂν Y || συμμῖξας: συμμεί. Oxy. Burnet || ὑμῖν: -μειν Oxy.<sup>2</sup> (u. s. u.) ημ. Oxy. || ὕβρισεν (et Oxy.): -σε Y || b 2 Διοκλέους (et Oxy.): ο ex ω W || 3 πάνυ: om. Oxy.

conseille à toi aussi, Agathon, de ne pas te laisser berner par cet homme-là ! Mais que nos mésaventures personnelles te servent de leçon, et tiens-toi sur tes gardes de peur de ressembler au marmot du proverbe, *qui rien n'apprend qu'à ses dépens*<sup>1</sup> !”

- c « Ces paroles d'Alcibiade donnèrent à rire par leur franchise ; car il avait bien l'air de n'avoir pas cessé d'être amoureux de Socrate ! Là-dessus, celui-ci prit la parole : “ Tu me fais l'effet, Alcibiade, d'avoir toute ta tête ! Autrement, bien sûr, jamais tu n'aurais, avec une pareille adresse, cherché à dissimuler derrière un rempart de circonlocutions le but où tendait tout ce que tu as dit. Et c'est accessoirement (en apparence, cela va de soi) que tu lui as fait une place dans la fin de ton discours : comme si tout ton langage n'avait pas
- d ce but déterminé, de nous brouiller, Agathon et moi<sup>2</sup>, sous prétexte que moi je suis obligé de t'aimer, toi et personne d'autre, et que, de son côté, Agathon l'est de se laisser aimer par toi, et pas par un seul autre ! Mais ton jeu ne nous a pas échappé ; et, bien au contraire, ce drame de ton invention, avec ses satyres et ses silènes, a été tout à fait transparent. Eh bien ! cher Agathon, il ne faut pas qu'il y gagne en rien : arrange-toi plutôt pour que, toi et moi, nul ne nous vienne brouiller ! — Ma foi ! Socrate, ajoute Agathon, tu pourrais bien dire vrai ! J'en trouve d'ailleurs l'indice dans la façon
- e dont il est venu s'asseoir sur ce lit entre toi et moi, à seule fin de nous séparer l'un de l'autre. En vérité il n'y gagnera rien, et au contraire c'est moi qui, sur le lit, vais venir prendre place auprès de toi ! — Hé ! absolument, répartit Socrate : installe-toi ici, au-dessous de moi. — O Zeus ! s'écria Alcibiade, quelles misères, une fois de plus, me fait endurer le gaillard ! Il se figure qu'il doit, en tout point, avoir sur moi la supériorité. Mais tu es extraordinaire ! A tout le moins, laisse Agathon s'installer entre nous deux ! — Point du tout ! répliqua Socrate, c'est impossible. Car tu viens de faire

(non pas, bien entendu, le Sophiste du dialogue de ce nom) est peut-être le brillant jeune homme des *Mémoires* de Xénophon, IV 2 et 6, que Socrate convertit à sa méthode.

1. Pour une formule, très voisine, du proverbe cf. Hésiode *Trav.*
218. Une autre (*patheîn matheîn*) se traduirait : *Déception vaut leçon.*
2. Alcibiade pense que c'est pour Socrate une obligation de n'avoir

ὦ Ἀγάθων, μὴ ἐξαπατᾶσθαι ὑπὸ τούτου, ἀλλ' ἀπὸ τῶν ἡμετέρων παθημάτων γνόντα εὐλαβηθῆναι, καὶ μὴ κατὰ τὴν παροιμίαν ὥσπερ νήπιον παθόντα γινῶναι. »

Εἰπόντος δὴ ταῦτα τοῦ Ἀλκιβιάδου, γέλωτα γενέσθαι c ἐπὶ τῇ παρρησίᾳ αὐτοῦ, ὅτι ἐδόκει ἔτι ἐρωτικῶς ἔχειν τοῦ Σωκράτους. Τὸν οὖν Σωκράτη· « Νήφειν μοι δοκεῖς, φάναι, ὦ Ἀλκιβιάδη. Οὐ γὰρ ἂν ποτε οὕτω κομψῶς κύκλω περιβαλλόμενος ἀφανίσαι ἐνεχείρεις οὐ ἕνεκα ταῦτα πάντα εἰρηκας, καί, ὡς ἐν παρέργῳ δὴ λέγων, ἐπὶ τελευτῆς αὐτὸ ἔθηκας· ὡς οὐ πάντα τούτου ἕνεκα εἰρηκῶς, τοῦ ἐμὲ καὶ Ἀγάθωνα διαβάλλειν, οἴόμενος δεῖν ἐμὲ μὲν σοῦ ἔρῳν καὶ d μὴδενὸς ἄλλου, Ἀγάθωνα δὲ ὑπὸ σοῦ ἐρῶσθαι καὶ μὴδ' ὑφ' ἑνὸς ἄλλου. Ἄλλ' οὐκ ἔλαθες, ἀλλὰ τὸ σατυρικόν σου δρᾶμα τοῦτο καὶ σιληνικὸν κατάδηλον ἐγένετο. Ἄλλ', ὦ φίλε Ἀγάθων, μὴδὲν πλέον αὐτῷ γένηται, ἀλλὰ παρασκευάζου ὅπως ἐμὲ καὶ σὲ μὴδεις διαβαλεῖ. » Τὸν οὖν Ἀγάθωνα εἶπειν· « Καὶ μὴν, ὦ Σώκρατες, κινδυνεύεις ἀληθῆ λέγειν· τεκμαίρομαι δὲ καὶ ὡς κατεκλίνῃ ἐν μέσῳ ἐμοῦ τε καὶ σοῦ, e ἵνα χωρὶς ἡμᾶς διαλάβῃ. Οὐδὲν οὖν πλέον αὐτῷ ἔσται, ἀλλ' ἐγὼ παρά σέ ἐλθὼν κατακλινήσομαι. — Πάνυ γε, φάναι τὸν Σωκράτη, δεῦρο, ὑποκάτω ἐμοῦ, κατακλίνου. — Ὡ Ζεῦ, εἶπειν τὸν Ἀλκιβιάδην, οἶα αὖ πάσχω ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου. Οἶεταί μου δεῖν πανταχῆ περιεῖναι· ἀλλ' εἰ μὴ τι ἄλλο, ὦ θαυμάσιε, ἐν μέσῳ ἡμῶν ἕα Ἀγάθωνα κατακείσθαι. — Ἄλλ' ἀδύνατον, φάναι τὸν Σωκράτη. Σὺ μὲν

b 5 ὦ: om. Oxy.<sup>1</sup> || ἐξαπατᾶσθαι (et Oxy.): -τᾶσθε B || ἀπὸ (et Oxy.<sup>2</sup> a s. u.): ὑπο Oxy. || 6 γνόντα (et Oxy.): γινῶντα B || c 2 παρρησίᾳ: παρησια Oxy. || ἔτι (et Oxy.<sup>2</sup> e s. u.): τ[ι] Oxy. || 4 φάναι (et Oxy.<sup>2</sup> a ai s. u. v ex em.): εφη? Oxy. || κομψῶς: x s. u. B || 5 οὐ ἕνεκα: ουνεκα Oxy.<sup>2</sup> ουδ' ενεκα B Oxy. οὐ δ' ἐν. Y οὐ δὴ ἐν. Usener || 6 καί (et Oxy.): om. Y || d 2 μὴδ' (et Oxy.): μὴ Y || 5 γένηται (et Oxy.): eras. Y et post αὐτῷ dist. || 6 διαβαλεῖ Oxy.: -βάλῃ BTW Hermann Iahn Hug ὑπερβάλλει Y. -λίβῃ Rettig || e 3 παρὰ σέ ἐλθὼν (et Oxy.<sup>2</sup>): παρελθεν Oxy. || 4 κατακλίνου: κατακλει. Oxy. || 6 περιεῖναι: -νεαι Oxy. || 7 ἄλλο: om. Oxy.<sup>1</sup> || κατακείσθαι (et Oxy.): -κλίνεσθαι Y || 8 ἀλλ' (et Oxy.): -ὰ BWY.

mon éloge, et il faut qu'à mon tour je fasse l'éloge de celui qui est à ma droite. Si donc Agathon doit prendre place sur le lit au-dessous de toi, tu ne penses pas, bien sûr, qu'il s'en va de nouveau faire mon éloge avant que, plutôt, je n'aie moi-même fait le sien ! Permetts-le moi au contraire, divin  
 223 ami, et ne sois pas jaloux de ce garçon si je fais son éloge<sup>1</sup> : c'est que, vois-tu, j'ai furieusement envie de chanter ses louanges ! — Bravo ! cria Agathon. Tu vois, Alcibiade, il n'y a pas moyen que je demeure ici : c'est au contraire pour moi une obligation absolue de me déplacer, afin d'avoir mon éloge fait par Socrate. — Voilà bien, dit Alcibiade, ce qui arrive d'habitude : quand Socrate est présent, il n'y a avec les beaux garçons rien à faire pour les autres ! A présent encore, avec quelle aisance il a su trouver une raison, et même plausible, pour faire en sorte que celui que voici s'installe à son côté ! ”

b

*Epilogue.*

« Voilà donc Agathon qui se lève, dans l'intention de s'installer auprès de Socrate. Mais tout à coup survient à la porte toute une bande de fêtards, et, comme ils la trouvent ouverte parce que quelqu'un sortait, ils foncent droit devant eux jusqu'auprès de nous et s'installent sur les lits. Un brouhaha général remplit à ce moment la salle, et, tout bon ordre désormais aboli, on fut contraint à boire du vin sans mesure. »

Là-dessus, à ce qu'Aristodème m'a raconté, Éryximaque, Phèdre et quelques autres quittèrent la place et s'en allèrent.

que lui pour bien-aimé, et, pour Agathon, de n'avoir que lui pour amant ; son désir doit donc être de les *brouiller* tous deux, l'amant et l'aimé. Déjà, observe Agathon (e déb.), il s'est mis *entre* nous, comme si la brouille était faite : les mots grecs *diaballeîn*, *dialabeîn* prêtent à une allitération intraduisible. De même, dans *Phédon* 67 e sq., la *brouille* du corps et de l'âme chez le philosophe fait que son âme se réjouit d'être *séparée* par la mort de ce qu'elle n'aime plus.

1. On doit louer son voisin de droite. Si donc Agathon se place à droite de Socrate, comme ils le suggèrent tous deux, Socrate aura sur Alcibiade (ce que celui-ci a insinué plus haut) l'avantage de pouvoir louer le bel Agathon. Mais si, comme le veut Alcibiade, il se place entre ce dernier et Socrate, l'éloge de celui-ci aura été fait deux fois : ce qui n'est pas dans la règle (cf. p. 5, 3).

γάρ ἐμέ ἐπήνεσας, δεῖ δὲ ἐμέ αὖ τὸν ἐπὶ δεξι᾽ ἐπαινεῖν·  
 ἔάν οὖν ὑπὸ σοὶ κατακλινῆ Ἀγάθων, οὐ δῆπου ἐμέ πάλιν  
 ἐπαινέσεται, πρὶν ὑπ' ἐμοῦ μᾶλλον ἐπαινεθῆναι; Ἀλλ'  
 ἔασον, ὦ δαιμόνιε, καὶ μὴ φρονήσης τῷ μειρακίῳ ὑπ' ἐμοῦ 223  
 ἐπαινεθῆναι· καὶ γὰρ πάνυ ἐπιθυμῶ αὐτὸν ἐγκωμιάσαι. —  
 Ἰοῦ ἰοῦ, φάναι τὸν Ἀγάθωνα· Ἀλκιβιάδῃ, οὐκ ἔσθ' ὅπως ἂν  
 ἐνθάδε μείναιμι, ἀλλὰ παντὸς μᾶλλον μεταναστήσομαι, ἵνα  
 ὑπὸ Σωκράτους ἐπαινεθῶ. — Ταῦτα ἐκεῖνα, φάναι τὸν  
 Ἀλκιβιάδην, τὰ εἰωθότα· Σωκράτους παρόντος, τῶν καλῶν  
 μεταλαβεῖν ἀδύνατον ἄλλῳ. Καὶ νῦν ὡς εὐπόρως καὶ  
 πιθανὸν λόγον εὔρεν, ὥστε παρ' ἑαυτῷ τουτοῦνι κατα-  
 κείσθαι. »

Τὸν μὲν οὖν Ἀγάθωνα, ὡς κατακεισόμενον παρὰ τῷ b  
 Σωκράτει, ἀνίστασθαι. Ἐξαίφνης δὲ κωμαστάς ἤκειν παμ-  
 πόλους ἐπὶ τὰς θύρας, καί, ἐπιτυχόντας ἀνεωγμέναις  
 ἐξιόντος τινός, εἰς τὸ ἄντικρυς πορεύεσθαι παρὰ σφῶν  
 καὶ κατακλίνεσθαι. Καὶ θορύβου μεστὰ πάντα εἶναι καί,  
 οὐκέτι ἐν κόσμῳ οὐδενί, ἀναγκάζεσθαι πίνειν πάμπολυν  
 οἶνον.

Τὸν μὲν οὖν Ἐρυξίμαχον καὶ τὸν Φαῖδρον καὶ ἄλλους  
 τινὰς ἔφη ὁ Ἀριστόδημος οἴχεσθαι ἀπιόντας. Ἐ δὲ ὕπνον

θ γὰρ ἐμέ (et Oxy.): γάρ με TW || δέ: δ' TW Schanz || αὖ τὸν Bekker: αὐτόν codd. Oxy. (diuisio incerta) αὖ τόν δ' Ast || ἐπὶ δεξι': ἐπιδέξι' BWY Oxy. -ια T || ἰο σοὶ I<sup>2</sup> (i ex ὕ) (et Oxy.): σοῦ T || κατακλινῆ: -θη Oxy. || οὐ δῆπου (et Oxy.): οὕτω δ. Badham οὐ δεῖ που coni. Bury || 11 ἐπαινέσεται (et Oxy.): -νέσαι uel -νεῖσθαι coni. Bury || πρὶν (et Oxy.): δεῖν Usener παρόν uel παρεις cum ἄλλον μοx pro μᾶλλον coni. Badham || μᾶλλον (re uera in Y) (et Oxy.): \* μ. T || 223 a 3 ἰοῦ ἰοῦ: ἰοῦ ἰοῦ TW (ὕ) Y || 4 παντὸς: -τοσε (ε s. u. ex -σα) Oxy. || 7 εὐπόρως: ευπορω Oxy. || 8 εὔρεν: -ρε B ἤῤυρεν Schanz Burnet || ἑαυτῷ: αυ Oxy. || b 3 ἀνεωγμέναις (et Oxy.<sup>2</sup>): αναιωγ. ρ Oxy. || 4 εἰς τὸ: εἰσω Oxy. || 5 κατακλίνεσθαι: κατακλει. Oxy. || 6 πίνειν: πειν. Oxy. || πάμπολυν (et Oxy.): πάνπ. sic W || 8 μὲν (et Oxy.): om. Y || ἄλλους: τοὺς ἀλλ. Oxy. Wilamowitz || 9 εἰ δέ: ἐ δέ BW ἔπεδ. T εαυτον δε Oxy.

c Quant à lui, pris de sommeil, il dort fort copieusement vu que les nuits étaient alors longues, pour ne s'éveiller qu'à l'approche du jour : déjà les coqs chantaient. Une fois réveillé, il vit que tout le monde dormait ou s'en était allé, et que seuls Agathon, Aristophane et Socrate continuaient à rester éveillés et à boire dans une grande coupe, qu'ils se passaient de gauche à droite. Socrate donc s'entretenait avec eux. Des propos tenus Aristodème déclarait ne pas tout se rappeler, d puisqu'il ne les avait pas suivis depuis le commencement et aussi qu'il avait la tête un peu lourde. Mais pourtant l'essentiel était que Socrate les contraignait progressivement à reconnaître qu'il appartient au même homme d'être capable de composer comédie et tragédie, et que celui qui est avec art poète tragique est également poète comique<sup>1</sup>. Eux, ils cédaient à cette contrainte, ne suivant pas très bien et laissant choir leur tête ! Ce fut Aristophane, disait-il, qui s'endormit le premier, puis Agathon alors qu'il faisait jour déjà.

Socrate donc, après les avoir amenés tous deux au sommeil, se leva et partit, Aristodème le suivant comme à son habitude. Il prit le chemin du Lycée<sup>2</sup>, et, après s'être débarbouillé, il passa, ainsi qu'il l'aurait fait une autre fois, le reste de la journée. Puis, quand il l'eut passée de la sorte, vers le soir il alla chez lui se reposer.

1. Il est possible que ceci soit un symbole (Notice p. vii sq.). Mais le sens apparent est clair : le poète tragique et le poète comique restent seuls en face du philosophe ; si leur état était philosophique (cf. *Phèdre* 271 a b), il se fonderait sur une connaissance réelle de l'âme ; or une telle connaissance enveloppe les opposés (cf. *Phédon* 97 d) ; ainsi le même homme serait capable de représenter l'âme humaine aussi bien dans sa grandeur et sa noblesse que dans sa petitesse et ses ridicules. La philosophie contraint donc les talents instinctifs ou conventionnels à confesser qu'ils ne peuvent se passer de la science qui réellement les domine.

2. Gymnase dédié à Apollon Lycien et situé à l'Est d'Athènes, au bord de l'Ilissus. Socrate le fréquentait volontiers, cf. *Euthyphron*, *Lysis* et *Euthydème*, au début de chacun.

λαβεῖν, καὶ καταδαρθεῖν πάνυ πολὺ, ἅτε μακρῶν τῶν νυκτῶν c  
 οὐσῶν· ἐξεγρέσθαι δὲ πρὸς ἡμέραν, ἤδη ἀλεκτρονῶν  
 ἄδόντων· ἐξεγρόμενος δὲ ἰδεῖν τοὺς μὲν ἄλλους καθεύ-  
 δοντας καὶ οἰχομένους, Ἀγάθωνα δὲ καὶ Ἀριστοφάνη καὶ  
 Σωκράτη ἔτι μόνους ἐρηγορέναι, καὶ πίνειν ἐκ φιάλης  
 μεγάλης ἐπὶ δεξιά. Τὸν οὖν Σωκράτη αὐτοῖς διαλέγεσθαι.  
 Καὶ τὰ μὲν ἄλλα δ' Ἀριστόδημος οὐκ ἔφη μεμνησθαι τῶν  
 λόγων· οὔτε γὰρ ἐξ ἀρχῆς παραγενέσθαι ὑπονυστάζειν τε· d  
 τὸ μέντοι κεφάλαιον, ἔφη, προσαναγκάζειν τὸν Σωκράτη  
 ὁμολογεῖν αὐτοὺς τοῦ αὐτοῦ ἀνδρὸς εἶναι κωμῶδιαν καὶ  
 τραγῶδιαν ἐπίστασθαι ποιεῖν, καὶ τὸν τέχνη τραγῶδοποιὸν  
 ὄντα καὶ κωμῶδοποιὸν εἶναι. Ταῦτα δὴ ἀναγκαζομένους  
 αὐτοὺς καὶ οὐ σφόδρα ἐπομένους, νυστάζειν· καὶ πρότερον  
 μὲν καταδαρθεῖν τὸν Ἀριστοφάνη, ἤδη δὲ ἡμέρας γιγνο-  
 μένης τὸν Ἀγάθωνα.

Τὸν οὖν Σωκράτη, κατακοιμίσαντ' ἐκείνους, ἀναστάντα  
 ἀπιέναι, καὶ ἔ, ὥσπερ εἰώθει, ἔπεσθαι. Καὶ ἐλθόντα εἰς  
 Λύκειον, ἀπονιψάμενον, ὥσπερ ἄλλοτε τὴν ἄλλην ἡμέραν  
 διατρίβειν καί, οὕτω διατρίψαντα, εἰς ἑσπέραν οἴκοι ἀνα-  
 παύεσθαι.

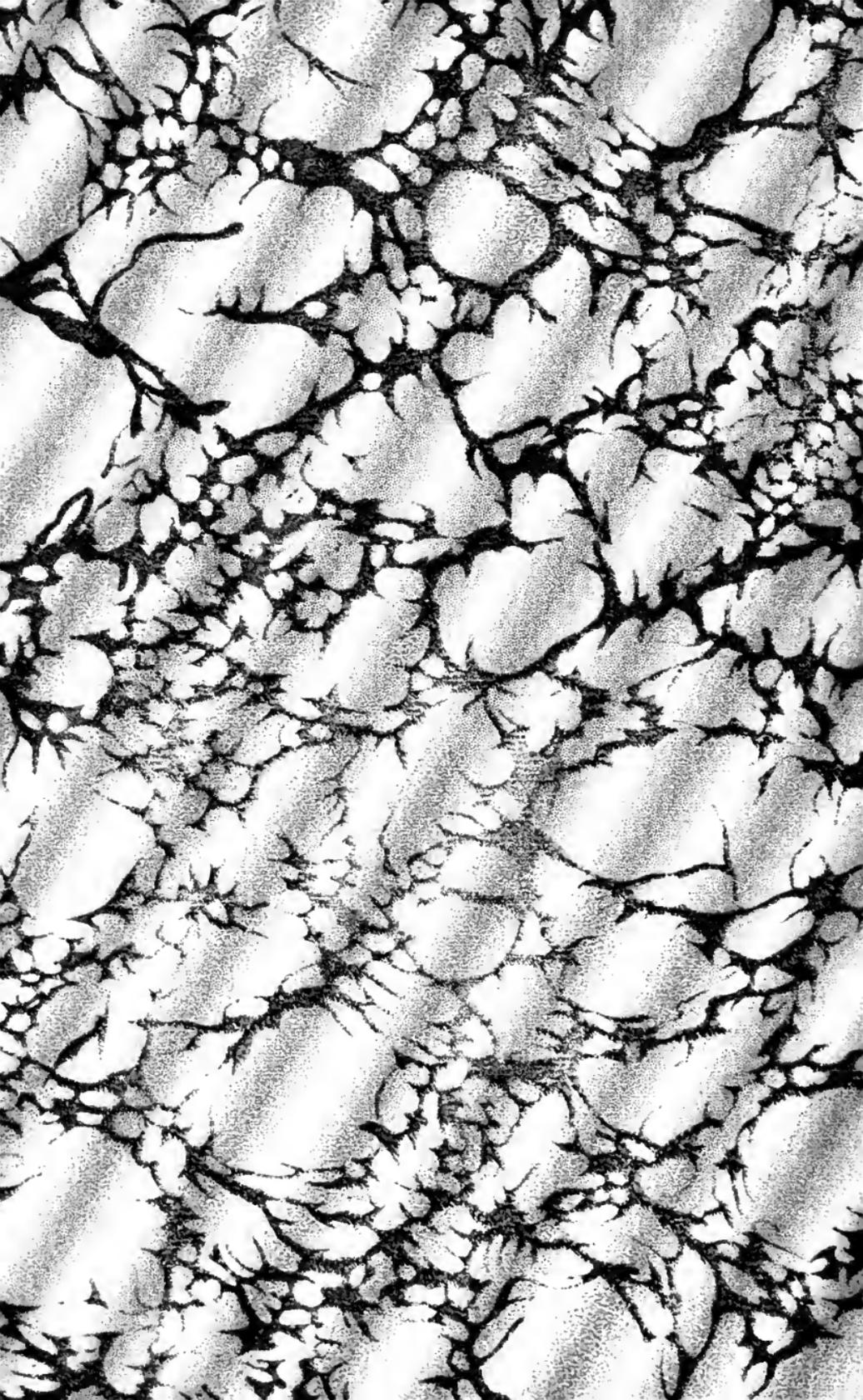
c 1 καταδαρθεῖν: -δάρθειν Rettig || πάνυ (et Oxy.<sup>2</sup> π et u s. u.): ατε? Oxy. || 4 Ἀριστοφάνη καὶ Σωκράτη: σωκράτην κ. αριστοφάνην Y -τη -νη Oxy. || 5 ἐκ φιάλης μεγάλης: εκ μεγ. φιαλης Oxy. (cum quibusd. inferior. codd.) || 6 ἐπὶ δεξιά: ἐπιδέ. TWY ἐπιδε. B || d 2 μέντοι (et Oxy.<sup>2</sup> τοι s. u.): μεν Oxy. || 4 τραγῶδοποιὸν (et Oxy.): τραγῶδιο. BTY || 5 καί: om. BTW Oxy. || κωμῶδοποιὸν (et Oxy.): κωμῶδιο. BTY || 6 πρότερον (et Oxy. Athen.): πρῶτον BY et exc. Burnet edd. omnes || 7 Ἀριστοφάνη: -φάνην Y Oxy.<sup>3</sup> (ην s. u.) -φανους Oxy. || γιγνομένης (et Oxy.): γενομ. Paris. 1812 ὑποφαινούσης Athen. || 9 κατακοιμίσαντ' (et Oxy. -τα): -μήσαντ' T et Athen. -τα || ἀναστάντα (et Oxy.<sup>2</sup> s. u.): -τάντ' Athen. om. Oxy. || 10 καὶ ἔ Heilmann: καὶ BTW Oxy. καὶ αὐτὸς Y κ. ? Bekker Rettig || καὶ ἐλθόντα: ἐλθ. οὔν Y || εἰς: ἐς Bekker || 11 Λύκειον: -κίον Oxy. || ἄλλην: ὄλην Ficin.

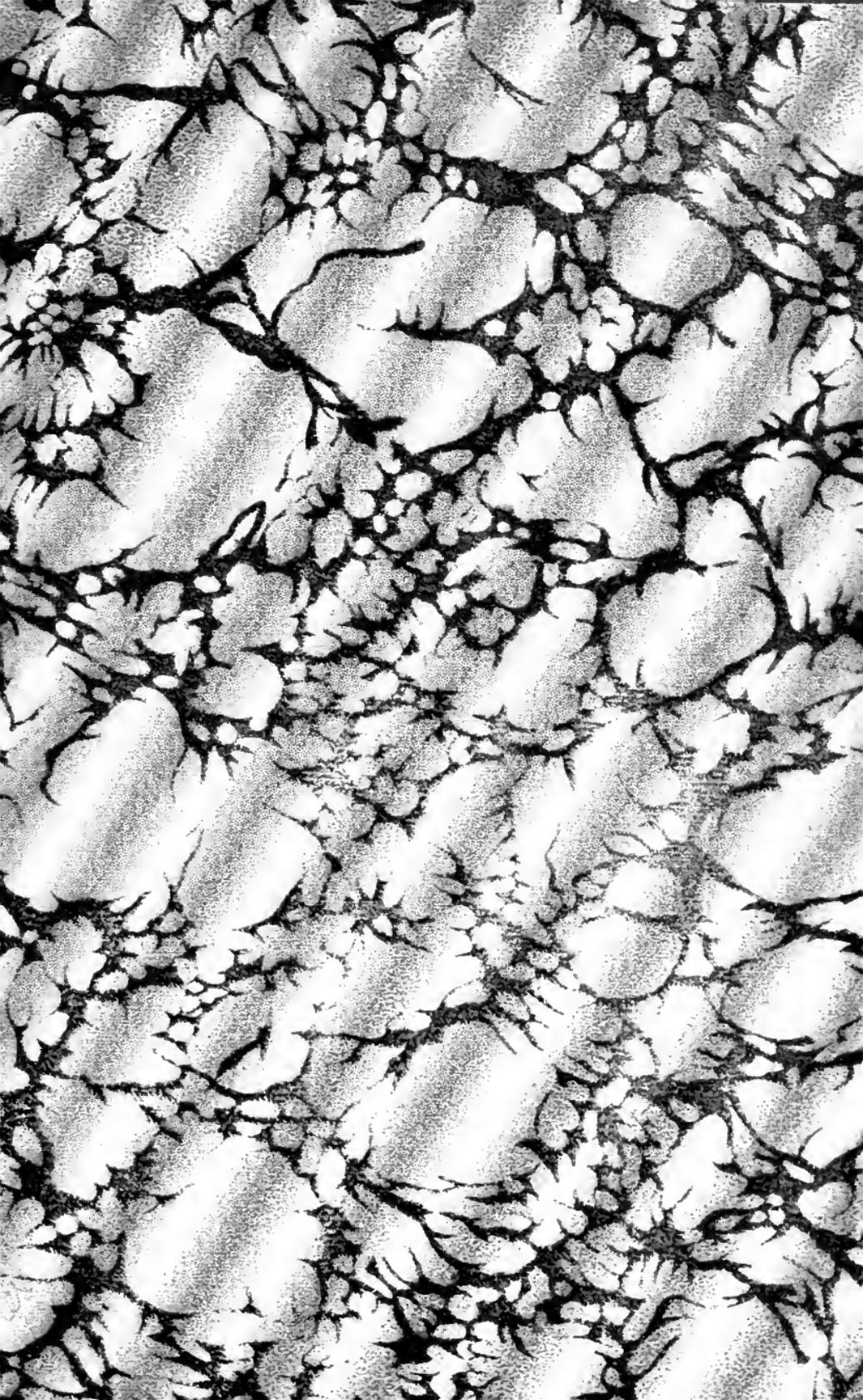












UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA

881P51920 C001  
OEUVRES COMPLETES PARIS

42



3 0112 024062223