

896 (93) T
OEUVRES 1420

DE PLATON,

TRADUITES

PAR VICTOR COUSIN.

TOME PREMIER.

PARIS,

REY, LIBRAIRE, QUAI DES AUGUSTINS, N° 45.

M. DCCC. XLVI.

PHÉDON

Platon



Rey et Gravier, Paris, 1846

Exporté de Wikisource le 14 juillet 2026

PHÉDON,
OU
DE L'ÂME.



ARGUMENT PHILOSOPHIQUE

DIALOGUE

ARGUMENT

PHILOSOPHIQUE.



« **J'**ESPÈRE, dit Socrate, *sans pouvoir le prouver, que je retrouverai dans une autre vie les hommes vertueux, qui y seront mieux traités que les méchants ; mais pour y trouver des dieux excellens, c'est ce que j'ose assurer, si l'on peut assurer quelque chose.* » C'est-à-dire, pour substituer à cette phraséologie antique un langage plus moderne. Il y a incontestablement en nous un principe qui se reconnaît et se proclame lui-même, dans le sentiment de tout acte raisonnable et libre, étranger et supérieur à son organisation corporelle, et par conséquent capable de lui survivre : un principe qui, une fois dégagé de l'enveloppe extérieure dont il se distingue, et rendu à lui-même, se réunit au principe éternel et universel dont il émane. Mais alors que devient-il ? Retient-il la conscience de lui-même ? Peut-il connaître encore le plaisir et la peine ? Soutient-il des rapports avec les autres principes semblables à lui ? enfin quelle destinée lui est réservée ? C'est là un autre problème qu'on ne peut guère résoudre affirmativement d'une manière absolue, et sur lequel la philosophie est à-peu-près réduite à la probabilité. En effet, si le principe intellectuel, pris substantiellement, est à l'abri de la mort, il ne s'ensuit pas que le *moi*, qui n'est pas la substance et qui n'en est peut-être qu'une forme sublime, participe aussi de son immortalité ; et la raison, dans ses recherches les plus profondes, dans ses intuitions les plus vives et les plus intimes, peut bien nous faire connaître l'essence du principe qui nous constitue et sa forme actuelle, avec les conditions réelles de sa manifestation et de son

développement, mais sans pouvoir nous révéler certainement ni les formes que ce principe a pu revêtir déjà, ni celles que lui garde l'impénétrable avenir. Tel est, en résumé, tout le système du *Phédon* : il repose sur la distinction sévère et profonde qui sépare le domaine de la raison de celui de la foi ; la certitude, de l'espérance. De là, deux parties dans le *Phédon* : la première, qui, embrassant les trois quarts du dialogue, présente une chaîne d'analyses et de raisonnemens que ne désavouerait pas la rigueur moderne ; la seconde, assez courte, qui est remplie par des probabilités, des vraisemblances, des symboles.

Y a-t-il réellement en nous quelque chose qui soit essentiellement distinct du corps, et qui lui survive ? Tel est le sujet de la première partie du *Phédon*.

I. L'homme ne reconnaît-il pas au fond de sa conscience, et dans ce qu'il y a de plus intime en lui, le devoir de s'affranchir du joug des passions et de l'égoïsme, du corps, en un mot ? S'il le doit, il faut qu'il le puisse, et il ne le peut qu'autant qu'il possède un principe qui est en lui-même distinct et libre du corps, quoique accidentellement en rapport avec lui, un principe qui peut faire usage de sa liberté essentielle pour la reconquérir successivement tout entière. Ainsi le devoir suppose la liberté, et la liberté c'est l'âme. L'âme, essentiellement indépendante du corps, peut donc lui survivre et se suffire à elle-même.

II. L'idée de la science, comme celle du devoir, implique l'indépendance de l'âme et son immortalité. On ne parvient à la science qu'en se séparant des sens, en ramenant l'œil de l'âme sur elle-même, en l'accoutumant à se servir des puissances intérieures qui lui appartiennent, comme des seuls instrumens légitimes dans toutes ses recherches. En fait, ce n'est pas des sensations et des notions contingentes et purement collectives que produit leur généralisation la plus élevée, que nous viennent les idées universelles et nécessaires du bien, du beau, du juste, de l'activité, de la force, et de l'essence des choses ; et, sous le rapport de la méthode, si l'on veut acquérir d'exactes connaissances, le meilleur moyen assurément n'est pas d'aborder ce qu'on veut connaître par l'intermédiaire infidèle et mobile des organes corporels, mais par la raison et l'intelligence, élevées à leur plus haut degré d'abstraction et de pureté. Le procédé de l'âme, dans l'acquisition de la

connaissance et la direction de l'esprit témoigne donc aussi d'une énergie qui lui est propre, et de son indépendance du corps.

III. D'où viennent tous les maux de cette vie ? Précisément du rapport de l'âme avec le corps, rapport qui entraîne inévitablement avec lui la contradiction, l'erreur, le vice, la misère. La fonction de la philosophie est de chercher à tarir, autant qu'il est en elle, cette source fatale, d'élever peu-à-peu la créature humaine à la vérité, à la vertu, à la paix, à l'unité, par la liberté, en lui enseignant à s'affranchir des besoins du corps. Or, cet affranchissement porté à un certain degré, c'est la mort, la mort n'étant que la séparation du corps et de l'âme. Le philosophe opère en lui la mort dans le triomphe de la liberté sur les sens, et c'est précisément quand il meurt ainsi qu'il est plus en possession de la vie ; et le phénomène de la mort sensible, loin d'être un obstacle, est un pas à l'indépendance et à l'immortalité de l'âme.

IV. Les contraires naissent des contraires : la mort, de la vie ; et la vie, de la mort. L'existence est un cercle actif et fécond dont les extrémités opposées reviennent sur elles-mêmes, rentrent sans cesse les unes dans les autres, par deux mouvemens contraires qui les séparent à-la-fois et qui les rapprochent, composent pour décomposer, décomposent pour composer encore, détruisent en renouvelant, renouvellent en détruisant, tirent le plus grand du plus petit et le plus petit du plus grand, le plus faible du plus fort et le plus fort du plus faible, le plus vite du plus lent et le plus lent du plus vite, toutes choses enfin de toutes choses, ce qu'on appelle la mort du sein de ce qu'on appelle la vie, et réciproquement. Et il faut bien qu'il en soit ainsi, car si la vie engendrait la mort sans que la mort à son tour reproduisît la vie, la mort aurait bientôt aboli tout être vivant, et les propositions harmonieuses de l'éternelle existence seraient altérées. *Circulus æterni motus...* La vie n'a donc rien à craindre de la mort, ni l'âme de la dissolution de ses organes.

V. Toute science n'est que réminiscence : s'il en est ainsi, il faut que nous ayons su avant cette vie ; il faut donc que l'âme ait existé avant de revêtir cette forme humaine ; elle peut donc lui survivre.

Par exemple, les sens nous découvrent des choses que nous jugeons égales ; savoir, des arbres, des pierres, etc. Mais l'idée d'égalité renfermée dans le jugement que nous portons sur ces choses, d'où l'avons-nous tirée ?

L'égalité ne doit pas être confondue avec les choses égales qui ne sont telles que par leur rapport à l'égalité. L'idée de l'égalité ne vient donc point des sens ; il suit qu'il faut qu'elle naisse avec nous, ou que nous l'ayons eue avant cette vie, et qu'à l'occasion des objets extérieurs elle nous revienne à la mémoire. Est-elle innée, et le seul fait de la naissance la développe-t-il en nous ? Loin de là : ce n'est pas en entrant dans ce séjour de ténèbres qu'on découvre la lumière ; on la perdrait bien plutôt ? Reste donc que nous ayons acquis l'idée de l'égalité avant notre naissance, et que nous ne fassions que nous en ressouvenir. Ce que nous disons de l'idée de l'égalité, il faut le dire aussi de l'idée du beau, du bien et du juste. Encore une fois, nous ne puissions pas toutes ces idées dans les impressions extérieures, mais nous les trouvons d'abord dans notre âme qui les possédait avant cette vie ; il faut alors que notre âme ait existé avant cette vie ; elle peut donc lui survivre.

On voit que nous avons gardé ici à dessein, et avec un respect scrupuleux, les formes et la phraséologie sous laquelle cette théorie célèbre a paru pour la première fois dans le monde philosophique. Mais il faut percer ces enveloppes, pour entrevoir les hautes vérités qui sont dessous. La théorie de la science, considérée comme réminiscence, ne nous enseigne-t-elle pas que la puissance intellectuelle prise substantiellement, et avant de se manifester sous la forme de l'âme humaine, contient déjà en elle, ou plutôt est elle-même le type primitif et absolu du beau, du bien, de l'égalité, de l'unité, et que lorsqu'elle passe de l'état de substance à celui de personne, et acquiert ainsi la conscience et la pensée distincte en sortant des profondeurs où elle se cachait à ses propres yeux, elle trouve dans le sentiment obscur et confus de la relation intime qui la rattache à son premier état comme à son centre et à son principe, les idées du beau, du bien, de l'égalité, de l'unité, de l'infini, qui alors ne lui paraissent pas tout-à-fait des découvertes, et ressemblent assez à des souvenirs ? C'est ainsi du moins que j'entends Platon.

VI. Pour que l'âme puisse périr, il faut qu'elle se dissolve. Mais qui se dissout ? Le composé, non le simple. Et qui constitue le simple ? L'identité et la permanence, et l'absence de toute forme positive et visible. Or, l'âme n'a point de forme, et plus elle se tient attachée à sa substance, moins elle participe au temps et au changement. Le temps et le changement n'ont de prise sur elle, que lorsque, abdiquant la liberté qui la constitue, elle se laisse

déchoir de sa propre nature, et s'abandonne au trouble et à l'agitation des affections dépravées, au flux et au reflux des choses qui passent. L'âme est donc simple dans son essence ; elle est donc indissoluble et immortelle.

VII. Mais si l'âme n'était qu'un être collectif, un résultat, une relation, l'harmonie d'une lyre ! l'harmonie aussi ne semble-t-elle pas quelque chose de simple, d'invisible, de fixe, et pourtant elle se dissipe quand la lyre et les cordes sont brisées ! Non, l'âme qui préexiste substantiellement à son apparition sous cette forme corporelle, l'âme ne peut être la collection, le résultat, la relation, l'harmonie de parties qu'elle précède. D'ailleurs une collection, un résultat, un rapport n'ont pas d'essence propre, et n'existent réellement que dans les élémens qui les constituent, tandis que l'âme sait et sent qu'elle a une existence à soi. Enfin la force de toute composition est dans l'accord le plus intime de ses composans ; la force de l'âme au contraire est de se séparer violemment de plusieurs de ses prétendus élémens, et de leur faire la guerre. L'âme n'est donc ni une collection, ni un résultat, ni une relation, c'est une unité individuelle, subsistante par elle-même.

VIII. Mais cette unité individuelle qui peut survivre au corps, puisqu'elle le précède et s'en distingue, ne peut-elle pas avoir aussi sa fin ? Qui assure qu'après avoir ainsi animé plusieurs organisations corporelles, le principe intellectuel ne s'épuise pas à la longue dans le renouvellement successif de ses formes ? et comme pendant la durée d'une de ses formes il n'y a pas mémoire des formes précédentes, qui sait si la forme actuelle n'est pas la dernière, et le dernier renouvellement auquel peut suffire la force du principe ? Pour le savoir, il faudrait connaître plus à fond les lois universelles de la vie et de la mort, de la naissance et de la corruption des choses. Ici se rencontre épisodiquement la théorie des *Idées*.

Toute philosophie qui se renferme dans les phénomènes apparens du monde extérieur, se condamne à n'atteindre jamais ni les causes ni les principes. La physique croit faire merveille par exemple d'expliquer la situation dans laquelle je suis assis, par la disposition des os, la tension des muscles, n'oubliant rien dans le détail minutieux de ses laborieuses et superficielles explications, si ce n'est le principe réel, la cause première du phénomène, la détermination de ma volonté. L'erreur commune, celle du peuple et du physicien qui n'est pas philosophe, est de confondre

l'apparence avec la réalité, ce sans quoi la cause ne pourrait pas se développer, avec la cause elle-même. « La physique se perd dans une multitude de petites causes qui ne sont pas des causes, et prend pour une chimère la grande cause qui fait, lie et vivifie tout... En parlant de la cause et du principe, il ne faut pas s'arrêter aux effets, si l'on veut pénétrer dans la réalité des choses. »

La cause, le principe suprême, c'est l'intelligence.

Les vrais principes, les vraies causes, ce sont donc les *idées*.

L'*idée* est, dans chaque chose, l'élément intérieur et essentiel qui, s'ajoutant à la matière, l'organise et lui donne sa forme. L'idée est le type interne de toute chose.

L'idée, ne venant pas du dehors, ne peut être saisie par les sens.

Elle ne tombe pas davantage sous le raisonnement ; le caractère de la perception que nous en pouvons avoir, est d'être immédiate, simple et indécomposable. Par exemple, c'est l'idée seule du beau qui fait que toute chose belle est belle. Qu'on y pense : ce n'est pas tel ou tel arrangement de parties, tel ou tel accord de formes, qui rend beau ce qui l'est ; car indépendamment de tout arrangement, de toute composition, chaque partie, chaque forme pouvait être déjà belle, et serait belle encore, la disposition générale étant changée. La beauté se déclare par l'impossibilité immédiate où nous sommes de ne pas la trouver belle, c'est-à-dire de ne pas être frappé par l'idée du beau qui s'y rencontre. On ne peut donner d'autre explication de la perception de l'idée du beau. Il en est de même du bien, du juste, de l'étendue et de la grandeur, de la quantité et du nombre, et des forces élémentaires de la nature.

Sans doute ce n'est point ici le lieu de rechercher si la critique moderne, tout en reconnaissant la solidité et la profondeur des bases de cette théorie fameuse, pourrait en admettre toutes les applications, surtout celles qui se rapportent au détail des nombres ; mais on ne peut s'empêcher de remarquer, en passant, que la théorie de Platon a cela de propre et d'excellent parmi les théories idéalistes, qu'elle ne s'arrête pas à la qualité logique des idées et qu'elle va jusqu'à leur essence réelle. Les idées de Platon ne sont pas seulement des directions pour la pensée, comme les catégories d'Aristote et de Kant, ce sont des éléments intégrants de la

réalité. Principes et causes tout ensemble, elles planent à-la-fois sur l'humanité et sur la nature, et réunissent en elles le *principium essendi* et le *principium cognoscendi*, si mal-à-propos divisés par la scholastique, comme si l'essence de l'être pouvait être destituée d'intelligence, ou que l'intelligence ne fût pas aussi de l'existence, et l'existence à-la-fois la plus puissante et la plus pure !

Les idées, les principes et les causes, bien que, par leur rapport aux choses qu'elles animent et qu'elles constituent, elles tombent accidentellement dans le temps et dans l'espace, sont essentiellement étrangères aux révolutions de l'espace et du temps ; elles ne connaissent ni commencement ni fin pour elles-mêmes : elles sont éternelles, incorruptibles.

Le caractère propre d'un vrai principe, d'une vraie cause, c'est d'exclure son contraire, et même le contraire de ce qui émane directement d'elle. Or, suivant Platon, et toute l'école platonicienne, dont Stalh n'a fait que recueillir la tradition, l'âme est le principe, la cause de la vie : « Si vous demandiez ce qui fait que tel corps est chaud, je ne répondrais pas, ce qui est bien vrai, mais n'explique rien, que c'est la chaleur ; mais, allant d'abord au principe, je répondrais avec précision que c'est le feu. Si l'on demandait ce qui fait que telle personne est malade, je ne répondrais pas, c'est la maladie, mais la fièvre ; si, quelle est la raison de l'impair, je ne dirais pas l'imparité, mais l'unité. De même ici m'élevant à l'idée primitive, au principe, à la cause de la vie, je dis que c'est l'âme. » Ainsi l'âme, constituant la vie, et excluant, en sa qualité de principe, le contraire de ce qu'elle constitue, et ce contraire étant ici la mort, elle n'a rien à craindre de la mort, et l'exclut éternellement. Elle est donc éternelle et incorruptible.

Après une discussion franche, sévère, approfondie, à laquelle, pour les objections et pour les réponses, il n'est pas aisé de voir ce que la philosophie moderne pourrait ajouter après deux mille ans ; les amis de Socrate demeurent convaincus ; cependant l'un d'eux, quoiqu'il ne trouve plus d'objections à faire, avoue que la grandeur du sujet, et la faiblesse naturelle de l'esprit de l'homme, lui laissent encore un peu d'inquiétude et une vague incrédulité. Socrate n'en est pas surpris, mais il engage son ami à revenir souvent et sérieusement sur les principes dont ils viennent de

s'entretenir, l'assurant qu'à la longue, plus il les méditera, plus il les trouvera solides et satisfaisants.

Telle est la première partie du *Phédon*, qui contient le dogme philosophique de l'incorruptibilité du principe intellectuel dans la dissolution de son organisation extérieure. Vient ensuite la seconde partie avec le cortège des croyances populaires et mythologiques sur la destinée et l'état ultérieur de ce principe immortel, transporté hors des conditions de son existence actuelle. La première partie était une discussion entre philosophes ; la seconde est un hymne, un fragment d'épopée ; c'est en quelque sorte, un accompagnement doux et gracieux, destiné à relever l'effet des démonstrations précédentes, et à charmer le cœur et l'imagination, après que l'intelligence est satisfaite.

La philosophie démontre qu'il y a dans l'homme un principe qui ne peut périr. Mais que ce principe reparaisse dans un autre monde avec le même ordre de facultés et les mêmes lois qu'il avait dans celui-ci ; qu'il y porte les conséquences des bonnes et des mauvaises actions qu'il a pu commettre ; que l'homme vertueux y converse avec l'homme vertueux, que le méchant y souffre avec le méchant, c'est là une probabilité sublime qui échappe peut-être à la rigueur de la démonstration, mais qu'autorisent et consacrent et le vœu secret du cœur, et l'assentiment universel des peuples. Elles ne sont pas d'hier, elles ne s'éteindront pas demain, ces naïves et nobles croyances qu'un indestructible besoin produit, répand, perpétue parmi les hommes, comme un héritage sacré ; et, en vérité, ce serait une philosophie bien hautaine que celle qui défendrait au sage, à l'heure suprême d'invoquer ces traditions vénérables, et d'essayer de s'enchanter lui-même de la foi de ses semblables et des espérances du genre humain. Ce n'est pas là du moins la philosophie de Socrate. Trop éclairé pour accepter sans réserve les allégories populaires qu'il raconte à ses amis, il est trop indulgent aussi pour les repousser avec rigueur ; et l'on voit tout au plus errer sur les lèvres du bon et spirituel vieillard ce demi-sourire qui trahit le scepticisme sans montrer le dédain.

Mais quelles sont ces allégories, d'où viennent-elles, et quelles idées positives est-il possible d'entrevoir sous leur voile symbolique ? Pour connaître la mythologie du *Phédon*, il faut la lire dans l'original : on n'extrait pas des allégories. Quant à leur origine, incontestablement elle est

étrangère. Platon lui-même déclare qu'il n'est pas ici inventeur, mais historien. Dacier rapproche sans cesse les images du philosophe grec de celles des prophètes hébreux ; et Proclus, dont l'opinion représente l'opinion collective et systématique de toute l'école d'Alexandrie, Proclus rattache les allégories du *Phédon* aux traditions sacrées de l'Egypte. Faut-il aller plus loin ? est-ce sur les bords de l'Indus et du Gange qu'on doit aller chercher la source commune et première de ces fables de la Grèce qui, après avoir vivifié le paganisme ont souvent inspiré la muse chrétienne de Dante et de Milton ? Quoi qu'il en soit de la véritable patrie de ces fables, voici les idées auxquelles on peut immédiatement les rapporter : 1^o le jugement des âmes après la mort ; 2^o un système de punitions graduées qui est en même temps un système d'expiation et de purification ; 3^o le retour des âmes à la vie sous des formes plus ou moins parfaites. Maintenant n'y a-t-il rien encore derrière ces idées, ou ne sont-elles elles-mêmes que des enveloppes symboliques du dogme de l'unité et de l'incorruptibilité de la substance intellectuelle, et la perpétuelle destruction et du perpétuel renouvellement de ses formes ? c'est un problème qu'il ne s'agit pas d'examiner ici, et dont j'abandonne la solution à une critique mythologique plus exercée et plus hardie que la mienne.

PHÉDON,

OU

DE L'ÂME.

Premiers interlocuteurs :
ÉCHÉCRATE, PHÉDON.

Seconds interlocuteurs :
SOCRATE, APOLLODORE, CÉBÈS, SIMMIAS, CRITON, PHÉDON ;
XANTIPPE, FEMME DE SOCRATE ; LE SERVITEUR DES ONZE.

[57A] ÉCHÉCRATE ^[1].

PHÉDON, étais-tu toi-même auprès de Socrate, le jour qu'il but la ciguë dans la prison, ou en as-tu seulement entendu parler ?

PHÉDON ^[2].

J'y étais moi-même, Échécrate.

ÉCHÉCRATE.

Que dit-il à ses derniers moments, et de quelle manière mourut-il ? Je l'entendrais volontiers ; car nous n'avons personne à Phliunte qui fasse maintenant de voyage à Athènes, et depuis long-temps [57d] il n'est pas venu

chez nous d'Athénien qui ait pu nous donner aucun détail à cet égard, sinon qu'il est mort après avoir bu la ciguë. On n'a pu nous dire autre chose.

[58A] PHÉDON.

Vous n'avez donc rien su du procès, ni comment les choses se passèrent.

ÉCHÉCRATE.

Si fait : quelqu'un nous l'a rapporté, et nous étions étonnés que la sentence n'ait été exécutée que long-temps après avoir été rendue. Quelle en fut la cause, Phédon ?

PHÉDON.

Une circonstance particulière. Il se trouva que la veille du jugement on avait couronné la poupe du vaisseau que les Athéniens envoient chaque année à Délos. [\[1\]](#)

ÉCHÉCRATE.

Qu'est-ce donc que ce vaisseau ?

PHÉDON.

C'est au dire des Athéniens, le même vaisseau sur lequel jadis Thésée conduisit en Crète les sept jeunes gens et les sept jeunes filles [58b] qu'il sauva en se sauvant lui-même. On raconte qu'à leur départ les Athéniens firent vœu à Apollon, si Thésée et ses compagnons échappaient à la mort, d'envoyer chaque année à Délos une théorie ; et, depuis ce temps, ils ne manquent pas d'accomplir leur vœu. Quand vient l'époque de la théorie, une loi ordonne que la ville soit pure, et défend d'exécuter aucune sentence de mort, avant que le vaisseau ne soit arrivé à Délos et revenu à Athènes ; et quelquefois le voyage dure long-temps, lorsque les vents sont contraires. [58c] La théorie commence aussitôt que le prêtre d'Apollon a couronné la poupe du vaisseau ; ce qui eut lieu, comme je le disais, la veille du

jugement de Socrate. Voilà pourquoi il s'est écoulé un si long intervalle entre sa condamnation et sa mort.

ÉCHÉCRATE.

Et que se passa-t-il à sa mort, Phédon ; que dit-il et que fit-il ? Quels furent ceux de ses amis qui restèrent auprès de lui ? Les magistrats ne leur permirent-ils pas d'assister à ses derniers moments, et Socrate mourut-il privé de ses amis ?

[58D] PHÉDON.

Non ; plusieurs de ses amis étaient présents, et même en assez grand nombre.

ÉCHÉCRATE.

Prends donc la peine de me raconter tout cela dans le plus grand détail ; à moins que tu n'aies quelque affaire pressante.

PHÉDON.

Point du tout, je suis de loisir, et je vais essayer de te satisfaire : aussi bien n'y a-t-il jamais pour moi de plus grand plaisir que de me rappeler Socrate, ou en en parlant moi-même, ou en écoutant les autres en parler.

ÉCHÉCRATE.

Et c'est aussi, Phédon, la disposition que tu trouveras dans tes auditeurs ; ainsi tâche, autant qu'il te sera possible, de ne rien oublier.

[58E] PHÉDON.

Véritablement, ce spectacle fit sur moi une impression extraordinaire. Je n'éprouvai pas la pitié qu'il était naturel que j'éprouvasse en assistant à la mort d'un ami ; au contraire, Échécrate, il me semblait heureux, à le voir et à l'entendre, tant il mourut avec assurance et dignité ; et je pensais qu'il ne quittait ce monde que sous la protection des dieux qui lui destinaient dans

l'autre une félicité aussi grande que celle dont aucun mortel ait jamais joui : [59a] aussi ne fus-je pas saisi de cette pitié pénible, que semblait devoir m'inspirer cette scène de deuil. Je ne ressentis pas non plus le plaisir qui se mêlait ordinairement à nos entretiens sur la philosophie, car ce fut encore là le sujet de la conversation : mais il se passait en moi je ne sais quoi d'extraordinaire, un mélange jusqu'alors inconnu de plaisir et de peine, lorsque je venais à penser que dans un moment cet homme admirable allait nous quitter pour toujours ; et tous ceux qui étaient présents étaient à-peu-près dans la même disposition. On nous voyait tantôt sourire et tantôt fondre en larmes ; surtout un de nous, Apollodore^[3] ; [59b] tu connais l'homme et son humeur.

ÉCHÉCRATE.

Comment ne connaîtrais-je pas Apollodore ?

PHÉDON.

Il s'abandonnait tout entier à cette diversité d'émotions ; et moi, je n'étais guère moins troublé, ainsi que les autres.

ÉCHÉCRATE.

Quels étaient ceux qui se trouvaient là, Phédon ?

PHÉDON.

De compatriotes, il y avait cet Apollodore, Critobule et son père Criton, Hermogène^[4], Épigène^[5], Eschine^[6], et Antisthène^[7]. Il y avait aussi Ctésippe^[8] du bourg de Péanée, Ménexène^[9], et encore quelques autres du pays. Platon, je crois, était malade.

ÉCHÉCRATE.

Y avait-il des étrangers ?

[59c] PHÉDON.

Oui ; Simmias de Thèbes, Cébès et Phédondes^[10] ; et de Mégare, Euclide^[11] et Terpsion^[12].

ÉCHÉCRATE.

Aristippe^[13] et Cléombrote^[14] n'y étaient-ils pas ?

PHÉDON.

Non ; on disait qu'ils étaient à Égine.

ÉCHÉCRATE.

N'y en avait-il pas d'autres ?

PHÉDON.

Voilà, je crois, à-peu-près tous ceux qui y étaient.

ÉCHÉCRATE.

Eh bien ! sur quoi disais-tu que roula l'entretien ?

PHÉDON.

Je puis te raconter tout de point en point ; [59d] car depuis la condamnation de Socrate nous ne manquions pas un seul jour d'aller le voir. Comme la place publique, où le jugement avait été rendu, était tout près de la prison, nous nous y rassemblions le matin, et là nous attendions, en nous entretenant ensemble, que la prison fût ouverte, et elle ne l'était jamais de bonne heure. Aussitôt qu'elle s'ouvrait, nous nous rendions auprès de Socrate, et nous passions ordinairement tout le jour avec lui. Mais ce jour-là nous nous réunîmes de plus grand matin que de coutume. Nous avons appris la veille, [59e] en sortant le soir de la prison, que le vaisseau était revenu de Délos. Nous nous recommandâmes donc les uns aux autres de venir le lendemain au lieu accoutumé, le plus matin qu'il se pourrait, et

nous n'y manquâmes pas. Le geôlier, qui nous introduisait ordinairement, vint au-devant de nous, et nous dit d'attendre, et de ne pas entrer avant qu'il nous appelât lui-même ; car les Onze, dit-il, font en ce moment ôter les fers à Socrate, et donnent des ordres pour qu'il meure aujourd'hui. Quelques moments après, il revint et nous ouvrit. En entrant, [60a] nous trouvâmes Socrate qu'on venait de délivrer de ses fers, et Xantippe, tu la connais, auprès de lui, et tenant un de ses enfants entre ses bras. À peine nous eut-elle aperçus, qu'elle commença à se répandre en lamentations et à dire tout ce que les femmes ont coutume de dire en pareilles circonstances. Socrate, s'écria-t-elle, c'est donc aujourd'hui le dernier jour où tes amis te parleront, et où tu leur parleras ! Mais lui, tournant les yeux du côté de Criton : Qu'on la reconduise chez elle, dit-il : aussitôt quelques esclaves de Criton l'emmenèrent poussant des cris [60b] et se meurtrissant le visage. Alors Socrate, se mettant sur son séant, plia la jambe qu'on venait de dégager, la frotta avec sa main, et nous dit en la frottant : L'étrange chose mes amis, que ce que les hommes appellent plaisir, et comme il a de merveilleux rapports avec la douleur que l'on prétend son contraire ! Car si le plaisir et la douleur ne se rencontrent jamais en même temps, quand on prend l'un, il faut accepter l'autre, comme si un lien naturel [60c] les rendait inséparables. Je regrette qu'Ésope n'ait pas eu cette idée ; il en eût fait une fable ; il nous eût dit que Dieu voulut réconcilier un jour ces deux ennemis ; mais que n'ayant pu y réussir, il les attacha à la même chaîne, et que pour cette raison, aussitôt que l'un est venu, on voit bientôt arriver son compagnon ; et je viens d'en faire l'expérience moi-même, puisqu'à la douleur que les fers me faisaient souffrir à cette jambe, je sens maintenant succéder le plaisir.

Vraiment, Socrate, interrompit Cébès, tu fais bien de m'en faire ressouvenir ; car, à propos des [60d] poésies que tu as composées, des fables d'Ésope que tu as mises en vers, et de ton hymne à Apollon [15] quelques-uns et surtout Évenus [16], récemment encore, m'ont demandé par quel motif tu t'étais mis à faire des vers depuis que tu étais en prison, toi qui jusque-là n'en avais fais de ta vie. Si donc tu mets quelque intérêt à ce que je puisse répondre à Évenus, lorsqu'il viendra me faire la même question, et je suis sûr qu'il n'y manquera pas, apprend-moi ce qu'il faut que je lui dise.

Eh bien ! mon cher Cébès, reprit Socrate, dis-lui la vérité : que ce n'a pas été assurément pour être son rival [60e] en poésie ; je savais bien que ce n'était pas chose facile ; mais pour éprouver le sens de certains songes, et acquitter ma conscience envers eux, si par hasard la poésie était celui des beaux-arts auquel ils m'ordonnaient de m'appliquer ; car, souvent, dans le cours de ma vie, un même songe m'est apparu, tantôt sous une forme, tantôt sous une autre, mais me prescrivant toujours la même chose : Socrate, me disait-il, cultive les beaux-arts. Jusqu'ici j'avais pris cet ordre pour une simple exhortation [61a] à continuer, et je m'imaginais que, semblables aux encouragemens par lesquels nous excitons ceux qui courent dans la lice, ces songes, en me prescrivant l'étude des beaux-arts, m'exhortaient seulement à poursuivre mes occupations accoutumées, puisque la philosophie est le premier des arts, et que je me livrais tout entier à la philosophie. Mais depuis ma condamnation et pendant l'intervalle que me laissait la fête du dieu, je pensai que si par hasard c'était aux beaux-arts dans le sens ordinaire que les songes m'ordonnaient de m'appliquer, il ne fallait pas leur désobéir, et qu'il était plus sûr pour moi de ne quitter la vie qu'après avoir satisfait aux dieux, [61b] en composant des vers suivant l'avertissement du songe. Je commençai donc par chanter le dieu dont on célébrait la fête ; ensuite, faisant réflexion qu'un poète, pour être vraiment poète, ne doit pas composer des discours en vers, mais inventer des fictions, et ne me sentant pas ce talent, je me déterminai à travailler sur les fables d'Ésope, et je mis en vers celles que je savais, et qui se présentèrent les premières à ma mémoire. Voilà, mon cher Cébès, ce que tu diras à Evenus. Dis-lui encore de se bien porter, et s'il est sage, de me suivre. [61c] Car c'est apparemment aujourd'hui que je m'en vais, puisque les Athéniens l'ordonnent.

Alors Simmias : Eh ! Socrate, quel conseil donnes-tu là à Evenus. Vraiment, je me suis souvent trouvé avec lui ; mais, à ce que je puis connaître, il ne se rendra pas très volontiers à ton invitation.

Quoi, repartit Socrate, Evenus n'est-il pas philosophe ?

Je le crois, répondit Simmias. — Eh bien donc, Evenus voudra me suivre, lui et tout homme qui s'occupera dignement de philosophie. Seulement il pourra bien ne pas précipiter lui-même le départ ; car on dit que cela n'est

pas permis. En disant ces mots, il s'assit sur le bord de son lit, [61d] posa les pieds à terre, et parla dans cette position tout le reste du jour.

Comment l'entends-tu donc, Socrate, lui demanda Cébès ? il n'est pas permis d'attenter à sa vie, et le philosophe doit vouloir suivre celui qui quitte la vie ? — Eh quoi, Cébès ! ni Simmias ni toi, vous n'avez entendu traiter cette question, vous qui avez vécu avec Philolaüs [17]. — Jamais à fond, Socrate. — Je n'en sais moi-même que ce qu'on m'en a dit. Cependant je ne vous cacherai pas ce que j'en ai appris. Aussi bien est-il peut-être [61e] fort convenable que sur le point de partir d'ici, je m'enquière et m'entretienne avec vous du voyage que je vais faire, et que j'examine quelle idée nous en avons. Que pourrions-nous faire de mieux jusqu'au coucher du soleil [18] ? — Sur quoi se fonde-t-on, Socrate, quand on prétend qu'il n'est pas permis de se donner la mort ? J'ai bien ouï dire à Philolaüs quand il était parmi nous, et à plusieurs autres encore, que cela n'était pas permis ; mais je n'ai jamais rien entendu qui me satisfît à cet égard. [62a] — Il ne faut pas te décourager, reprit Socrate ; peut-être seras-tu plus heureux aujourd'hui. Mais il pourra te sembler étonnant qu'il n'en soit pas de ceci comme de tout le reste, et qu'il faille admettre d'une manière absolue que la vie est toujours préférable à la mort, sans aucune distinction de circonstances et de personnes ; ou, si une telle rigueur paraît excessive, et si l'on admet que la mort est quelquefois préférable à la vie, il pourra te sembler étonnant qu'alors même on ne puisse, sans impiété se rendre heureux soi-même, et qu'il faille attendre un bienfaiteur étranger. — Mais un peu dit Cébès en souriant et parlant à la manière de son pays [19]. [62b] — En effet, reprit Socrate, cette opinion a bien l'air déraisonnable, et cependant elle n'est peut-être pas sans raison. Je n'ose alléguer ici cette maxime enseignée dans les mystères [20], que nous sommes ici-bas comme dans un poste, et qu'il nous est défendu de le quitter sans permission. Elle est trop relevée, et il n'est pas aisé de pénétrer tout ce qu'elle renferme. Mais voici du moins une maxime qui me semble incontestable, que les dieux prennent soin de nous, et que les hommes appartiennent aux dieux ; cela ne paraît-il pas vrai ? — Très vrai, répondit Cébès. [62c] — Eh bien ! reprit Socrate, si l'un de tes esclaves, qui t'appartiennent aussi, se tuait sans ton ordre, ne te mettrais-tu pas en colère contre lui, et ne le punirais-tu pas rigoureusement si tu le pouvais ? — Sans doute, répondit-il. — Sous ce

point de vue, il n'est donc pas déraisonnable de dire que l'homme ne doit pas sortir de la vie avant que Dieu ne lui envoie un ordre formel, comme celui qu'il m'envoie aujourd'hui. — Cela paraît assez probable, dit Cébès ; mais ce que tu disais en même temps que le philosophe doit mourir [62d] volontiers, ne s'y rapporte pas bien, s'il est vrai, comme nous l'avons reconnu, que les dieux prennent soin de nous et que nous leur appartenons. Il ne me paraît nullement raisonnable que des philosophes ne s'affligent pas de sortir de la tutelle des plus excellents maîtres qui puissent exister ; car ils ne peuvent croire qu'ils se gouverneront mieux lorsqu'ils seront libres. Sans doute un fou pourrait s'imaginer qu'il faut s'empresser de fuir [62e] un maître ; il ne réfléchirait pas qu'il ne faut jamais fuir ce qui est bon, mais au contraire s'y tenir attaché de toutes ses forces : aussi pourrait-il bien prendre la fuite sans raison. Mais un homme sensé désirera toujours rester sous la garde de ce qui est meilleur que lui. D'où je conclus, Socrate, tout le contraire de ce que tu avançais, et je pense que c'est le sage qui s'afflige de mourir, et le fou qui s'en réjouit. — Socrate parut prendre quelque plaisir à l'insistance de [63a] Cébès : Toujours, dit-il en nous regardant, Cébès a l'art de trouver des objections, et il n'a garde de se rendre d'abord à ce qu'on lui dit.

Mais, repartit Simmias, il me semble que les objections de Cébès ne sont pas mal fondées ; car pourquoi des hommes vraiment sages voudraient-ils fuir des maîtres meilleurs qu'eux, et s'en sépareraient-ils avec plaisir ? et c'est contre toi, je pense, qu'est dirigé le raisonnement de Cébès, toi qui supportes si aisément de nous quitter nous et les dieux, ces maîtres excellents, comme tu en conviens toi-même.

[63b] Vous avez raison, reprit Socrate, et je vois bien que vous voulez m'obliger à faire ici mon apologie comme devant le tribunal. — C'est cela même, dit Simmias. — Allons, je tâcherai de mieux réussir dans cette apologie que dans l'autre. Assurément, mes chers amis, si je ne croyais trouver dans l'autre monde d'autres dieux sages et bons, ainsi que des hommes meilleurs que ceux d'ici-bas j'aurais tort de n'être pas fâché de mourir. Mais il faut que vous sachiez que j'ai l'espoir de m'y réunir bientôt à [63c] des hommes vertueux, sans toutefois pouvoir l'affirmer entièrement ; mais pour y trouver des dieux amis de l'homme, c'est ce que je puis affirmer, s'il y a quelque chose en ce genre dont on puisse être sûr. Voilà

pourquoi je ne m'afflige pas tant ; au contraire j'espère dans une destinée réservée aux hommes après leur mort, et qui, selon la foi antique du genre humain, doit être meilleure pour les bons que pour les méchants. — Quoi donc ! Socrate, dit Simmias, veux-tu nous quitter, en gardant pour toi les motifs de tes espérances sans nous en faire part ? [63d] Il me semble que c'est un bien qui nous est commun, et, si tu nous transmets ta conviction, voilà ton apologie faite. — C'est ce que je vais entreprendre, reprit Socrate : mais d'abord sachons de Criton ce qu'il paraît vouloir nous dire depuis assez long-temps.

Que pourrait-ce être autre chose, lui dit Criton, sinon que celui qui doit te donner le poison ne cesse de me répéter depuis long-temps que tu dois parler le moins possible, car il prétend que ceux qui parlent trop, s'échauffent, et que rien n'est plus contraire à l'effet [63e] du poison, qu'autrement on est quelquefois forcé de donner du poison deux et trois fois à ceux qui se laissent ainsi échauffer par la conversation.

Laisse-le dire, répondit Socrate, et qu'il prépare son affaire, comme s'il devait me donner la ciguë deux fois et même trois, s'il le faut. — Je me doutais bien de ta réponse ; mais il me tourmente toujours. — Laisse-le dire, reprit Socrate ; mais il est temps que je vous rende compte à vous, qui êtes mes juges, des raisons qui me portent à croire qu'un homme qui s'est livré sérieusement à l'étude de la philosophie doit voir [64a] arriver la mort avec tranquillité, et dans la ferme espérance qu'en sortant de cette vie il trouvera des biens infinis ; et je vais m'efforcer de vous le prouver, Simmias et Cébès. Le vulgaire ignore que la vraie philosophie n'est qu'un apprentissage, une anticipation de la mort. Cela étant, ne serait-il pas absurde, en vérité, de n'avoir toute sa vie pensé qu'à la mort, et, lorsqu'elle arrive, d'en avoir peur, et de reculer devant ce qu'on poursuivait ? — Sur quoi Simmias se mettant à rire : Par Jupiter ! Socrate, [64b] tu m'as fait rire, bien qu'à cette heure j'en eusse peu d'envie. Car, je n'en doute pas, il y a bien des gens qui, s'ils t'entendaient ; ne manqueraient pas de dire que tu parles très bien sur les philosophes. Ils ne demanderaient pas mieux du moins nos Thébains, sans aucun doute, que ceux qui s'occupent de philosophie se passionnassent tellement pour la mort, qu'ils mourussent en effet, sachant bien, diraient-ils, que c'est là le sort qu'ils méritent.

Et ils diraient assez vrai, Simmias, reprit Socrate, sauf ceci, qu'ils le savent bien : car il n'est pas vrai qu'ils sachent ni en quel sens les philosophes souhaitent la mort, ni en quel sens ils la méritent, ni quelle mort. [64c] Mais laissons-les là et parlons entre nous. La mort nous paraît-elle quelque chose ?

Oui, certes, repartit Simmias.

N'est-ce pas la séparation de l'âme et du corps, de manière que le corps demeure seul d'un côté, et l'âme seule de l'autre ? N'est-ce pas là ce qu'on appelle la mort ?

C'est cela même, dit Simmias.

Vois donc, mon cher, si tu penseras comme moi ; [64d] car du principe que nous allons admettre dépend en partie, selon moi, le problème que nous agissons. Dis-moi, te paraît-il qu'il soit d'un philosophe de rechercher ce qu'on appelle le plaisir, par exemple, celui du boire et du manger ?

Point du tout, Socrate, répondit Simmias.

Et les plaisirs de l'amour ?

Nullement.

Et tous les autres plaisirs qui regardent le corps, crois-tu qu'il en fasse grand cas ? Par exemple, les habits élégants, les chaussures et les autres ornements du corps, crois-tu qu'il les estime, ou qu'il les méprise, [64e] toutes les fois que la nécessité ne le force pas de s'en servir ?

Un véritable philosophe ne peut que les mépriser.

Il te paraît donc en général, dit Socrate, que l'objet des soins d'un philosophe n'est point le corps, mais, au contraire de s'en séparer autant qu'il est possible, et de s'occuper uniquement de l'âme ?

Précisément.

Ainsi d'abord dans toutes les choses dont nous venons de parler, ce qui caractérise [65a] le philosophe, c'est de travailler plus particulièrement que les autres hommes à détacher son âme du commerce du corps ?

Évidemment.

Et cependant, Simmias, la plupart des hommes s'imaginent que lorsqu'on ne prend point plaisir à ces sortes de choses et qu'on n'en use point, ce n'est

pas la peine de vivre ; et qu'il est bien près de la mort, celui qui n'est plus sensible aux jouissances corporelles.

Tu dis très vrai, Socrate.

Et quant à l'acquisition de la science, le corps est-il un obstacle, ou ne l'est-il pas, quand on l'associe [65b] à cette recherche ? Je vais m'expliquer par un exemple. La vue et l'ouïe ont-elles quelque certitude, ou les poètes [21] ont-ils raison de nous chanter sans cesse, que nous n'entendons ni ne voyons véritablement ? Mais si ces deux sens ne sont pas sûrs, les autres le seront encore beaucoup moins ; car ils sont beaucoup plus faibles. Ne le trouves-tu pas comme moi ?

Tout-à-fait, dit Simmias.

Quand donc, reprit Socrate, l'âme trouve-t-elle la vérité ? car pendant qu'elle la cherche avec le corps, nous voyons clairement que ce corps la trompe et l'induit en erreur.

[65c] Cela est vrai.

N'est-ce pas surtout dans l'acte de la pensée que la réalité se manifeste à l'âme ?

Oui.

Et l'âme ne pense-t-elle pas mieux que jamais lorsqu'elle n'est troublée ni par la vue, ni par l'ouïe, ni par la douleur, ni par la volupté, et que, renfermée en elle-même et se dégageant, autant que cela lui est possible, de tout commerce avec le corps, elle s'attache directement à ce qui est, pour le connaître ?

Parfaitement bien dit.

N'est-ce pas alors que l'âme du philosophe [65d] méprise le corps, qu'elle le fuit, et cherche à être seule avec elle-même ?

Il me semble.

Poursuivons, Simmias. Disons-nous que la justice est quelque chose ou qu'elle n'est rien ?

Nous le dirons assurément.

N'en dirons-nous pas autant du bien et du beau ?

Sans doute.

Mais les as-tu jamais vus ?

Non, dit-il.

Ou les as-tu saisis par quelque autre sens corporel ? Et je ne parle pas seulement du juste, du bien et du beau, mais de la grandeur, de la santé, de la force, en un mot de l'essence de toutes choses, c'est-à-dire de ce qu'elles [65e] sont en elles-mêmes ? Est-ce par le moyen du corps qu'on atteint ce qu'elles ont de plus réel, ou ne pénètre-t-on pas d'autant plus avant dans ce qu'on veut connaître, qu'on y pense davantage et avec plus de rigueur ?

Cela ne peut être contesté.

Eh bien ! y a-t-il rien de plus rigoureux que de penser avec la pensée toute seule, dégagée de tout élément étranger et sensible, [66a] d'appliquer immédiatement la pure essence de la pensée en elle-même à la recherche de la pure essence de chaque chose en soit, sans le ministère des yeux et des oreilles, sans aucune intervention du corps qui ne fait que troubler l'âme et l'empêcher de trouver la sagesse et la vérité, pour peu qu'elle ait avec lui le moindre commerce ? Si l'on peut jamais parvenir à connaître l'essence des choses, n'est-ce pas par ce moyen ?

À merveille, Socrate, on ne peut mieux parler.

[66b] De ce principe, reprit Socrate, ne s'ensuit-il pas nécessairement que les véritables philosophes doivent penser et même se dire entre eux : il n'y a qu'un sentier détourné qui puisse guider la raison dans ses recherches ; car tant que nous aurons notre corps et que notre âme sera enchaînée dans cette corruption, jamais nous ne posséderons l'objet de nos désirs, c'est-à-dire la vérité ; en effet, le corps nous entoure de mille gênes par la nécessité où nous sommes [66c] d'en prendre soin : avec cela les maladies qui surviennent, traversent nos recherches. Il nous remplit d'amours, de désirs, de craintes, de mille chimères, de mille sottises, de manière qu'en vérité il ne nous laisse pas, comme on dit, une heure de sagesse. Car qui est-ce qui fait naître les guerres, les séditions, les combats ? Le corps et ses passions. En effet, toutes les guerres ne viennent que du désir d'amasser des richesses, et nous sommes forcés [66d] d'en amasser à cause du corps et pour fournir à ses besoins. Voilà pourquoi nous n'avons pas le temps de songer à

la philosophie ; et ce qu'il y a de pis, c'est que si d'aventure il nous laisse quelque loisir, et que nous nous mettions à réfléchir, il intervient tout d'un coup au milieu de nos recherches, nous trouble, nous étourdit, et nous rend incapables de discerner la vérité. Il nous est donc démontré que si nous voulons savoir véritablement quelque chose, [66e] il faut que nous nous séparions du corps, et que l'âme elle-même examine les choses en elles-mêmes. C'est alors seulement que nous jouirons de la sagesse dont nous nous disions amoureux, c'est-à-dire après notre mort, et non pendant cette vie ; et la raison même le dit : car s'il est impossible de rien connaître purement pendant que nous sommes avec le corps, il faut de deux choses l'une, ou que l'on ne connaisse jamais la vérité, ou qu'on la connaisse après la mort ; parce [67a] qu'alors l'âme sera rendue à elle-même : et pendant que nous serons dans cette vie, nous n'approcherons de la vérité qu'autant que nous nous éloignerons du corps ; que nous renoncerons à tout commerce avec lui, si ce n'est pour la nécessité seule, que nous ne lui permettrons point de nous remplir de sa corruption naturelle, et que nous nous conserverons purs de ses souillures, jusqu'à ce que Dieu lui-même vienne nous délivrer. C'est ainsi qu'affranchis de la folie du corps, nous converserons, je l'espère, avec des hommes libres comme nous, et connaîtrons par nous-mêmes [67b] l'essence des choses, et la vérité n'est que cela peut-être ; mais à celui qui n'est pas pur, il n'est pas permis de contempler la pureté. Voilà, mon cher Simmias, ce qu'il me paraît que les véritables philosophes doivent penser, et se dire entre eux. Ne le crois-tu pas comme moi ?

Entièrement, Socrate.

S'il en est ainsi, mon cher Simmias, tout homme qui arrivera où je vais présentement, a grand sujet d'espérer que là, mieux que partout ailleurs, il jouira à son aise de ce qui lui avait auparavant coûté tant de peine : aussi ce [67c] voyage qu'on m'a ordonné me remplit-il d'une douce espérance ; et il fera le même effet sur tout homme qui croit que son âme est préparée, c'est-à-dire purifiée. Or, purifier l'âme, n'est-pas, comme nous le disions tantôt, la séparer du corps, l'accoutumer à se renfermer et à se recueillir en elle-même, et à vivre, autant qu'il lui est possible, et dans cette vie et [67d] dans l'autre, seule, vis-à-vis d'elle-même, affranchie du corps comme d'une chaîne ?

C'est tout-à-fait cela, Socrate.

Et cet affranchissement de l'âme, cette séparation d'avec le corps, n'est-ce pas là ce qu'on appelle la mort ?

Oui, dit Simmias.

Mais ne disions-nous pas que c'est là ce que se propose particulièrement le vrai philosophe ? L'affranchissement de l'âme, sa séparation d'avec le corps, n'est-ce pas là l'occupation même du philosophe ?

Il me semble.

Ne serait-ce donc pas, comme je le disais en commençant, une chose très ridicule, qu'un homme [67e] s'exerce toute sa vie à vivre comme s'il était mort, et qu'il se fâche quand la mort arrive ? Ne serait-ce pas bien ridicule ?

Assurément.

Il est donc certain, Simmias, que le véritable philosophe s'exerce à mourir, et que la mort ne lui est nullement terrible. En effet, penses-y : s'il déteste le corps et aspire à vivre de la vie seule de l'âme, et si quand ce moment arrive, il le repousse avec effroi et avec colère, n'y a-t-il point une contradiction honteuse [68a] à n'aller pas très volontiers où l'on espère obtenir les biens après lesquels on a soupiré toute sa vie ? car enfin il aspirait à connaître, il détestait le corps et désirait en être délivré. Quoi ! il y a eu beaucoup d'hommes qui, pour avoir perdu ce qu'ils aimaient sur la terre, leurs femmes, ou leurs enfants, sont descendus volontiers aux enfers, conduits par la seule espérance que là ils verraient ceux qu'ils aiment et qu'ils vivraient avec eux : et un homme qui aime véritablement la sagesse et qui a la ferme espérance de la trouver [68b] dans les enfers, sera fâché de mourir et n'ira pas avec joie dans les lieux où il jouira de ce qu'il aime ? Ah ! mon cher Simmias, il faut croire qu'il ira avec une très grande volupté, s'il est véritablement philosophe ; car il est fortement persuadé que nulle part que dans l'autre monde il ne rencontrera cette pure sagesse qu'il cherche. Cela étant, n'y aurait-il pas, comme je disais tantôt, de l'extravagance pour un tel homme à craindre la mort ?

Il y en aurait une très grande, répondit Simmias.

Et par conséquent, continue Socrate, toutes les fois que tu verras un homme se fâcher et reculer quand il est sur le point de mourir, c'est une

marque sûre que c'est un homme qui n'aime pas [68c] la sagesse, mais le corps ; et qui aime le corps, aime l'argent et les honneurs, l'un des deux ou tous les deux ensemble.

Cela est comme tu le dis, Socrate.

Ainsi donc, Simmias, ce qu'on appelle la force ne convient-il pas particulièrement aux philosophes ? et la tempérance, cette vertu qui consiste à maîtriser ses passions, ne convient-elle pas particulièrement à ceux qui méprisent leur corps et qui se sont consacrés à l'étude de la sagesse ?

[68d] Nécessairement.

Car si tu veux examiner la force et la tempérance des autres hommes, tu les trouveras très ridicules.

Comment cela, Socrate ?

Tu sais, dit-il, que tous les autres hommes croient la mort un des plus grands maux.

Cela est vrai, dit Simmias.

Quand donc ils souffrent la mort avec quelque courage, ils ne la souffrent que parce qu'ils craignent un mal plus grand.

Il en faut convenir.

Et par conséquent tous les hommes ne sont courageux que par peur, excepté le seul philosophe : et pourtant il est assez absurde qu'un homme soit brave par timidité.

[68e] Tu as raison, Socrate.

N'en est-il pas de même de vos tempérans ? ils ne le sont que par intempérance : et quoique cela paraisse d'abord impossible, c'est pourtant ce qui arrive de cette folle et ridicule tempérance ; car ils ne renoncent à un plaisir que dans la crainte d'être privés d'un autre, qu'ils désirent et auquel ils sont assujettis. Ils appellent bien intempérance, [69a] d'être gouverné par ses passions ; mais cela ne les empêche pas de ne surmonter certaines voluptés, que dans l'intérêt d'autres voluptés dont ils sont esclaves ; ce qui ressemble fort à ce que je disais tout-à-l'heure qu'ils sont tempérans par intempérance.

Cela paraît assez vraisemblable, Socrate.

Mon cher Simmias, songe que ce n'est pas un très bon échange pour la vertu que de changer des voluptés pour des voluptés, des tristesses pour des tristesses, des craintes pour des craintes, et de mettre, pour ainsi dire, ses passions en petite monnaie ; que la seule bonne monnaie, Simmias, contre laquelle il faut échanger tout le reste, c'est la sagesse ; [69b] qu'avec celle-là on achète tout, on a tout, force, tempérance, justice ; qu'en un mot la vraie vertu est avec la sagesse, indépendamment des voluptés, des tristesses, des craintes et de toutes les autres passions ; tandis que, sans la sagesse, la vertu qui résulte des transactions des passions entre elles n'est qu'une vertu fantastique, servile, sans vérité ; car la vérité de la vertu consiste précisément [69c] dans la purification de toutes les passions, et la tempérance, la justice, la force et la sagesse elle-même sont des purifications. Et il y a bien de l'apparence que ceux qui ont établi les initiations n'étaient pas des hommes ordinaires, mais des génies supérieurs qui, dès les premiers temps, ont voulu nous enseigner que celui qui arrivera dans l'autre monde sans être initié et purifié, demeurera dans la fange ; mais que celui qui y arrivera après avoir accompli les expiations sera reçu parmi les dieux [22]. Or, disent ceux qui président aux initiations : *Beaucoup prennent le thyrses*, [69d] *mais peu sont inspirés par le dieu* [23] ; et ceux-là ne sont à mon avis, que ceux qui ont bien philosophé. Je n'ai rien oublié pour être de ce nombre, et j'ai travaillé toute ma vie à y parvenir. Si tous mes efforts n'ont pas été inutiles et si j'y ai réussi, c'est ce que j'espère savoir dans un moment, s'il plaît à Dieu. Voilà, Simmias et Cébès, ce que j'avais à vous dire pour me justifier auprès de vous, de ce que je ne m'afflige pas [69e] de vous quitter vous et les maîtres de ce monde, dans l'espérance que dans l'autre aussi je trouverai de bons amis et de bons maîtres, et c'est ce que le vulgaire ne peut s'imaginer. Mais je désire avoir mieux réussi auprès de vous qu'auprès de mes juges d'Athènes.

Quand Socrate eut ainsi parlé, Cébès prenant la parole, lui dit : Socrate, tout ce que tu viens de dire me semble très vrai. [70a] Il n'y a qu'une chose qui paraît incroyable à l'homme : c'est ce que tu as dit de l'âme. Il semble que lorsque l'âme a quitté le corps, elle n'est plus ; que, le jour où l'homme expire, elle se dissipe comme une vapeur ou comme une fumée, et s'évanouit sans laisser de traces : car si elle subsistait quelque part recueillie en elle-même et délivrée de tous les maux dont tu nous as fait le tableau, il

y aurait une grande et belle espérance, ô [70b] Socrate, que tout ce que tu as dit se réalise ; mais que l'âme survive à la mort de l'homme, qu'elle conserve l'activité et la pensée, voilà ce qui a peut-être besoin d'explication et de preuves.

Tu dis vrai, Cébès, reprit Socrate ; mais comment ferons-nous ? Veux-tu que nous examinions dans cette conversation si cela est vraisemblable, ou si cela ne l'est pas ?

Je prendrai un très grand plaisir, répondit Cébès, à entendre ce que tu penses sur cette matière.

Je ne pense pas au moins, reprit Socrate, que si quelqu'un nous entendait, [70c] fût-ce un faiseur de comédies, il pût me reprocher que je badine, et que je parle de choses qui ne me regardent pas^[24]. Si donc tu le veux, examinons ensemble cette question. Et d'abord voyons si les âmes des morts sont dans les enfers, ou si elles n'y sont pas. C'est une opinion bien ancienne^[25] que les âmes, en quittant ce monde, vont dans les enfers, et que de là elles reviennent dans ce monde, et retournent à la vie après avoir passé par la mort. S'il en est ainsi, et que les hommes, après la mort, reviennent à la vie, il s'ensuit nécessairement que les âmes [70d] sont dans les enfers pendant cet intervalle ; car elles ne reviendraient pas au monde, si elles n'étaient plus : et c'en sera une preuve suffisante si nous voyons clairement que les vivants ne naissent que des morts ; car si cela n'est point, il faut chercher d'autres preuves.

Fort bien, dit Cébès.

Mais, reprit Socrate, pour s'assurer de cette vérité, il ne faut pas se contenter de l'examiner par rapport aux hommes, il faut aussi l'examiner par rapport aux animaux, aux plantes et à tout ce qui naît : car on verra par là [70e] que toutes les choses naissent de la même manière, c'est-à-dire de leurs contraires, lorsqu'elles en ont, comme le beau a pour contraire le laid, le juste a pour contraire l'injuste, et ainsi de mille autres choses. Voyons donc si c'est une nécessité absolue que les choses, qui ont leur contraire, ne naissent que de ce contraire, comme, par exemple, s'il faut de toute nécessité quand une chose devient plus grande, qu'elle fût auparavant plus petite, pour acquérir ensuite cette grandeur.

Sans doute.

Et quand elle devient plus petite, s'il faut qu'elle fût plus grande [71a] auparavant, pour diminuer ensuite.

Évidemment.

Tout de même, le plus fort vient du plus faible, le plus vite du plus lent.

C'est une vérité sensible.

Et, quoi ! reprît Socrate, quand une chose devient plus mauvaise, n'est-ce pas de ce qu'elle était meilleure, et quand elle devient plus juste, n'est-ce pas de ce qu'elle était moins juste ?

Sans difficulté, Socrate.

Ainsi donc, Cébès, que toutes les choses viennent de leurs contraires, voilà qui est suffisamment prouvé.

Très suffisamment, Socrate.

Mais entre ces deux contraires, n'y a-t-il pas toujours un certain milieu, une double opération qui mène [71b] de celui-ci à celui-là, et ensuite de celui-là à celui-ci ? Le passage du plus grand au plus petit, ou du plus petit au plus grand, ne suppose-t-il pas nécessairement une opération intermédiaire, savoir, augmenter et diminuer ?

Oui, dit Cébès.

N'en est-il pas de même de ce qu'on appelle se mêler et se séparer, s'échauffer et se refroidir, et de toutes les autres choses ? Et quoiqu'il arrive quelquefois que nous n'ayons pas de termes pour exprimer toutes ces nuances, ne voyons-nous pas réellement que c'est toujours une nécessité absolue que les choses naissent les unes des autres, et qu'elles passent de l'une à l'autre, par une opération intermédiaire ?

Cela est indubitable.

[71c] Eh bien ! reprit Socrate, la vie n'a-t-elle pas aussi son contraire, comme la veille a pour contraire le sommeil.

Sans doute, dit Cébès.

Et quel est ce contraire ?

C'est la mort.

Ces deux choses ne naissent-elles donc pas l'une de l'autre, puisqu'elles sont contraires ; et puisqu'il y a deux contraires, n'y a-t-il pas une double opération intermédiaire qui les fait passer de l'un à l'autre ?

Comment non ?

Pour moi, repartit Socrate, je vais vous dire la combinaison des deux contraires le sommeil et la veille, et la double opération qui les convertit l'un dans l'autre, et toi, tu m'expliqueras l'autre combinaison. Je dis donc, quant au sommeil et à la veille, que du sommeil naît la veille, et de la veille le sommeil ; [71d] et que ce qui mène de la veille au sommeil, c'est l'assoupissement, et du sommeil à la veille, c'est le réveil. Cela n'est-il pas assez clair ?

Très clair.

Dis-nous donc de ton côté la combinaison de la vie et de la mort. Ne dis-tu pas que la mort est le contraire de la vie ?

Oui.

Et qu'elles naissent l'une de l'autre ?

Sans doute.

Qui naît donc de la vie ?

La mort.

Et qui naît de la mort ?

Il faut nécessairement avouer que c'est la vie.

C'est donc de ce qui est mort que naît tout ce qui vit, choses et hommes.

[71e] Il paraît certain.

Et par conséquent, reprit Socrate, après la mort nos âmes vont habiter les enfers.

Il le semble.

Maintenant, des deux opérations qui font passer de l'état de vie à l'état de mort, et réciproquement, l'une n'est-elle pas manifeste ? car mourir tombe sous les sens, n'est-ce pas ?

Sans difficulté.

Mais quoi ! pour faire le parallèle, n'existe-t-il pas une opération contraire, ou la nature est-elle boiteuse de ce côté-là ? Ne faut-il pas nécessairement que mourir ait son contraire ?

Nécessairement.

Et quel est-il ?

Revivre.

Revivre, dit Socrate, est donc, s'il a lieu, l'opération qui ramène de l'état de mort [72a] à l'état de vie. Nous convenons donc que la vie ne naît pas moins de la mort, que la mort de la vie, preuve satisfaisante que l'âme, après la mort, existe quelque part, d'où elle revient à la vie.

Il me semble, repartit Cébès, que c'est une suite nécessaire des principes que nous avons reçus.

Et il me semble aussi, Cébès, que nous ne les avons pas reçus sans raison ; vois-le toi-même : s'il n'y avait pas deux [72b] opérations correspondantes, et faisant un cercle, pour ainsi dire, et qu'il n'y eût qu'une seule opération, une production directe de l'un à l'autre contraire, sans aucun retour de ce dernier contraire au premier qui l'aurait produit, tu comprends bien que toutes choses finiraient par avoir la même figure, par tomber dans le même état, et que toute production cesserait.

Comment dis-tu, Socrate ?

Il n'est pas bien difficile de comprendre ce que je dis. S'il y avait assoupissement, et qu'il n'y eût point de réveil après le sommeil, la nature [72c] finirait par effacer Endymion, qui ne ferait plus grande figure, quand le monde entier serait dans le même cas que lui, enseveli dans le sommeil [26]. Si tout se mêlait, sans que ce mélange produisît jamais de séparation, on verrait bientôt arriver ce que disait Anaxagore : *Toutes tes choses seraient ensemble* [27]. De même, mon cher Cébès, si tout ce qui a reçu la vie venait à mourir, et qu'étant mort il demeurât dans le même état, sans revivre, n'arriverait-il pas nécessairement que toutes choses finiraient à la longue, et qu'il n'y aurait plus rien qui vécût. [72d] Car si ce n'est pas des choses mortes que naissent les choses vivantes, et que les choses vivantes viennent à mourir, le moyen que toutes choses ne soient enfin absorbées par la mort ?

Cela est impossible, Socrate, repartit Cébès ; et tout ce que tu viens de dire me paraît incontestable.

Il me semble aussi, Cébès, qu'on ne peut rien opposer à ces vérités, et que nous ne nous sommes pas trompés quand nous les avons reçues : car il est certain qu'il y a un retour à la vie ; que les vivans naissent des morts ; que les âmes des morts existent, et que les âmes vertueuses sont mieux, et les méchantes plus mal.

Oui, sans doute, dit Cébès, en l'interrompant ; c'est encore une suite nécessaire de cet autre principe que je t'ai entendu souvent établir, qu'apprendre n'est que se ressouvenir. Si ce principe est vrai, il faut, de toute nécessité, que nous ayons appris dans un autre temps les choses dont nous nous ressouvenons dans celui-ci ; et cela est [73a] impossible si notre âme n'existe pas avant que de venir sous cette forme humaine. C'est une nouvelle preuve que notre âme est immortelle.

Mais, Cébès, dit Simmias, quelle démonstrations a-t-on de ce principe ? Rappelle-les-moi car je ne m'en souviens présentement.

Je ne t'en dirai qu'une, mais très belle, répondit Cébès : c'est que tous les hommes, s'ils sont bien interrogés, trouvent tout d'eux-mêmes ; ce qu'ils ne feraient jamais, s'ils ne possédaient déjà une certaine science et de véritables lumières ; [73b] on n'a qu'à les mettre dans les figures de géométrie et dans d'autres choses de cette nature, on ne peut alors s'empêcher de reconnaître qu'il en est ainsi.

Si, de cette manière, tu n'es pas persuadé, Simmias, dit Socrate, vois si celle-là t'amènera à notre sentiment : as-tu de la peine à croire qu'apprendre soit seulement se ressouvenir ?

Pas beaucoup, répondit Simmias ; mais j'ai besoin précisément de ce dont nous parlons, de me ressouvenir ; et, grâce à ce qu'a dit Cébès, peu s'en faut que je me ressouvienne déjà, et commence à croire, mais cela n'empêchera pas que je n'écoute avec plaisir les preuves nouvelles que tu veux en donner.

[73c] Les voici, reprit Socrate : nous convenons tous que pour se ressouvenir, il faut avoir su auparavant la chose dont on se ressouvient.

Assurément.

Et convenons-nous aussi que lorsque la science vient d'une certaine manière, c'est une réminiscence ? Quand je dis d'une certaine manière, c'est par exemple, lorsqu'un homme en voyant ou en entendant quelque chose, ou en l'apercevant par quelque autre sens, n'acquiert pas seulement l'idée de la chose aperçue, mais en même temps pense à une autre chose dont la connaissance est pour lui d'un tout autre genre que la première, ne disons-nous pas avec raison que cet homme se ressouvient de la chose à laquelle il a pensé [73d] occasionnellement ?

Comment dis-tu ?

Je dis, par exemple, qu'autre est la connaissance d'un homme, et autre la connaissance d'une lyre.

Sans contredit.

Eh bien ! continua Socrate, ne sais-tu pas ce qui arrive aux amans quand ils voient une lyre, un vêtement, ou quelque autre chose dont l'objet de leur amour a coutume de se servir ? C'est qu'en prenant connaissance de cette lyre, ils se forment dans la pensée l'image de celui auquel cette lyre a appartenu. Voilà bien ce qu'on appelle réminiscence, comme il est arrivé souvent qu'en voyant Simmias, on s'est ressouvenu de Cébès. Je pourrais citer une foule d'autres exemples.

Rien de plus ordinaire, dit Simmias.

[73e] Admettrons-nous donc, reprit Socrate, que tout cela est se ressouvenir, surtout quand il s'agit de choses que l'on a oubliées ou par la longueur du temps, ou pour les avoir perdues de vue ?

Je n'y vois point de difficulté.

Mais en voyant un cheval ou une lyre en peinture, ne peut-on pas se ressouvenir d'un homme ? Et en voyant le portrait de Simmias, ne peut-on pas se ressouvenir de Cébès ?

Qui en doute ?

À plus forte raison, en voyant le portrait de Simmias, se ressouviendra-t-on de Simmias lui-même.

[74a] Assurément.

Et n'arrive-t-il pas que la réminiscence se fait tantôt par la ressemblance, et tantôt par le contraste ?

Oui, cela arrive.

Mais quand on se ressouvient de quelque chose par la ressemblance, n'arrive-t-il pas nécessairement que l'esprit voit tout d'un coup s'il manque quelque chose au portrait pour sa parfaite ressemblance avec l'original dont il se souvient, ou s'il n'y manque rien du tout ?

Cela est impossible autrement, dit Simmias.

Prends donc bien garde s'il te paraîtra comme à moi. Ne disons-nous pas qu'il y a de l'égalité, non pas seulement entre un arbre et un arbre, entre une pierre et une autre pierre, et entre plusieurs autres choses semblables, mais hors de tout cela ? disons-nous que cette égalité en elle-même est quelque chose, ou que ce n'est rien ?

[74b] Oui, assurément, nous disons que c'est quelque chose.

Mais la connaissons-nous, cette égalité ?

Sans doute.

D'où avons-nous tiré cette connaissance ? N'est-ce point des choses dont nous venons de parler, et qu'en voyant des arbres égaux, des pierres égales, et plusieurs autres choses de cette nature, nous nous sommes formé l'idée de cette égalité, qui n'est ni ces arbres, ni ces pierres, mais qui en est toute différente ? Car ne te paraît-elle pas différente ? Prends bien garde à ceci : les pierres, les arbres, quoiqu'ils restent souvent dans le même état, ne nous paraissent-ils pas tour à tour égaux ou inégaux, selon les objets auxquels on les compare ?

Assurément.

[74c] Eh bien ? les choses égales te paraissent inégales dans certains moments : en est-il ainsi de l'égalité elle-même, et te paraît-elle quelquefois inégalité ?

Jamais, Socrate.

L'égalité et ce qui est égal ne sont donc pas la même chose ?

Non, certainement.

Cependant n'est-ce pas des choses égales, lesquelles sont différentes de l'égalité, que tu as tiré l'idée de l'égalité ?

C'est la vérité, Socrate, répartit Simmias.

Et quand tu conçois cette égalité, ne conçois-tu pas aussi sa ressemblance ou sa dissemblance avec les choses qui t'en ont donné l'idée ?

Assurément.

Au reste, il n'importe ; aussitôt qu'en voyant une chose, [74d] tu en conçois une autre, qu'elle soit semblable ou dissemblable, c'est là nécessairement un acte de réminiscence.

Sans difficulté.

Mais dis-moi, reprit Socrate, en présence d'arbres qui sont égaux, ou des autres choses égales dont nous avons parlé, que nous arrive-t-il ? Trouvons-nous ces choses égales comme l'égalité même ? Et que s'en faut-il qu'elles ne soient égales comme cette égalité ?

Il s'en faut beaucoup.

Nous convenons donc que lorsque quelqu'un, en voyant une chose, pense que cette chose-là, comme celle que je vois présentement devant moi, peut bien être égale à une certaine autre, [74e] mais qu'il s'en manque beaucoup, et qu'elle est loin de lui être entièrement conforme, il faut nécessairement que celui qui a cette pensée ait vu et connu auparavant cette autre chose à laquelle il dit que celle-là ressemble, et à laquelle il assure qu'elle ne ressemble qu'imparfaitement ?

Nécessairement.

Cela ne nous arrive-t-il pas aussi à nous sur les choses égales, relativement à l'égalité ?

Assurément, Socrate.

Il faut donc, de toute nécessité, que nous ayons vu cette égalité, même avant le [75a] temps où, en voyant pour la première fois des choses égales, nous avons pensé qu'elles tendent toutes à être égales comme l'égalité même, et qu'elles ne peuvent y parvenir.

Cela est certain.

Mais nous convenons encore que nous n'avons tiré cette pensée, et qu'il est impossible de l'avoir d'ailleurs, que de quelqu'un de nos sens, de la vue, du toucher, ou de quelque autre sens ; et ce que je dis d'un sens, je le dis de tous.

Et avec raison, Socrate, du moins pour l'objet de ce discours.

Il faut donc que ce soit des sens mêmes que nous tirions cette pensée, [75b] que toutes les choses égales qui tombent sous nos sens tendent à cette égalité intelligible, et qu'elles demeurent pourtant au-dessous. N'est-ce pas ?

Oui, sans doute, Socrate.

Or, Simmias, avant que nous ayons commencé à voir, à entendre et à faire usage de nos autres sens, il faut que nous ayons eu connaissance de l'égalité intelligible, pour lui rapporter comme nous faisons, les choses égales sensibles, et voir qu'elles aspirent toutes à cette égalité sans pouvoir l'atteindre.

C'est une conséquence nécessaire de ce qui a été dit, Socrate.

Mais n'est-il pas vrai que d'abord, après notre naissance, nous avons vu, nous avons entendu, et que nous avons fait usage de tous nos autres sens ?

Très vrai.

[75c] Il faut donc qu'avant ce temps-là nous ayons eu connaissance de l'égalité ?

Sans doute.

Et par conséquent il faut, de toute nécessité, que nous l'ayons eue avant notre naissance.

Il semble.

Si nous l'avons eue avant notre naissance, nous savons donc avant que de naître, et d'abord après notre naissance nous avons connu, non-seulement ce qui est égal, ce qui est plus grand, ce qui est plus petit, mais beaucoup d'autres choses de cette nature : car ce que nous disons ici n'est pas plus sur l'égalité que sur le beau en lui-même, sur le bien, [75d] sur le juste, sur le saint, et, pour le dire en un mot, sur toutes les choses que, dans tous nos

discours, nous marquons du caractère de l'existence, de sorte qu'il faut nécessairement que nous en ayons eu connaissance avant que de naître.

Cela est certain.

Et si, après avoir eu ces connaissances, nous ne venions pas à les oublier toutes les fois que nous entrons dans la vie, nous naîtrions avec la science, et nous la conserverions toute notre vie ; car savoir n'est autre chose que conserver les connaissances une fois acquises, et ne pas les perdre ; et oublier, n'est-ce pas perdre les connaissances acquises ?

[75e] Sans difficulté, Socrate.

Que si, ayant eu ces connaissances avant de naître et les ayant perdues en naissant, nous venons ensuite à les rapprendre ces connaissances que nous avions jadis, en nous servant du ministère de nos sens, ce que nous appelons apprendre, n'est-ce pas ressaisir des connaissances qui nous appartiennent, et n'aurons-nous pas raison d'appeler cela ressouvenir ?

Tout-à-fait, Socrate.

[76a] Car nous sommes convenus qu'il est très possible que celui qui a senti une chose, c'est-à-dire qui l'a vue, entendue, ou enfin perçue par quelqu'un de ses sens, pense, à l'occasion de celle-là, à une autre qu'il a oubliée, et à laquelle celle qu'il a perçue a eu quelque rapport, soit qu'elle lui ressemble, ou qu'elle ne lui ressemble point ; de manière qu'il faut nécessairement de deux choses l'une, ou que nous naissions avec ces connaissances, et que nous les conservions tous pendant la vie, ou que ceux qui, selon nous, apprennent, ne fassent que se ressouvenir, et que la science ne soit qu'une réminiscence.

Il le faut nécessairement, Socrate.

Que choisis-tu donc, Simmias ? Naissions-nous avec des connaissances, [76b] ou nous ressouvenons-nous ensuite de ce que nous connaissions déjà ?

En vérité, Socrate, je ne sais présentement que choisir.

Mais que penseras-tu, et que choisiras-tu sur ceci ? Celui qui sait peut-il rendre raison de ce qu'il sait, ou ne le peut-il pas ?

Il le peut sans aucun doute, Socrate.

Et tous les hommes te paraissent-ils pouvoir rendre raison des choses dont nous venons de parler ?

Je le voudrais bien, répondit Simmias, mais je crains fort que demain il n'y ait plus un homme capable de le faire.

[76c] Il ne te paraît donc pas, Simmias, que tous les hommes possèdent ces connaissances ?

Non, assurément.

Ils ne font donc que se ressouvenir de ce qu'ils ont appris jadis ?

Il le faut bien.

Et en quel temps nos âmes ont-elles donc appris ces connaissances ? car ce n'est pas depuis que nous sommes nés.

Non, certainement.

C'est donc avant ce temps-là.

Sans doute.

Et par conséquent, Simmias, nos âmes existaient auparavant, avant qu'elles parussent sous cette forme humaine ; elles existaient sans enveloppe corporelle : dans cet état, elles savaient.

À moins que nous ne disions, Socrate, que nous avons acquis toutes ces connaissances en naissant ; car voilà le seul temps qui nous reste.

[76d] Bien ! mon cher ; mais en quel autre temps les avons-nous perdues ? Car nous ne les avons plus aujourd'hui, comme nous venons d'en convenir. Les avons-nous perdues dans le même temps que nous les avons apprises ? ou peux-tu marquer un autre temps ?

Non, Socrate, et je ne m'apercevais pas que ce que je disais ne signifie rien.

Il faut donc tenir pour constant, Simmias, que si toutes ces choses, que nous avons toujours dans la bouche, existent véritablement, je veux dire le bon, le bien, et toutes les autres essences du même ordre, s'il est vrai que nous y rapportons toutes les impressions des sens, [76e] comme à leur type primitif, que nous trouvons d'abord en nous-mêmes ; et s'il est vrai que c'est à ce type que nous les comparons, il faut nécessairement, dis-je, que, comme toutes ces choses-là existent, notre âme existe aussi, et qu'elle soit

avant que nous naissions : et si ces choses-là n'existent point, tout notre raisonnement porte à faux. Cela n'est-il pas constant, et n'est-ce pas une égale nécessité que ces choses existent, et que nos âmes soient avant notre naissance, ou qu'elles ne soient pas et nos âmes non plus ?

Assurément, c'est une égale nécessité, Socrate, et grâce à Dieu, la conséquence de tout ceci [77a] est que l'âme existe avant notre apparition dans ce monde, ainsi que les essences dont tu viens de parler ; car, pour moi, je ne trouve rien de si évident que l'existence du beau et du bien ; et cela m'est suffisamment démontré.

Et Cébès ? dit Socrate ; car il faut que Cébès soit aussi persuadé.

Je pense aussi, dit Simmias, qu'il trouve tes preuves très suffisantes, quoique ce soit bien l'homme le plus rebelle à la conviction. Cependant je le tiens convaincu que notre âme est [77b] avant notre naissance ; mais qu'elle soit après mort, c'est ce qui ne me paraît pas à moi-même assez prouvé ; car tu n'as pas encore réfuté cette opinion vulgaire dont Cébès parlait tantôt, qu'après la mort de l'homme l'âme se dissipe et cesse d'être. En effet, qu'est ce qui empêche que l'âme naisse, qu'elle existe à part dans quelque lieu, qu'elle soit avant de venir animer le corps de l'homme, et qu'après qu'elle est sortie de ce corps, elle finisse comme lui et cesse d'être ?

[77c] Tu dis fort bien, Simmias, ajouta Cébès ; il me paraît que Socrate n'a prouvé que la moitié de ce qu'il fallait prouver : car il a bien démontré que notre âme existait avant notre naissance ; mais pour achever sa démonstration, il devait prouver aussi qu'après notre mort notre âme n'existe pas moins qu'elle a existé avant cette vie.

Mais je vous l'ai démontré, Simmias et Cébès, reprit Socrate, et vous en conviendrez si vous joignez cette dernière preuve à celle que vous avez admise, que les vivans naissent des morts ; car s'il est vrai [77d] que notre âme existe avant notre naissance, et s'il est nécessaire qu'en venant à la vie elle sorte, pour ainsi dire, du sein de la mort, comment n'y aurait-il pas la même nécessité qu'elle existe encore après la mort, puisqu'elle doit retourner à la vie ? Ce que vous demandez a donc été démontré. Cependant il me paraît que vous souhaitez tous deux d'approfondir davantage cette question, et que vous craignez, comme les enfants, que quand l'âme sort du

corps les vents [77e] ne l'emportent, surtout quand on meurt par un grand vent.

Sur quoi Cébès se mettant à rire : Eh bien ! Socrate, prends que nous le craignons, ou plutôt que ce n'est pas nous qui le craignons, mais qu'il pourrait bien y avoir en nous un enfant qui le craignît ; tâchons donc de lui apprendre à ne pas avoir peur de la mort, comme d'un masque difforme.

Il faut, reprit Socrate, employer chaque jour des enchantements, jusqu'à ce que vous l'ayez guéri.

[78a] Mais, Socrate, où trouverons-nous un bon enchanteur, puisque tu nous quittes ?

La Grèce est grande, Cébès, répondit Socrate, et l'on y trouve beaucoup d'habiles gens. D'ailleurs il y a bien d'autres pays que la Grèce, il faut les parcourir tous et les interroger pour trouver cet enchanteur, sans épargner ni travail ni dépense ; car il n'y a rien à quoi vous puissiez employer votre fortune plus utilement. Il faut aussi que vous le cherchiez parmi vous réciproquement ; car peut-être ne trouverez-vous personne plus capable de faire ces enchantements que vous-mêmes.

Nous n'y manquerons pas, Socrate ; mais reprenons le discours [78b] que nous avons quitté, si tu le veux bien.

Comment donc ! très volontiers, Cébès.

À merveille, Socrate.

Ce que nous devons nous demander d'abord à nous-mêmes, reprit Socrate, c'est qui se dissout, pour quel ordre de choses nous devons craindre cet accident, et pour quel ordre de choses cet accident n'est pas à craindre. Ensuite il faut examiner auquel de ces deux ordres appartient notre âme ; et sur cela, craindre ou espérer pour elle.

Cela est très vrai.

[78c] Ne semble-t-il pas que c'est aux choses qui sont en composition et qui sont composées de leur nature, qu'il appartient de se résoudre dans les mêmes parties dont elles se composent, et que s'il y a des êtres qui ne soient pas composés, ils sont les seuls que cet accident ne peut atteindre ?

Cela me paraît très certain, dit Cébès.

Les choses qui sont toujours les mêmes et dans le même état, n'y a-t-il pas bien de l'apparence qu'elles ne sont pas composées ? Et celles qui changent toujours et ne sont jamais les mêmes, ne paraissent-elles pas composées nécessairement ?

Je le trouve comme toi, Socrate.

Allons tout d'un coup à ces choses dont nous parlions [78d] tout-à-l'heure. Tout ce que, dans nos demandes et dans nos réponses, nous caractérisons en disant qu'il existe, tout cela est-il toujours le même, ou change-t-il quelquefois ? L'égalité absolue, le beau absolu, le bien absolu, toutes les existences essentielles reçoivent-elles quelquefois quelque changement, si petit qu'il puisse être, ou chacune d'elles, étant pure et simple, demeure-t-elle ainsi toujours la même en elle-même, sans jamais recevoir la moindre altération ni le moindre changement ?

Il faut nécessairement, répondit Cébès, qu'elles demeurent toujours les mêmes, sans jamais changer.

Et que dirons-nous de toutes ces choses qui réfléchissent plus ou moins l'idée de l'égalité et de la beauté absolue, hommes, chevaux, [78e] habits et tant d'autres choses semblables ? Demeurent-elles toujours les mêmes, ou, en opposition aux premières, ne demeurent-elles jamais dans le même état, ni par rapport à elles-mêmes, ni par rapport aux autres ?

Non, répondit Cébès, elles ne demeurent jamais les mêmes.

[79a] Or, ce sont des choses que tu peux voir, toucher, percevoir par quelque sens ; au lieu que les premières, celles qui sont toujours les mêmes, ne peuvent être saisies que par la pensée ; car elles sont immatérielles, et on ne les voit point.

Cela est très vrai, Socrate, dit Cébès.

Veux-tu donc, continue Socrate, que nous posions deux sortes de choses ?

Je le veux bien, dit Cébès.

L'une visible, et l'autre immatérielle ; celle-ci toujours la même, celle-là dans un continuel changement.

Je le veux bien encore, dit Cébès.

[79b] Voyons donc. Ne sommes-nous pas composés d'un corps et d'une âme ? ou y a-t-il quelque autre chose en nous ?

Non, sans doute, il n'y a que cela.

À laquelle de ces deux espèces dirons-nous que notre corps est plus conforme et plus ressemblant ?

Il n'y a personne qui ne convienne que c'est à l'espèce matérielle.

Et notre âme, mon cher Cébès, est-elle visible ou immatérielle ?

Visible ? Non pas, du moins pour les hommes.

Mais quand nous parlons de choses visibles ou invisibles, parlons-nous par rapport aux hommes, ou par rapport à d'autres natures ?

Par rapport à la nature humaine.

Que dirons-nous donc de l'âme ? Est-elle visible ou invisible ?

Invisible.

Elle est donc immatérielle ?

Oui.

Et par conséquent, notre âme est plus conforme que le corps à la nature immatérielle, et le corps à la nature visible.

[79c] Cela est d'une nécessité absolue.

Ne disions-nous pas tantôt que, lorsque l'âme se sert du corps pour considérer quelque objet, soit par la vue, soit par l'ouïe, ou par quelque autre sens, car c'est la seule fonction du corps de considérer les objets par les sens, alors elle est attirée par le corps vers ce qui change sans cesse ; elle s'égare et se trouble, elle a des vertiges comme si elle était ivre, pour s'être mise en rapport avec des choses qui sont dans cette disposition ?

Oui.

[79d] Au lieu que quand elle examine les choses par elle-même, alors elle se porte à ce qui est pur, éternel, immortel, immuable ; elle y reste attachée, comme étant de même nature, aussi long-temps du moins qu'elle a la force de demeurer en elle-même : ses égaremens cessent, et en relation avec des choses qui sont toujours les mêmes, elle est toujours la même, et participe

en quelque sorte de la nature de son objet ; cet état de l'âme est ce qu'on appelle sagesse.

Cela est parfaitement bien dit, Socrate, et c'est une grande vérité.

À quelle classe d'êtres l'âme te paraît-elle donc plus ressemblante et plus conforme, [79e] après ce que nous avons établi et tout ce que nous venons de dire ?

Il me semble, Socrate, qu'il n'y a point d'homme si dur et si stupide, que la méthode que tu as suivie ne force de convenir que l'âme ressemble et est conforme à ce qui est toujours le même, bien plus qu'à ce qui change toujours.

Et le corps ?

Il ressemble plus à ce qui change.

Prenons encore un autre chemin. Quand l'âme [80a] et le corps sont ensemble, la nature ordonne à l'un d'obéir et d'être esclave, et à l'autre d'avoir l'empire et de commander. Lequel est-ce donc des deux qui te paraît semblable à ce qui est divin, et lequel te paraît ressembler à ce qui est mortel ? Ne trouves-tu pas que ce qui est divin est seul capable de commander et d'être le maître, et que ce qui est mortel est fait pour obéir et être esclave ?

Assurément.

Auquel est-ce donc que l'âme ressemble ?

Il est évident, Socrate, que l'âme ressemble à ce qui est divin, et le corps à ce qui est mortel.

Vois donc, mon cher Cébès, si, de tout ce que nous venons de dire, [80b] il ne s'ensuit pas nécessairement que notre âme est très semblable à ce qui est divin, immortel, intelligible, simple, indissoluble, toujours le même, et toujours semblable à lui-même, et que notre corps ressemble parfaitement à ce qui est humain, mortel, sensible, composé, dissoluble, toujours changeant, et jamais semblable à lui-même. Y a-t-il quelque raison que nous puissions alléguer pour détruire ces conséquences, et pour faire voir qu'il n'en est pas ainsi ?

Non sans doute, Socrate.

Cela étant, ne convient-il pas au corps d'être bientôt dissous, et à l'âme de demeurer toujours indissoluble, ou à-peu-près ?

[80c] C'est une vérité constante.

Or, tu vois, reprit-il, qu'après que l'homme est mort, la partie visible de l'homme, le corps, ce qui est exposé à nos yeux, ce qu'on appelle le cadavre, à qui il convient de se dissoudre, de tomber par parties et de se dissiper, n'éprouve d'abord rien de tout cela, et se conserve assez longtemps ; et, si le mort était beau, il se conserve, dans toute sa beauté, même très long-temps ; car le corps, quand il est réduit et embaumé, comme on le fait en Égypte ^[28], il est incroyable combien de temps il se conserve presque entier ; [80d] et lors même qu'il se corrompt, certaines parties néanmoins, comme les os, les nerfs et toutes les autres semblables, sont presque immortelles : cela n'est-il pas vrai ?

Très vrai.

L'âme donc, qui est immatérielle, qui va dans un autre lieu semblable à elle, excellent, pur, immatériel, et que, pour cette raison, on appelle avec vérité l'autre monde ^[29] auprès d'un Dieu bon et sage, où bientôt, s'il plaît à Dieu, mon âme doit se rendre aussi ; l'âme, dis-je, étant telle et de telle nature, à peine sortie du corps, se dissiperait et périrait, ainsi que le disent la plupart [80e] des hommes ! Il s'en faut de beaucoup, ô Cébès, ô Simmias ! Voici plutôt ce qui arrive : si elle sort pure, sans entraîner rien du corps avec elle, comme celle qui, durant la vie, n'a eu avec lui aucune communication volontaire, mais l'a fui au contraire et s'est recueillie en elle-même, faisant de cette occupation son unique soin ; et ce soin est celui de bien philosopher, c'est-à-dire, au fond, de s'exercer ^[81a] à mourir aisément : dis, n'est-ce pas là s'exercer à la mort ?

Tout-à-fait.

L'âme donc, en cet état, se rend vers ce qui est semblable à elle, immatériel, divin, immortel et sage ; et là elle est heureuse, délivrée de l'erreur, de la folie, des craintes, des amours dérégés et de tous les autres maux des humains : et, comme on le dit des initiés, elle passe véritablement l'éternité avec les dieux. N'est-ce pas là ce que nous devons dire, ô Cébès ?

Assurément, répondit Cébès.

[81b] Mais si elle se retire du corps souillé et impure, comme celle qui a toujours été mêlée avec lui, qui l'a servi et aimé, qui s'est laissé charmer par lui et par les voluptés, au point de croire qu'il n'y a de réel que ce qui est corporel, ce qu'on peut toucher, boire, manger, ou ce qui sert aux plaisirs de l'amour ; et au contraire se faisant une habitude de haïr, d'avoir en horreur et de fuir ce qui est obscur et invisible aux yeux, ce qui est intellectuel, et ne se saisit que par la philosophie, [81c] penses-tu que l'âme en cet état puisse sortir du corps pure et dégagée ?

Non, sans doute, en aucune manière.

Au contraire, elle sort toute chargée des liens de l'enveloppe matérielle, que le commerce continuel et l'union trop étroite qu'elle a eus avec le corps, et le soin assidu qu'elle a pris de lui, lui ont rendue comme essentielle.

Très certainement.

Cette enveloppe, mon cher Cébès, est lourde, pesante, formée de terre et visible. L'âme, chargée de ce poids, y succombe, et entraînée de nouveau vers le monde visible par l'horreur de l'immatériel et de cet autre monde sans lumière, de l'enfer, comme on l'appelle, [81d] elle va errant, à ce qu'on dit, parmi les monumens et les tombeaux, autour desquels aussi l'on a vu parfois des fantômes ténébreux, comme doivent être les ombres d'âmes coupables qui ont quitté la vie avant d'être entièrement purifiées, et retiennent quelque chose de la région visible, et que pour cela l'œil des hommes peut encore voir.

Cela est très vraisemblable, Socrate.

Oui, sans doute, Cébès, et il est vraisemblable aussi que ce ne sont pas les âmes des bons, mais celles des méchants, qui sont forcées d'errer dans ces lieux, où elles portent la peine de leur première vie, qui a été méchante, et où elles continuent d'errer jusqu'à ce [81e] que l'appétit naturel de la masse corporelle qui les suit les ramène dans un corps, et alors elles rentrent vraisemblablement dans les mêmes mœurs qui ont fait l'occupation de leur première existence.

Comment dis-tu cela, Socrate ?

Par exemple, ceux qui se sont abandonnés à l'intempérance, aux excès de l'amour et de la bonne chère, et qui n'ont eu aucune retenue, entrent vraisemblablement dans des corps d'âmes [82a] et d'animaux semblables : ne le penses-tu pas ?

Assurément.

Et ceux qui n'ont aimé que l'injustice, la tyrannie et les rapines, vont animer des corps de loups, d'éperviers, de faucons. Des âmes de cette nature peuvent-elles aller ailleurs ?

Non, sans doute.

Et la destinée des autres est relative à la vie qu'ils ont menée ?

Évidemment.

Comment en serait-il autrement ? Les plus heureux d'entre eux et les mieux partagés sont donc ceux qui ont exercé cette vertu [82b] sociale qu'on nomme la modération et la justice, qu'on acquiert par habitude et par exercice, sans philosophie et sans réflexion.

Comment ceux-ci seraient-ils les plus heureux ?

Parce qu'il est probable qu'ils rentreront dans une espèce analogue d'animaux paisibles et sociaux, comme des abeilles, des guêpes, des fourmis ; ou même qu'ils rentreront dans des corps humains, et qu'il en résultera des hommes de bien.

Cela est probable.

Mais pour arriver au rang des dieux, que celui qui n'a pas philosophé et qui n'est pas sorti tout-à-fait [82c] pur de cette vie, ne s'en flatte pas ; non, cela n'est donné qu'au philosophe. C'est pourquoi, Simmias et Cébès, le véritable philosophe s'abstient de toutes les passions du corps, leur résiste, et ne se laisse pas entraîner par elles ; et cela, bien qu'il ne craigne ni la perte de sa fortune et la pauvreté, comme les hommes vulgaires et ceux qui aiment l'argent, ni le déshonneur et la mauvaise réputation, comme ceux qui aiment la gloire et les dignités.

Il ne conviendrait pas de faire autrement, repartit Cébès.

[82d] Non, sans doute, continua Socrate : aussi ceux qui prennent quelque intérêt à leur âme, et qui ne vivent pas pour flatter le corps, ne tiennent pas

le même chemin que les autres qui ne savent où ils vont ; mais persuadés qu'il ne faut rien faire qui soit contraire à la philosophie, à l'affranchissement et à la purification qu'elle opère, ils s'abandonnent à sa conduite, et la suivent partout où elle veut les mener.

Comment, Socrate ?

La philosophie recevant l'âme liée véritablement [82e] et pour ainsi dire collée au corps et forcée de considérer les choses non par elle-même, mais par l'intermédiaire des organes comme à travers les murs d'un cachot et dans une obscurité absolue, reconnaissant que toute la force du cachot vient des passions qui font que le prisonnier aide lui-même à serrer [83a] sa chaîne ; la philosophie, dis-je, recevant l'âme en cet état, l'exhorte doucement et travaille à la délivrer : et pour cela elle lui montre que le témoignage des yeux du corps est plein d'illusions, comme celui des oreilles, comme celui des autres sens ; elle l'engage à se séparer d'eux, autant qu'il est en elle ; elle lui conseille de se recueillir et de se concentrer en elle-même, de ne croire [83b] qu'à elle-même, après avoir examiné au-dedans d'elle et avec l'essence même de sa pensée ce que chaque chose est en son essence, et de tenir pour faux tout ce qu'elle apprend par un autre qu'elle-même, tout ce qui varie selon la différence des intermédiaires : elle lui enseigne que ce qu'elle voit ainsi, c'est le sensible et le visible ; ce qu'elle voit par elle-même, c'est l'intelligible et l'immatériel. Le véritable philosophe sait que telle est la fonction de la philosophie. L'âme donc, persuadée qu'elle ne doit pas s'opposer à sa délivrance, s'abstient, autant qu'il lui est possible, des voluptés, des désirs, des tristesses, des craintes ; réfléchissant qu'après les grandes joies et les grandes craintes, les tristesses et les désirs immodérés, [83c] on n'éprouve pas seulement les maux ordinaires, comme d'être malade, ou de perdre sa fortune, mais le plus grand et le dernier de tous les maux, et même sans en avoir le sentiment.

Et quel est donc ce mal, Socrate ?

C'est que l'effet nécessaire de l'extrême jouissance et de l'extrême affliction est de persuader à l'âme que ce qui la réjouit ou l'afflige, est très réel et très véritable, quoiqu'il n'en soit rien. Or, ce qui nous réjouit ou nous afflige, ce sont principalement les choses visibles ; n'est-ce pas ?

Certainement.

[83d] N'est-ce pas surtout dans la jouissance et la souffrance que le corps subjugue et enchaîne l'âme ?

Comment cela ?

Chaque peine, chaque plaisir, a, pour ainsi dire, un clou avec lequel il attache l'âme au corps, la rend semblable, et lui fait croire que rien n'est vrai que ce que le corps lui dit. Or, si elle emprunte au corps ses croyances, et partage ses plaisirs, elle est, je pense, forcée de prendre aussi les mêmes mœurs et les mêmes habitudes, tellement qu'il lui est impossible d'arriver jamais pure à l'autre monde ; mais, sortant de cette vie toute pleine encore du corps qu'elle quitte, elle retombe bientôt dans [83e] un autre corps et y prend racine, comme une plante dans la terre où elle a été semée ; et ainsi elle est privée du commerce de la pureté et de la simplicité divine.

Il n'est que trop vrai, Socrate, dit Cébès.

Voilà pourquoi, mon cher Cébès, le véritable philosophe s'exerce à la force et à la tempérance, et nullement pour toutes les raisons que s' imagine le peuple. Est-ce que tu penserais comme lui ?

[84a] Non pas.

Et tu fais bien. Ces raisons grossières n'entreront pas dans l'âme du véritable philosophe ; elle ne pensera pas que la philosophie doit venir la délivrer, pour qu'après elle s'abandonne aux jouissances et aux souffrances et se laisse enchaîner de nouveau par elles, et que ce soit toujours à recommencer, comme la toile de Pénélope. Au contraire, en se rendant indépendante des passions, et suivant la raison pour guide, en ne se départant jamais de la contemplation de ce qui est vrai, divin, hors du domaine de l'opinion, [84b] en se nourrissant de ces contemplations sublimes, elle acquiert la conviction qu'elle doit vivre ainsi tant qu'elle est dans cette vie, et qu'après la mort elle ira se réunir à ce qui lui est semblable et conforme à sa nature et sera délivrée des maux de l'humanité. Avec un tel régime, ô Simmias, ô Cébès, et après l'avoir suivi fidèlement, il n'y a pas de raison pour craindre qu'à la sortie du corps, elle s'envole emportée par les vents, se dissipe et cesse d'être.

[84c] Après que Socrate eut ainsi parlé, il se fit un long silence. Socrate paraissait tout occupé de ce qu'il venait de dire ; nous l'étions aussi pour la

plupart, et Cébès et Simmias parlaient un peu ensemble. Enfin, Socrate les apercevant : De quoi parlez-vous ? leur dit-il ; ne vous paraît-il point manquer quelque chose à mes preuves ? Car il me semble qu'elles donnent lieu à beaucoup de doutes et d'objections, si on vient à les examiner en détail. Si vous parlez d'autre chose, je n'ai rien à dire ; mais si c'est sur cela que vous avez des doutes, ne faites pas difficulté de prendre la parole à votre tour, [84d] et d'exposer franchement votre opinion, si la mienne ne vous satisfait pas ; et associez-moi à votre recherche, si vous croyez en venir plus facilement à bout avec moi.

Je te dirai la vérité, Socrate, répondit Simmias. Il y a long-temps que chacun de nous deux a des doutes, et pousse l'autre pour qu'il te les propose, car nous désirerions bien t'entendre les résoudre ; mais nous ne voudrions pas être importuns, et nous craignons que cela ne te soit désagréable dans ta situation.

Eh ! mon cher Simmias, reprit Socrate en souriant doucement, à grand-peine persuaderais-je [84e] aux autres hommes que je ne prends point pour un malheur l'état où je me trouve, puisque je ne saurais vous le persuader à vous-mêmes, et que vous craignez que je ne sois plus difficile à vivre maintenant qu'auparavant. Vous me croyez donc, à ce qu'il paraît, bien inférieur aux cygnes, pour ce qui regarde le pressentiment et la divination. Les cygnes, quand ils sentent qu'ils vont mourir, chantent [85a] encore mieux ce jour-là qu'ils n'ont jamais fait, dans leur joie d'aller trouver le dieu qu'ils servent. Mais la crainte que les hommes ont eux-mêmes de la mort leur fait calomnier ces cygnes, en disant qu'ils pleurent leur mort, et qu'ils chantent de tristesse ; et ils ne font pas cette réflexion qu'il n'y a point d'oiseau qui chante quand il a faim ou froid, ou quand il souffre de quelque autre manière, non pas même le rossignol, l'hirondelle ou la huppe, dont on dit que le chant est une complainte. Mais je ne crois pas [85b] que ces oiseaux chantent de tristesse, ni les cygnes non plus ; je crois plutôt qu'étant consacrés à Apollon, ils sont devins, et que, prévoyant le bonheur dont on jouit au sortir de la vie, ils chantent et se réjouissent ce jour-là plus qu'ils n'ont jamais fait. Et moi, je pense que je sers Apollon aussi bien qu'eux, que je suis consacré au même dieu, que je n'ai pas moins reçu qu'eux de notre commun maître l'art de la divination, et que je ne suis pas plus fâché de sortir de cette vie ; c'est pourquoi, à cet égard, vous

n'avez qu'à parler tant qu'il vous plaira, et m'interroger aussi long-temps que les onze voudront le permettre.

Fort bien, Socrate, repartit Simmias, je te proposerai donc [85c] mes doutes, et Cébès te fera ensuite ses difficultés. Je crois, comme toi, qu'en pareille matière, il est impossible, ou du moins très difficile d'arriver à la vérité dans cette vie ; mais je crois aussi que de ne pas examiner de toutes les manières ce qu'on en dit, sans quitter prise avant d'avoir fait tous ses efforts, c'est l'action d'un lâche : car il faut de deux choses l'une, ou apprendre des autres ce qui en est, ou le trouver de soi-même, ou, si cela est impossible, il faut, parmi tous les raisonnements humains, choisir celui qui est le meilleur et admet le moins de difficultés, [85d] et s'y embarquant, comme sur une nacelle plus ou moins sûre, traverser ainsi la vie, à moins qu'on ne puisse trouver pour ce voyage un vaisseau plus solide, un raisonnement à toute épreuve. Je n'aurai donc point de honte de te faire des questions, puisque tu le permets, et je ne m'exposerai pas au reproche que je pourrais me faire un jour de ne t'avoir pas dit maintenant ce que je pense. Quand j'examine avec moi-même et avec Cébès ce qui a été dit, j'avoue que je ne trouve pas cela très satisfaisant.

[85e] Peut-être as-tu raison, mon ami, mais en quoi ne trouves-tu pas cela satisfaisant ?

En ce que, répondit Simmias, l'on pourrait dire la même chose aussi de l'harmonie d'une lyre, de la lyre elle-même et de ses cordes ; que l'harmonie d'une lyre bien d'accord est quelque chose d'invisible, d'incorporel, de très beau, [86a] de divin ; et que la lyre et les cordes sont des corps, de la matière, des choses composées, terrestres et de nature mortelle. Car enfin, après qu'on aurait cassé ou coupé par morceaux la lyre, ou qu'on aurait rompu les cordes, on pourrait soutenir avec ta manière de raisonner qu'il est de toute nécessité que cette harmonie existe encore, attendu qu'il est impossible que la lyre subsiste après les cordes rompues, ou que les cordes fragiles et mortelles subsistent après la lyre cassée ou démontée, et [86b] que l'harmonie, chose immortelle et divine, périclisse avant ce qui est mortel et terrestre ; on pourrait soutenir qu'il faut de toute nécessité que l'harmonie existe quelque part, et que la lyre et les cordes soient rompues et périclissent entièrement avant qu'elle reçoive la moindre atteinte. Et toi-

même, Socrate, tu te seras aperçu, je crois, que l'idée que nous nous faisons ordinairement de l'âme revient à-peu-près à celle-ci : que notre corps étant composé et tenu en équilibre par le chaud, le froid, le sec et l'humide, notre âme est le rapport de ces principes entre eux, et l'harmonie résulte de l'exactitude et de la justesse de leur combinaison. Or, s'il était vrai que notre âme ne fut qu'une harmonie, [86c] il est évident que quand notre corps est trop relâché ou trop tendu par la maladie ou par les autres maux, il faut nécessairement que notre âme, toute divine qu'elle est, périsse comme les autres harmonies, qui se trouvent dans les instruments de musique ou dans tout autre ouvrage d'art ; tandis que les restes de chaque corps durent longtemps, [86d] jusqu'à ce qu'ils soient brûlés ou réduits en putréfaction. Vois donc, Socrate, ce que nous pourrons répondre à ces raisons, si quelqu'un prétend que notre âme n'étant qu'un mélange des qualités du corps, périt la première dans ce qu'on appelle la mort.

Socrate alors, promenant ses regards sur nous, comme il avait coutume de faire, et souriant : Simmias a raison, dit-il. Si quelqu'un de vous a plus de facilité que moi à répondre à ses objections, que ne le fait-il ? Car il me paraît que Simmias ne nous a pas mal attaqués. Cependant il me semble qu'il vaut mieux, avant que de lui répondre, écouter ce que Cébès [86e] a aussi à objecter, afin que nous gagnions par là du temps, pour penser à ce qu'il faut dire, et qu'après les avoir entendus tous deux, nous passions de leur côté, si nous trouvons qu'ils ont raison ; sinon, ce sera le temps de nous défendre. Dis-nous donc, Cébès, quel scrupule t'empêche de te rendre à ce que j'ai établi ?

Je m'en vais le dire, répondit Cébès ; c'est qu'il me paraît que la question en est encore au même point où elle en était, et que les mêmes objections, que nous avons faites d'abord, [87a] subsistent. Que notre âme ait existé avant que d'entrer dans le corps, je n'ai rien à dire à cela ; tu l'as très bien démontré, et, s'il m'est permis de te le dire en face, d'une manière vraiment admirable ; mais qu'elle soit encore quelque part après que nous sommes morts, c'est de quoi je ne suis pas convaincu. Ce n'est pas que je sois ébranlé par l'objection de Simmias, qui prétend que l'âme n'est point quelque chose de plus fort ni de plus durable que le corps ; non, l'âme me paraît être infiniment supérieure à toutes les choses de cette nature. Qui t'arrête donc, me dira-t-on ? Puisque tu vois qu'après que l'homme est

mort, ce qu'il y a de plus faible en lui subsiste, ne te semble-t-il pas qu'il faut nécessairement [87b] que ce qui est plus durable ait le même avantage ? Vois, je te prie, si ce que j'oppose à cela te paraît avoir quelque force. J'ai besoin, je crois, de me servir aussi d'une comparaison, comme Simmias. Ce qu'on vient de dire est, à mon avis, comme si, en parlant d'un vieux tisserand qui serait mort, on disait : Cet homme n'a point péri, mais il existe peut-être bien quelque part ; et la preuve, c'est que le vêtement qu'il portait, et qu'il avait tissé lui-même, est encore entier et n'a point péri : et si quelqu'un [87c] refusait de se rendre à cette raison, on lui demanderait lequel est le plus durable, en général, de l'homme, ou du vêtement qu'il porte et qui sert à ses besoins ; il faudrait bien répondre que c'est l'homme qui est de beaucoup le plus durable ; et, sur cela, on croirait lui avoir démontré que l'homme existe encore, puisque ce qui était moins durable que lui n'a point péri : mais il n'en va pas ainsi, je crois. Simmias, fais bien attention à ce que je vais dire. Il n'y a personne qui ne sente que raisonner ainsi est une absurdité. En effet ce tisserand, après avoir usé beaucoup d'habits qu'il s'était fait lui-même, est mort [87d] après eux, mais, je pense, avant le dernier ; ce qui pourtant n'est pas une raison de croire qu'il est plus faible et moins durable que l'habit. Cette comparaison convient très bien à l'âme et au corps ; et en la leur appliquant on est, selon moi, fort bien reçu à dire que l'âme est un être dépositaire d'une longue durée, et que le corps est un être plus faible et moins durable ; c'est-à-dire que chaque âme use plusieurs corps, surtout si elle vit long-temps ; car si le corps est dans un état d'écoulement et de déperdition continuelle pendant que l'homme vit encore, [87e] et si l'âme renouvelle et refait sans cesse sa périssable enveloppe, il suit nécessairement que quand l'âme vient à mourir, elle en est à son dernier habit, qu'elle a usé tous les autres avant de mourir, tandis que, elle morte, le corps fait paraître aussitôt la faiblesse de sa nature, se corrompt et périt promptement. Mais n'ajoutons pas tant de foi à cette démonstration, que nous ayons une entière confiance [88a] qu'après la mort l'âme existe encore : car si l'on accordait à celui qui soutiendrait cette opinion plus encore que tu ne dis ; si on lui accordait que non-seulement l'âme existait dans le temps qui a précédé la naissance, mais que rien n'empêche que, même lorsque nous serons morts, l'âme prolonge son existence et renaisse plusieurs fois pour mourir de nouveau, [88b] étant assez

forte par sa nature pour résister à plusieurs naissances ; si, dis-je, on accordait tout cela, mais sans accorder qu'elle ne se fatigue point dans ce grand nombre de naissances, et qu'elle ne finit pas par périr tout-à-fait dans quelqu'une de ces morts ; et si l'on ajoutait que personne ne sait qu'elle sera précisément la mort où doit périr l'âme, qui que ce soit d'entre nous ne pouvait en avoir le sentiment ; alors nul homme ne pourrait raisonnablement ne pas craindre la mort, s'il n'a pas de preuve certaine que l'âme est quelque chose d'absolument immortel et impérissable : sans cela, il faut bien de toute nécessité que celui qui va mourir craigne pour son âme, et aie peur que sa séparation actuelle d'avec le corps soit l'épreuve dernière où elle doit périr sans retour.

[88c] Après que nous eûmes entendus leurs discours, nous éprouvâmes tous un sentiment désagréable, comme nous nous l'avouâmes ensuite ; car après avoir été pleinement convaincus par les raisonnements antérieurs, il nous semblait qu'on venait nous troubler de nouveau, et jeter dans nos esprits, non-seulement pour ce qui avait été dit, mais encore pour tout ce qu'on dirait à l'avenir, ce doute cruel, ou que nous fussions capables de porter un jugement sur ces matières, ou même que ces matières pussent produire autre chose que l'incertitude.

ÉCHÉCRATÈS.

Par les dieux, Phédon, je vous le pardonne bien ; car moi-même, en t'entendant, il m'arrive de me dire [88d] à moi-même : À quelles raisons croirons-nous donc désormais, puisque celles de Socrate, qui paraissaient si décisives, ne sont pas dignes de confiance ? En effet, l'objection de Simmias, que notre âme n'est qu'une harmonie, me frappe merveilleusement et m'a toujours frappé, et elle m'a fait ressouvenir que moi-même j'avais eu la même pensée autrefois. C'est donc à recommencer pour moi, et j'ai besoin de nouvelles preuves pour être convaincu que l'âme ne meurt pas avec le corps. Dis-nous donc, par Jupiter, de quelle manière Socrate continua son discours, [88e] et si lui aussi, ainsi que tu le dis de vous autres, parut éprouver quelque peine, ou s'il soutint son opinion avec douceur, et s'il la soutint d'une manière satisfaisante. Raconte-nous tout le plus exactement que tu pourras.

PHÉDON.

Je t'assure, Échécrate, que, bien que j'aie plusieurs fois admiré Socrate, je ne le fis jamais autant qu'en cette circonstance. [89a] Qu'il eût de quoi répondre, cela n'est peut-être pas étonnant le moins du monde ; mais ce que j'admire le plus, ce fut premièrement avec quel air de satisfaction, avec quelle bienveillance, avec quelles marques d'approbation il reçut les objections de ces jeunes gens ; ensuite avec quelle promptitude il s'aperçut de l'impression qu'elles avaient faite sur nous, enfin avec quelle habileté il guérit nos frayeurs ; et, nous rappelant comme des fuyards et des vaincus, nous fit tourner tête, et nous ramena à la discussion.

ÉCHÉCRATÈS.

Comment cela ?

PHÉDON.

Je vais te le dire. J'étais assis à sa droite, [89b] à côté du lit, sur un petit siège ; et lui, il était assis plus haut que moi. Me passant donc la main sur la tête, et prenant mes cheveux, qui tombaient sur mes épaules (c'était sa coutume de jouer avec mes cheveux en toute occasion) : Demain, dit-il, ô Phédon ! tu feras couper ces beaux cheveux [30] ; n'est-ce pas ?

Apparemment, Socrate, lui dis-je.

Non pas, si tu m'en crois.

Comment ?

Non pas demain, mais aujourd'hui, dit-il, nous nous ferons couper tous deux les cheveux, s'il est vrai que notre raisonnement soit mort, et que nous ne puissions le ressusciter ; [89c] et, si j'étais à ta place, et que l'on eût battu mon raisonnement, je ferais serment, comme les Argiens, de ne pas laisser croître mes cheveux jusqu'à ce que j'eusse vaincu, dans une seconde bataille, le raisonnement de Simmias et de Cébès.

Mais, lui dis-je, on dit qu'Hercule même ne peut suffire contre deux [31].

Eh bien ! dit-il, appelle-moi, comme ton Iolas.

Pendant qu'il est encore jour, je t'appelle aussi, lui répondis-je, non pas comme Hercule appelle son Iolas, mais comme Iolas appelle son Hercule.

Cela est égal, dit-il, mais prenons bien garde, avant toutes choses, qu'il ne nous arrive un malheur.

Lequel ?

[89d] C'est, continua-t-il, d'être des misologues ; comme il y a des misanthropes : on ne peut éprouver de plus grand malheur que celui de haïr la raison, et cette misologie a la même cause que la misanthropie. La misanthropie vient de ce qu'après s'être beaucoup trop fié, sans aucune connaissance, à quelqu'un, et l'avoir cru tout-à-fait sincère, honnête et digne de confiance, on le trouve, peu de temps après, méchant et infidèle, et tout autre encore dans une autre occasion ; et lorsque cela est arrivé à quelqu'un plusieurs fois, et surtout relativement à ceux qu'il aurait crus [89e] ses meilleurs et plus intimes amis, après plusieurs mécomptes il finit par prendre en haine tous les hommes, et ne plus croire qu'il y ait rien d'honnête dans aucun d'eux. Ne t'es-tu pas aperçu que la misanthropie se forme ainsi ?

Oui, lui dis-je.

N'est-ce donc pas une honte ? continua-t-il ; n'est-il pas évident que cet homme-là entreprend de traiter avec les hommes, sans avoir aucune connaissance des choses humaines ? car s'il en avait eu un peu connaissance, il eût pensé, comme [90a] cela est en réalité, que les bons et les méchants sont les uns et les autres en bien petite minorité, et ceux qui tiennent le milieu, en un très grand nombre.

Comment dis-tu ?

Il en est, répondit-il, des bons et des méchants comme des hommes forts grands ou fort petits. Crois-tu qu'il y ait quelque chose de plus rare que de trouver un homme fort grand ou fort petit ? et ainsi des chiens et de toutes les autres choses, comme de ce qui est vite et de ce qui est lent, de ce qui est beau et de ce qui est laid, de ce qui est blanc et de ce qui est noir. Ne t'aperçois-tu pas que dans toutes ces choses les termes extrêmes sont rares et en petit nombre, et que les choses moyennes sont très ordinaires et en grand nombre ?

Il est vrai.

[90b] Ne crois-tu pas que, si l'on proposait un combat de méchanceté, là aussi il y en aurait très peu qui pussent obtenir le prix ?

Cela est très vraisemblable.

Assurément, reprit-il ; mais ce n'est pas en cela que les raisonnements ressemblent aux hommes ; je me suis laissé entraîner à ta suite un peu hors du sujet ; ils leur ressemblent en ce que, quand on admet un raisonnement comme vrai, sans connaître l'art de raisonner, souvent il arrive que ce même raisonnement paraît faux, tantôt l'étant, tantôt ne l'étant pas, et successivement tout différent de lui-même ; [90c] et quand on s'est accoutumé à beaucoup disputer pour et contre, tu sais qu'on finit par croire qu'on est devenu très sage, et qu'on a découvert par des lumières particulières que, ni dans les choses, ni dans les raisonnements, il n'y a rien de vrai ni de stable, mais que tout est dans un flux et un reflux continu, comme l'Europe^[32], et que rien ne demeure un moment dans le même état.

J'en conviens.

Ne serait-ce donc pas une chose déplorable, Phédon, que, quand il y a un raisonnement vrai, solide et intelligible, [90d] pour avoir prêté l'oreille à des raisonnements qui tantôt paraissent vrais et tantôt ne le paraissent pas, au lieu de s'accuser soi-même et sa propre incapacité, on finit par dépit à transporter la faute avec complaisance de soi-même à la raison ; et qu'on passât le reste de sa vie à haïr et à calomnier la raison, étranger à la réalité et à la science ?

Par Jupiter, m'écriai-je, très déplorable assurément !

Prenons donc garde avant tout, reprit-il, que ce malheur ne nous arrive, et ne [90e] nous laissons pas préoccupé par cette pensée que peut-être il n'y a rien de saint dans le raisonnement : persuadons-nous plutôt que c'est nous qui sommes malades, et qu'il nous faut faire courageusement tous nos efforts pour nous guérir, toi et les autres bien plus que moi, par la raison qu'il vous reste beaucoup de temps à vivre ; [91a] et moi, parce que je vais mourir ; et je crains bien de ne pas montrer dans cet entretien des dispositions philosophiques, mais des dispositions contentieuses, comme ces faux savants qui ne se soucient guère de la vérité de ce dont ils parlent,

mais n'ont pour but que de faire adopter leurs opinions personnelles. Il me paraît qu'en ce moment, il n'y a entre eux et moi qu'une seule différence, c'est que ce ne sera pas aux assistants que je m'efforcerai de persuader mon opinion (au moins n'est-ce pas là mon but principal), mais bien plutôt de m'en convaincre fortement [91b] moi-même, car je fais ce raisonnement, et vois combien il est intéressé : si ce que je dis se trouve vrai, il est bon de le croire ; et si après la mort il n'y a rien, j'en tirerai toujours cet avantage, de ne pas fatiguer les autres de mes lamentations, pendant ce temps qui me reste à vivre. D'ailleurs cette ignorance ne durera pas long-temps, car ce serait un mal ; mais elle finira bientôt. Ainsi préparé, ô Simmias et Cébès ! je vais commencer mes preuves. Mais vous, si vous m'en croyez, [91c] faisant peu d'attention à Socrate, mais beaucoup plus à la vérité, si vous trouvez que ce que je dis soit vrai, convenez-en ; sinon, opposez-vous de toute votre force, prenant bien garde que je ne me trompe moi-même et vous en même temps, par trop de bonne volonté, et que je ne vous quitte comme l'abeille, qui laisse son aiguillon dans la plaie. Commençons donc ; mais premièrement, rappelez-moi vos arguments, si vous vous apercevez que je les aie oubliés. Simmias, je crois, craint que l'âme, quoique plus divine et [91d] plus belle que le corps, ne périsse avant lui, comme l'harmonie avant la lyre : et Cébès a accordé, si je ne me trompe, que l'âme est bien plus durable que le corps, mais qu'on ne peut nullement savoir si, après qu'elle a usé plusieurs corps, elle ne périt pas en quittant le dernier, et si ce n'est pas là une véritable mort qui anéantit l'âme ; car, pour le corps, il ne cesse pas un seul moment de périr. N'est-ce pas là, ô Simmias et Cébès ! ce qu'il faut que nous examinions ?

[91e] Ils en tombèrent d'accord tous les deux.

Rejetez-vous donc tous les raisonnements précédents, continua-t-il, ou en admettez-vous une partie ?

Ils dirent qu'ils en admettaient une partie.

Mais, ajouta-t-il, que pensez-vous de ce que nous avons dit, qu'apprendre n'est que se ressouvenir ? et que par conséquent c'est une nécessité que notre [92a] âme ait existé quelque part avant d'avoir été renfermée dans le corps.

Pour moi, dit Cébès, c'est une chose étonnante : combien j'en ai été d'abord convaincu, et maintenant j'y persiste plus que dans tout autre principe.

Je suis de même, dit Simmias ; et je serais bien étonné si je changeais jamais de sentiment.

Il faut pourtant bien, mon cher hôte thébain, que tu en changes, reprit Socrate, si tu persistes dans cette opinion, que l'harmonie est une chose composée, et que l'âme est une espèce d'harmonie qui résulte de l'accord des qualités corporelles ; car tu ne t'en croirais pas toi-même, si tu disais que l'harmonie existe avant les choses dont elle se compose nécessairement. Cela te satisferait-il ?

Non, sans doute, Socrate, répondit-il.

T'aperçois-tu, reprit Socrate, que c'est là pourtant ce que tu dis, quand, après avoir avoué que l'âme existe avant que d'entrer dans la forme et le corps de l'homme, tu prétends qu'elle est composée de choses qui n'existent pas encore ? Car l'harmonie ne ressemble pas à l'âme, à laquelle tu la compares ; mais, d'abord, sont la lyre et les cordes, et les sons encore discordants ; l'harmonie ne vient qu'après tout le reste, et périt la première. Comment ces deux propositions s'accordent-elles ensemble ?

Elles ne s'accordent guère, dit Simmias.

Cependant, reprit Socrate, si un discours doit jamais être d'accord, c'est celui où il est question de l'harmonie.

Tu as raison, dit Simmias.

Celui-ci n'est pourtant pas d'accord, dit Socrate ; mais vois un peu laquelle tu préfères de ces deux propositions : ou que la science est une réminiscence, ou que l'âme est une harmonie.

Je préfère de beaucoup la première, Socrate ; car j'ai reçu la seconde sans démonstration, sur la vraisemblance et l'apparence, sources ordinaires des opinions de la plupart des hommes : mais pour moi, je suis convaincu que tout raisonnement qui ne s'appuie que sur la vraisemblance est rempli de vanité, et que, pour peu qu'on y prenne garde, il précipite en de graves erreurs, soit en géométrie, soit dans tout le reste. La doctrine de la réminiscence et de la science est fondée sur un principe solide, le principe

que nous avons avancé plus haut, que notre âme existe nécessairement avant que d'entrer dans le corps, puisqu'elle a en elle, comme sa propriété, cet ordre de notions fondamentales qui constituent l'existence et en portent le nom. Pleinement convaincu de l'exactitude de ce principe, il faut, à ce qu'il paraît, que je n'écoute ni moi-même, ni aucun autre qui dira que l'âme est une harmonie.

Et de ceci que penses-tu, Simmias ? Te paraît-il qu'il convienne à l'harmonie, ou à quelque autre composition, de différer des choses mêmes dont elle est composée ?

Nullement.

Ni de rien faire, ni de rien souffrir que ce que souffrent ou font les choses qui la composent ?

Simmias en tomba d'accord.

Il ne convient donc pas à l'harmonie de précéder les choses qui la composent, mais de les suivre ?

Il en convint.

Il s'en faut donc bien que l'harmonie ait des mouvemens, des sons, quoi que ce soit enfin, de contraire aux choses dont elle se compose ?

Il s'en faut de beaucoup, répondit-il.

Mais quoi ! toute harmonie ne réside-t-elle pas dans l'accord ?

Je n'entends pas bien, dit Simmias.

Je demande si, quand il y a plus ou moins d'accord dans les élémens de l'harmonie, il n'y a pas plus ou moins d'harmonie.

Assurément.

Et peut-on dire de l'âme, qu'une âme soit le moins du monde plus ou moins âme qu'une autre âme ?

Non, certes ; nullement.

Voyons donc, par Jupiter : dit-on que telle âme a de l'intelligence et de la vertu, qu'elle est bonne, et qu'une autre a de la folie et des vices, qu'elle est méchante ? Et est-ce avec raison qu'on dit cela ?

Avec raison.

Mais ceux qui tiennent que l'âme est une harmonie, que diront-ils que sont dans l'âme le vice et la vertu ? Diront-ils que c'est là encore de l'harmonie et de la désharmonie ? Que l'âme vertueuse étant harmonie par elle-même, porte en elle une seconde harmonie ? et que l'autre, étant toute désharmonie ne produit point d'harmonie ?

Je ne le dis pas, répondit Simmias ; mais il y a toute apparence que les partisans de cette opinion diraient quelque chose de semblable.

Mais nous sommes convenus, dit Socrate, qu'une âme n'est pas plus ou moins âme qu'une autre ; ce qui revient à ceci qu'une harmonie n'est ni plus ni moins harmonie qu'une autre : n'est-ce pas ?

Je l'avoue.

Et que n'étant ni plus ni moins harmonie, elle n'est ni plus ni moins d'accord dans toutes ses parties : est-ce cela ?

Oui, sans doute.

Et l'harmonie, qui n'est ni plus ni moins d'accord dans toutes ses parties, peut-elle avoir plus ou moins de l'harmonie, ou en a-t-elle également ?

Également.

Ainsi donc, puisque une âme n'est ni plus ni moins âme qu'une autre, elle n'est ni plus ni moins d'accord qu'une autre ?

Ni plus ni moins.

Cela étant, elle ne peut être plus harmonique ni plus désharmonique qu'une autre âme ?

Non, sans doute.

Cela étant encore, est-ce qu'une âme peut être plus vicieuse ou plus vertueuse qu'une autre âme, si le vice est désharmonie, et la vertu harmonie ?

Non.

Bien plus, Simmias, si l'on veut être conséquent, il faut dire que nulle âme ne peut être vicieuse, s'il est vrai qu'elle soit une harmonie ; car, certes, l'harmonie, si elle est essentiellement harmonie, ne peut tenir de la désharmonie.

Non, certes !

Ni l'âme non plus, si elle est essentiellement âme, ne peut tenir du vice.

Comment le pourrait-elle, d'après ce qui a été dit ?

En suivant ce raisonnement, les âmes de tous les animaux seront également bonnes, si par leur nature elles sont toutes également âmes ?

À ce qu'il semble, Socrate.

Et te semble-t-il aussi que cela soit incontestable, et qu'on eût été conduit là, si l'hypothèse que l'âme est une harmonie, était vraie ?

Non, sans doute.

Mais, je te le demande, dit-il, de toutes les choses qui sont dans l'homme, trouves-tu qu'il y en ait une autre qui commande, que l'âme seule, surtout quand elle est sage ?

Non.

Est-ce en cédant aux passions du corps, ou en leur résistant ? Par exemple, quand le corps a chaud, ou quand il a soif, l'âme ne l'empêche-t-elle pas de boire ? Ou quand il a faim, ne l'empêche-t-elle pas de manger, et de même dans mille autres cas, où nous voyons que l'âme s'oppose aux passions du corps ? N'est-il pas ainsi ?

Sans contredit.

Mais ne sommes-nous pas convenus plus haut que l'âme, étant une harmonie, ne peut avoir d'autre ton que celui qui lui est donné par la tension ou le relâchement, la vibration ou toute autre modification des élémens dont elle est composée ? Ne sommes-nous pas convenus qu'elle obéit à ses élémens, et ne peut leur commander ?

Nous en sommes convenus, sans doute. Le moyen de s'en empêcher ?

Cependant ne voyons-nous pas que l'âme fait tout le contraire ? qu'elle gouverne tous les élémens dont on prétend qu'elle est composée ; leur résiste pendant presque toute la vie et les dompte de toutes les manières, réprimant les uns durement et avec douleur, comme dans la gymnastique et la médecine ; réprimant les autres plus doucement, gourmandant ceux-ci, avertissant ceux-là ; parlant au désir, à la colère, à la crainte, comme à des choses d'une nature étrangère : ce qu'Homère nous a représenté dans l'Odyssée, où Ulysse,

Se frappant la poitrine, gourmande ainsi son cœur :
Souffre ceci, mon cœur ; tu as souffert des choses plus dures [\[33\]](#).

Crois-tu qu'Homère eût dit cela, s'il eût conçu l'âme comme une harmonie, et comme devant être gouvernée par les passions du corps. Ne pensait-il pas plutôt, qu'elle doit les gouverner et les maîtriser, et qu'elle est quelque chose de bien plus divin qu'une harmonie ?

Oui, par Jupiter, répondit-il, je le crois.

Il ne nous sied donc bien en aucune manière de dire que l'âme est une espèce d'harmonie ; car, à ce qu'il paraît nous ne serions d'accord ni avec Homère, ce poète divin, ni avec nous-mêmes ?

Il en convint.

Très bien, reprit Socrate. Il me semble que nous avons assez, bien apaisé cette harmonie thébaine ; mais ce Cadmus [\[34\]](#), Cébès, comment l'apaiserons-nous, et avec quel discours ?

Je suis sûr que tu le trouveras, répondit Cébès : pour celui que tu viens de faire contre l'harmonie, il est étonnant à quel point il a surpassé mon attente ; car, pendant que Simmias te proposais ses doutes, je ne concevais pas qu'on pût lui répondre, et j'ai été tout-à-fait surpris, quand d'abord j'ai vu qu'il ne soutenait pas seulement ta première attaque. Je ne serais donc nullement surpris que Cadmus ait le même sort.

Mon cher Cébès, reprit Socrate, ne me vante pas trop, de peur que l'envie ne détruise d'avance ce que j'ai à dire ; mais c'est ce qui est entre les mains de Dieu. Pour nous, *en nous joignant de près*, comme dit Homère [\[35\]](#), essayons si ton objection résiste à l'épreuve. Ce que tu cherches se réduit à ce point : Tu veux qu'on démontre que l'âme est impérissable et immortelle, afin qu'un philosophe qui va mourir, et meurt avec courage, dans l'espérance d'être infiniment plus heureux dans l'autre monde, que s'il fût mort après avoir autrement vécu, ne soit pas la dupe d'une confiance insensée ; car montrer que l'âme a quelque chose de fort et de divin, qu'elle était avant que nous fussions nés, tout cela, selon toi, ne prouve pas qu'elle soit immortelle, mais seulement qu'elle est susceptible d'une longue durée, qu'elle a existé quelque part (qui sait combien de temps avant nous) ? qu'elle a pu savoir et faire beaucoup de choses, sans pour cela être encore immortelle ; et qu'il se peut très bien que son entrée dans un corps humain

soit précisément pour elle le commencement de sa perte, une sorte de maladie qui se prolonge quelque temps dans les misères et les langueurs de cette vie, et finit par ce qu'on appelle la mort. Et peu importe, dis-tu, que l'âme vienne une ou plusieurs fois habiter le corps ; selon toi, cela ne peut changer rien à nos justes sujets de crainte : car, à moins qu'un homme ne soit fou, il a toujours de quoi craindre, tant qu'il ne sait pas, et ne peut donner aucune preuve certaine que l'âme est immortelle. Voilà, ce me semble, à-peu-près tout ce que tu dis, Cébès, et je le répète exprès fort souvent, afin que rien ne nous échappe, et que tu puisses encore y ajouter ou y retrancher, si tu le veux.

Pour l'heure, répondit Cébès, je n'ai rien à ajouter ni à retrancher ; et c'est bien là ce que je veux dire.

Socrate alors garda quelque temps le silence, comme pour se recueillir en lui-même. En vérité, Cébès, dit-il, tu ne demandes pas là une petite chose ; car ; pour l'expliquer, il faut traiter toute la question de la naissance et de la mort. Si tu le veux donc, je te raconterai ce qui m'est arrivé à moi-même sur cette matière ; et, si ce que je te dirai te semble pouvoir servir en quelque chose à la conviction que tu cherches, tu pourras en faire usage.

Je le veux de tout mon cœur, dit Simmias.

Écoute-moi donc. Pendant ma jeunesse, il est incroyable quel désir j'avais de connaître cette science, qu'on appelle la physique. Je trouvais quelque chose de sublime à savoir les causes de chaque chose, ce qui la fait naître, ce qui la fait mourir, ce qui la fait être ; et je me suis souvent tourmenté de mille manières, cherchant en moi-même si c'est du froid et du chaud, dans l'état de corruption, comme quelques-uns le prétendent^[36], que se forment les êtres animés ; si c'est le sang qui nous fait penser^[37], ou l'air^[38], ou le feu^[39] ; ou si ce n'est aucune de ces choses ; mais seulement le cerveau^[40] qui produit en nous toutes nos sensations, celles de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, qui engendre, à leur tour, la mémoire et l'imagination, lesquelles, reposées, engendrent enfin la science. Je réfléchissais aussi à la corruption de toutes ces choses, aux changemens qui surviennent dans les cieux et sur la terre ; et à la fin, je me trouvai plus malhabile à toutes ces recherches qu'on le puisse être. Je vais t'en donner une preuve bien sensible : c'est que cette belle étude m'a rendu si aveugle dans les choses

mêmes que je savais auparavant avec le plus d'évidence, comme cela me paraissait du moins à moi et aux autres, que j'ai désappris tout ce que je croyais savoir sur plusieurs points, comme sur celui-ci, par exemple : d'où vient que l'homme croît. Je pensais qu'il était clair à tout le monde que l'homme ne croît que parce qu'il boit et qu'il mange ; car, par la nourriture, les chairs étant ajoutées aux chairs, les os aux os, et ainsi dans une égale proportion toutes les autres parties à leurs parties similaires, il arrive que ce qui n'était d'abord qu'un petit volume, s'augmente, et que, de cette manière, un homme, de petit qu'il était, devient grand ; voilà ce que je pensais alors. Cela ne te paraît-il pas assez raisonnable ?

Assurément, dit Cébès.

Écoute la suite. Quand un homme debout, auprès d'un autre homme petit, me paraissait grand, je croyais suffisant de savoir qu'il avait la tête de plus que l'autre ; et ainsi d'un cheval auprès d'un autre cheval ; ou bien, ce qui est plus clair encore, dix me paraissaient plus que huit, parce qu'ils renferment deux de plus ; enfin, deux coudées me semblaient plus grandes qu'une coudée, parce qu'elles la surpassaient de moitié.

Et qu'en penses-tu maintenant ? dit Cébès.

Par Jupiter, reprit Socrate, je suis si éloigné de me faire seulement la moindre idée des causes d'aucune de ces choses, que je ne crois pas même savoir, quand on ajoute un à un, si c'est cet un auquel on en ajoute un autre qui devient deux, ou si c'est celui qui est ajouté et celui auquel il est ajouté qui ensemble deviennent deux, à cause de cette addition de l'un à l'autre ; car ce qui me surprend, c'est que, pendant qu'ils étaient séparés, chacun d'eux était un, et n'était pas deux, et qu'après qu'ils sont rapprochés, ils deviennent deux, parce qu'on les met l'un près de l'autre. De même quand on partage une chose, je ne puis pas comprendre davantage comment alors ce partage est la cause que cette chose devient deux ; car voilà une cause toute contraire à celle qui fait qu'un et un font deux : là, c'est parce qu'on les rapproche et qu'on les ajoute l'un à l'autre ; et ici, c'est parce qu'on les divise et qu'on les sépare l'un de l'autre. Bien plus, je ne me flatte pas même de savoir pourquoi un est un ; ni, en un mot, comment une chose quelconque naît, périt ou existe, du moins d'après les raisons physiques ; et j'ai pris le parti d'y substituer de moi-même d'autres raisons, celles-là ne pouvant absolument me satisfaire. Enfin, ayant entendu quelqu'un lire dans

une livre, qu'il disait être d'Anaxagore, que l'intelligence est la règle et le principe de toutes choses, j'en fus ravi d'abord ; il me parut assez beau que l'intelligence fût le principe de tout. S'il en est ainsi, disais-je en moi-même, l'intelligence ordonnatrice a tout disposé pour le mieux. Si donc quelqu'un veut trouver la cause de chaque chose, comment elle naît, périt ou existe, il n'a qu'à chercher la meilleure manière dont elle peut être ; et, en conséquence de ce principe, je concluais que l'homme ne doit chercher à connaître, dans ce qui se rapporte à lui comme dans tout le reste, que ce qui est le meilleur et le plus parfait, avec quoi il connaîtra nécessairement aussi ce qui est le plus mauvais ; car il n'y a qu'une science pour l'un et pour l'autre. Je me réjouissais de cette pensée, croyant avoir trouvé dans Anaxagore un maître qui m'expliquerait, selon mes désirs, la cause de toutes choses, et qui, après m'avoir dit d'abord si la terre est plate ou ronde, m'apprendrait la nécessité et la cause de la forme qu'elle peut avoir, s'appuyant sur le principe du mieux, et prouvant que c'est pour le mieux qu'elle doit avoir telle ou telle forme : de même, s'il prétendait que la terre occupe le centre, il m'expliquerait comment c'est aussi pour le mieux qu'elle doit y être ; et, après avoir reçu de lui tous les éclaircissemens, je me promettais de ne plus jamais chercher aucune autre cause. Je me proposais aussi de l'interroger sur le soleil, sur la lune et sur les autres planètes, pour connaître les raisons de leur mouvemens, de leurs révolutions et de tout ce qui leur arrive, et comment c'est pour le mieux que chacun de ces astres remplit la tâche qu'il a à remplir ; car je ne croyais pas qu'après avoir avancé que c'est l'intelligence qui les a ordonnés, il pût alléguer une autre cause de leur ordre réel que sa bonté et sa perfection. Et je me flattais qu'après m'avoir assigné cette cause et en général et en particulier, il me ferait connaître en quoi consiste le bien de chaque chose en particulier, et le bien commun à toutes. Je n'aurais pas donné pour beaucoup mes espérances. Je me mis donc à l'ouvrage avec empressement : je lus ses livres le plus tôt que je pus, impatient de posséder la science du bien et du mal ; mais combien me trouvai-je bientôt déchu de ces espérances, lorsque, avançant dans cette lecture, je vis un homme qui ne fait aucun usage de l'intelligence, et qui, au lieu de s'en servir pour expliquer l'ordonnance des choses, met à sa place l'air, l'éther, l'eau et d'autres choses aussi absurdes ! Il me parut agir comme un homme qui d'abord dirait : Tout ce que Socrate fait, il le fait avec intelligence ; et qui ensuite, voulant rendre raison de

chaque chose que je fais, dirait qu'aujourd'hui, par exemple, Je suis ici, assis sur mon lit, parce que mon corps est composé d'os et de nerfs ; que les os, étant durs et solides, sont séparés par des jointures, et que les muscles lient les os avec les chairs et la peau qui les renferme et les embrasse les uns et les autres ; que, les os étant libres dans leurs emboîtures, les muscles, qui peuvent s'étendre et se retirer, font que je puis plier les jambes comme vous voyez ; et que c'est la cause pour laquelle je suis ici, assis de cette manière : ou bien encore, c'est comme si, pour expliquer la cause de notre entretien, il la cherchait dans le son de la voix, dans l'air, dans l'ouïe et dans mille autres choses semblables, sans songer à parler de la véritable cause ; savoir, que les Athéniens ayant jugé qu'il était mieux de me condamner, j'ai trouvé aussi qu'il était mieux d'être assis sur ce lit et d'attendre tranquillement la peine qu'ils m'ont imposée ; car je vous jure^[41] que depuis long-temps déjà ces muscles et ces os seraient à Mégare ou en Béotie, si j'avais cru que cela fût mieux, et si je n'avais pensé qu'il était plus juste et plus beau de rester ici pour subir la peine à laquelle la patrie m'a condamné, que de m'échapper et de m'enfuir comme un esclave. Mais il est par trop ridicule de donner de ces raisons-là. Que l'on dise que si je n'avais ni os ni muscles, et autres choses semblables, je ne pourrais faire ce que je jugerais à propos, à la bonne heure ; mais dire que ces os et ces muscles sont la cause de ce que je fais, et non pas la détermination de ma volonté et le choix de ce qui est meilleur, et dire qu'en cela je me sers de l'intelligence, voilà qui est de la dernière absurdité ; car c'est ne pouvoir pas faire cette différence, qu'autre chose est la cause, et autre chose ce sans quoi la cause ne serait jamais cause ; et c'est pourtant cette condition extérieure du développement de la cause que la plupart des hommes, qui marchent à tâtons comme dans les ténèbres, prennent pour la cause elle-même, et appellent de ce nom, qui lui convient si peu. Voilà pourquoi l'un environne la terre d'un tourbillon^[42] produit par le ciel, et la suppose fixe au centre ; l'autre la conçoit comme une large huche, à laquelle il donne l'air pour base^[43] : mais quelle puissance a ainsi disposé toutes ces choses le mieux possible ? c'est à quoi ils ne songent point ; ils ne reconnaissent pas là la trace d'une force supérieure, et croient trouver un Atlas plus fort, plus immortel et plus capable de soutenir le monde ! et le principe essentiel du bien, qui seul lie et soutient tout, ils le rejettent ! Quant à moi, pour apprendre ce qu'il en est de

ce mystère, je me serais fait volontiers le disciple de tous les maîtres possibles ; mais ne pouvant y parvenir ni par moi-même ni par les autres, veux-tu, Cébès, que je te raconte dans quelle voie nouvelle je suis entré ?

Je brûle de l'apprendre, dit Cébès.

Après m'être lassé à chercher la raison de toutes choses, je crus que je devais bien prendre garde qu'il ne m'arrivât ce qui arrive à ceux qui regardent une éclipse de soleil ; il y en a qui perdent la vue, s'ils n'ont la précaution de regarder dans l'eau, ou dans quelque autre milieu, l'image de cet astre. Je craignis aussi de perdre les yeux de l'âme, si je regardais les objets avec les yeux du corps, et si je me servais de mes sens pour les toucher et pour les connaître : je trouvais que je devais avoir recours à la raison, et regarder en elle la vérité des choses. Peut-être que l'image dont je me sers pour m'expliquer n'est pas entièrement juste ; car moi-même je ne tombe pas d'accord que celui qui regarde les choses dans la raison les regarde plutôt dans un milieu, que celui qui les voit dans leur apparence sensible : mais, quoi qu'il en soit, voilà le chemin que je pris, et depuis ce temps-là, supposant toujours le principe qui me semble le meilleur, tout ce qui me paraît s'accorder avec le principe, je le prends pour vrai, qu'il s'agisse des causes, ou de toute autre chose ; et ce qui ne lui est pas conforme, je le rejette comme faux. Mais je vais m'expliquer plus clairement, car je pense que tu ne m'entends pas encore.

Non, par Jupiter, Socrate, dit Cébès, je ne t'entends pas encore trop bien.

Cependant, reprit Socrate, je ne dis rien de nouveau ; je ne dis que ce que j'ai dit en mille occasions, et ce que je viens de répéter précédemment. Pour t'apprendre la méthode dont je me suis servi pour m'élever à la connaissance des causes, je reviens à ce que j'ai déjà tant rebattu, et je commence par établir qu'il y a quelque chose de bon, de beau, de grand, par soi-même. Si tu m'accordes ce principe, j'espère arriver à te conduire par là à la cause de l'immortalité de l'âme.

Ne t'arrête donc pas ? dit Cébès, et achève comme si je te l'avais accordé depuis long-temps.

Prends bien garde à ce qui va suivre, continua Socrate, et vois si tu peux en tomber d'accord avec moi. Il me semble que s'il y a quelque chose de beau en ce monde, outre le beau en soi, tout ce qui est beau ne peut l'être

que parce qu'il participe au beau absolu, et ainsi de tout le reste. M'accordes-tu cet ordre de causes ?

Oui, je l'accorde.

Alors, continua Socrate, je ne comprends, plus, et je ne saurais concevoir toutes ces autres causes si savantes que l'on nous donne. Mais si quelqu'un vient me dire ce qui fait qu'une chose est belle, ou la vivacité des couleurs ou ses formes et d'autres choses semblables, je laisse là toutes ces raisons, qui ne font que me troubler, et je m'assure moi-même sans façon et sans art et peut-être trop simplement, que rien ne la rend belle que la présence ou la communication de la beauté première, de quelque manière que cette communication se fasse ; car là-dessus je n'affirme rien, sinon que toutes les belles choses sont belles par la présence de la beauté. C'est à mon avis la réponse la plus sûre, pour moi comme pour tout autre, et tant que je m'en tiendrai là, j'espère bien certainement ne me jamais tromper, et pouvoir répondre en toute sûreté, moi et tout autre que moi, que c'est par le reflet de beauté primitive que les belles choses sont belles. Ne penses-tu pas comme moi ?

Je le pense.

Ainsi, c'est par la grandeur que les choses grandes sont grandes, et les petites sont petites par la petitesse.

Oui.

Tu ne serais donc pas de l'avis de celui qui prétendait qu'un homme est plus grand qu'un autre de toute la tête, et que cet autre est aussi plus petit d'autant ? mais tu soutiendrais que tout ce que tu veux dire, c'est que toutes les choses qui sont plus grandes que d'autres, ne sont plus grandes que par la grandeur, et que c'est elle seule, la grandeur en elle-même, qui en est la cause ; et de même, que les petites choses ne sont plus petites que par la petitesse, la petitesse étant la cause spéciale de ce qu'elles sont petites. Et tu soutiendrais cette opinion, j'imagine, dans la crainte d'une objection embarrassante ; car si tu disais qu'un homme est plus grand ou plus petit de toute la tête, on pourrait te répondre d'abord que le même objet ferait la grandeur du plus grand, et la petitesse du plus petit ; et ensuite que c'est à la hauteur de la tête, qui pourtant est petite en elle-même, que le plus grand

devrait sa grandeur ; et il serait en effet merveilleux qu'un homme fût grand par quelque chose de petit. N'aurais-tu pas cette crainte ?

Sans doute, dit Cébès en riant.

Ainsi, ne craindrais-tu pas de dire que si dix est plus que huit de deux, c'est à cause de deux, et non pas à cause de la quantité ; ou bien encore que si deux coudées sont plus qu'une coudée, c'est à cause de la coudée en sus, et non pas à cause de la grandeur ? car il y a même sujet de crainte.

Bien certainement.

Mais quoi ! ne ferais-tu pas difficulté de dire que si l'on ajoute un à un, c'est alors l'addition qui est la cause du multiple deux, ou que, si l'on partage un en deux, c'est la division ? ou plutôt n'affirmerais-tu pas hautement que tu ne connais d'autre cause de chaque phénomène que leur participation à l'essence propre à la classe à laquelle chacun d'eux appartient ; et qu'en conséquence tu n'imagines pas d'autre cause du multiple deux que sa participation à la duité, dont participe nécessairement tout ce qui devient deux, comme tout ce qui devient un, participe de l'unité ? N'abandonnerais-tu pas les additions, les divisions et toutes les autres subtilités de ce genre, laissant à de plus savants à asseoir sur de pareilles bases leurs raisonnements, tandis que pour toi, arrêté, comme on dit, par la peur de ton ombre et de ton ignorance, tu t'en tiendrais au solide principe que nous avons établi ? Que si l'on venait l'attaquer, ne laisserais-tu pas cette attaque sans réponse, jusqu'à ce que tu eusses examiné toutes les conséquences qui dérivent de ce principe, et reconnu toi-même si elles s'accordent ou ne s'accordent pas entre elles ? Et si tu étais obligé d'en rendre raison, ne le ferais-tu pas encore, en supposant un autre principe plus général et plus sûr, jusqu'à ce qu'enfin tu eusses trouvé quelque chose de satisfaisant, mais en évitant d'embrouiller tout, comme ces disputeurs, et de confondre le premier principe avec ceux qui en dérivent, pour arriver à la vérité des choses ? il est vrai que pour ces disputeurs c'est peut-être là ce dont ils ne s'occupent guère ; il leur suffit, en mêlant tout dans leur sagesse, de pouvoir se plaisir à eux-mêmes. Quant à toi, si tu es philosophe, tu agiras, je pense, comme je l'ai dit.

Parfaitement, dirent en même temps Simmias et Cébès.

ÉCHÉCRATÈS.

Eh ! par Jupiter, Phédon, ils avaient raison ; car il m'a semblé que Socrate s'exprimait avec une netteté merveilleuse pour ceux-là même qui auraient eu le moins d'intelligence.

PHÉDON.

Tous ceux qui étaient là furent de cet avis.

ÉCHÉCRATÈS.

Et c'est ce que nous pensons, nous qui n'y étions pas, sur le récit que tu nous en fais. Mais que dit-on après cela ?

PHÉDON.

Il me semble, si je m'en souviens bien, qu'après qu'on lui eut accordé que toute idée existe en soi, et que c'est de la participation que les choses ont avec elle qu'elles tirent leur dénomination, il continua ainsi : Si ce principe est vrai, quand tu dis que Simmias est plus grand que Socrate, et plus petit que Phédon, ne dis-tu pas que dans Simmias se trouvent en même temps la grandeur et la petitesse ?

Oui, dit Cébès.

Mais ne conviens-tu pas que si tu dis ; Simmias est plus grand que Socrate ; cette proposition telle qu'elle est littéralement, n'est pas exacte ? car il n'est pas dans la nature de Simmias d'être plus grand ; il ne l'est pas parce qu'il est Simmias, mais il l'est par la grandeur qu'il a accidentellement. Et encore il n'est pas plus grand que Socrate parce que Socrate est Socrate, mais parce que Socrate participe de la petitesse en comparaison de la grandeur de Simmias.

Cela est vrai.

De même Simmias n'est pas plus petit que Phédon parce que Phédon est Phédon, mais parce que Phédon est grand, si on le compare à Simmias qui est petit.

C'est cela.

Ainsi Simmias est appelé à-la-fois petit et grand, et il est entre les deux, surpassant la petitesse de l'un par la supériorité de sa grandeur, et reconnaissant à l'autre une grandeur qui surpasse sa petitesse. Et se mettant à rire en même temps : En vérité, dit-il, j'ai bien l'air de m'exprimer avec toute l'exactitude d'un greffier, mais enfin la chose est ainsi.

Cébès en convient.

Et j'appuie là-dessus parce que je voudrais te voir de mon opinion. Car il me semble que non-seulement la grandeur ne peut jamais être en même temps grande et petite, mais encore que la grandeur qui est en nous n'admet point la petitesse et ne peut être surpassée ; car de deux choses l'une, ou la grandeur s'enfuit et se retire à l'approche de son contraire qui est la petitesse, ou elle cesse d'exister quand l'autre survient ; mais jamais si elle demeure et reçoit la petitesse, elle ne pourra pour cela vouloir être autre chose que ce qu'elle était : ainsi, par exemple, après avoir admis la petitesse, je n'en suis pas moins le même que j'étais auparavant, avec cette seule différence que je suis le même, petit. La grandeur ne peut être petite en même temps qu'elle est grande, et de même la petitesse qui est en nous n'empiète jamais sur la grandeur ; en un mot, aucun des contraires pendant qu'il est ce qu'il est ne peut vouloir devenir ou être son contraire ; mais ou il se retire, ou il périt quand l'autre arrive.

Oui, dit Cébès, j'en suis convaincu. Mais quelqu'un de la compagnie, je ne me souviens pas bien qui c'était, s'adressant à Socrate : Eh ! par les dieux, lui dit-il, n'as-tu pas déjà admis le contraire de ce que tu dis ? car n'es-tu pas convenu que le plus grand naît du plus petit, et le plus petit du plus grand ; en un mot, que les contraires naissent toujours de leurs contraires ? et présentement, il me semble que je t'entends dire que cela ne peut jamais arriver.

Socrate s'était penché en avant pour entendre. Fort bien, dit-il, tu as raison de rappeler ce qui s'est dit ; mais tu ne vois pas la différence qu'il y a entre ce que nous avons dit alors, et ce que nous disons maintenant. Nous avons dit qu'une chose naît de son contraire ; et ici nous disons qu'un contraire ne devient jamais lui-même son contraire, ni en nous ni dans la nature. Alors, mon ami, nous parlions des choses positives qui ont leur contraire, et nous pouvions les nommer chacune par leur nom ; ici nous parlons des essences mêmes, qui par leur présence donnent leur nom aux

choses où elles se rencontrent : et c'est de ces dernières que nous prétendons qu'elles ne peuvent naître l'une et l'autre. En disant cela, il regardait Cébès ; et il lui demanda : Eh bien ! l'objection qu'on vient de faire ne t'a-t-elle pas troublée ?

Non, dit Cébès, je ne suis pas si faible, sans vouloir toutefois assurer que rien ne soit désormais capable de me troubler.

Nous sommes donc bien d'accord, continua Socrate, et sans aucune restriction, que jamais un contraire ne peut devenir son propre contraire à lui-même.

Cela est vrai, dit Cébès.

Vois encore si tu conviendras de ceci : Y a-t-il quelque chose que tu appelles le chaud, quelque chose que tu appelles le froid ?

Assurément.

La même chose que la neige et le feu ?

Non, par Jupiter.

Le chaud est donc quelque autre chose que le feu, et le froid quelque autre chose que la neige ?

Oui, certes.

Mais tu conviendras, je pense, que, d'après ce que nous disions tout-à-l'heure, la neige, quand elle a reçu le chaud, ne peut rester neige, comme elle était, et être chaude, mais il faut ou qu'elle se retire à l'approche du chaud, ou qu'elle périsse.

Il n'y a pas de doute.

Et le feu aussi, à l'approche du froid, doit se retirer ou périr ? car il est impossible qu'après avoir reçu le froid il soit encore feu, comme il était, et qu'il soit froid.

Fort bien, dit-il.

Telle est donc, reprit Socrate, la nature de quelques-unes de ces choses, que non-seulement la même idée garde toujours le même nom, mais que ce nom sert aussi pour d'autres choses, qui ne sont pas ce qu'elle est elle-même, mais qui en ont la forme, tant qu'elles existent. Des exemples

éclairciront ce que je dis : L'impair doit toujours avoir le même nom, n'est-ce pas ?

Oui, sans doute.

Or, je te demande, est-ce la seule chose qui ait ce nom ? ou y a-t-il quelque autre chose qui ne soit pas l'impair, et que cependant il faille désigner du même nom, parce qu'elle est d'une nature à n'être jamais sans l'impair ? comme, par exemple, le nombre trois et plusieurs autres : arrêtons-nous sur celui-là. Ne trouves-tu pas que le nombre trois doit être toujours appelé de son nom, et en même temps du nom d'impair, quoique l'impair ne soit pas la même chose que le nombre trois ? Cependant telle est la nature de ce nombre, de celui de cinq, et de toute la moitié des nombres, que quoique chacun d'eux ne soit pas ce qu'est l'impair, il est pourtant toujours impair. Il en est de même du nombre deux, de celui de quatre, et de l'autre moitié des nombres, dont chacun, sans être ce qu'est le pair, est pourtant toujours pair. N'en demeures-tu pas d'accord ?

Le moyen de s'en empêcher ?

Fais attention à ce que je veux démontrer : c'est qu'il paraît que non-seulement ces contraires qui s'excluent, mais encore toutes les autres choses qui, sans être contraires entre elles, ont pourtant aussi leurs contraires, ne semblent pas pouvoir recevoir l'essence contraire à celle qu'elles ont ; mais dès que cette essence contraire approche, elles périssent ou se retirent. Le nombre trois, par exemple, ne dirons-nous pas qu'il doit périr ou éprouver tout au monde plutôt que de devenir jamais nombre pair en restant trois ?

Assurément, dit Cébès.

Cependant, dit Socrate, le deux n'est pas contraire au trois.

Non, sans doute.

Ce n'est donc pas seulement les contraires qui s'excluent, mais il y a encore d'autres choses incompatibles.

Cela est sûr.

Veux-tu que nous déterminions, si nous le pouvons, quelles elles sont ?

Je le veux bien.

Ne serait-ce pas celles, ô Cébès, qui, quelle que soit la chose dans laquelle elles se trouvent, la forcent non-seulement à retenir l'idée qui lui

est essentielle, mais encore à repousser toute autre idée contraire à celle-là.

Comment dis-tu ?

Ce que nous disions tout-à-l'heure : tu comprends que tout ce où se trouvera l'idée de trois, non-seulement doit nécessairement demeurer trois, mais aussi demeurer impair.

Qui en doute ?

Eh bien, je dis que dans une chose telle que celle-là il ne peut jamais entrer d'idée contraire à celle qui la constitue.

Non, jamais.

Or, ce qui la constitue, n'est-ce pas l'impair ?

Oui.

Et l'idée contraire à l'idée de l'impair, n'est-ce pas celle du pair ?

Oui.

L'idée du pair ne se trouve donc jamais dans le trois ?

Non, sans doute.

Le trois est donc incapable du pair ?

Incapable.

Car le trois est impair.

Assurément.

Voilà donc ce que nous voulions déterminer, c'est-à-dire les choses qui, sans être contraires à une autre, excluent pourtant cette autre ; comme le trois, qui, bien qu'il ne soit pas contraire au nombre pair, ne l'admet pas davantage ; car il apporte toujours avec lui quelque chose qui est contraire au pair, comme le deux apporte toujours quelque chose de contraire à l'impair, comme le feu au froid, et plusieurs autres choses. Vois donc si tu n'accepterais pas cette proposition : non-seulement le contraire n'admet pas son contraire, mais tout ce qui apporte avec soi un contraire, en se communiquant à une autre chose, n'admet rien de contraire à ce qu'il apporte avec soi. Penses-y bien encore : car il n'est pas mal d'entendre cela plusieurs fois. Le cinq ne recevra jamais l'idée du pair ; comme le dix, qui est le double, ne recevra jamais l'idée de l'impair ; et ce double lui-même, bien que son contraire ce ne soit pas l'impair, ne recevra pourtant pas l'idée

de l'impair, non plus que ni les trois quarts, ni la moitié, ni le tiers, ni toutes les autres parties ne recevront jamais l'idée de l'entier, si du moins tu me suis et demeures d'accord avec moi.

Je te suis à merveille, et j'en demeure d'accord.

Maintenant je vais recommencer à te faire des questions ; et toi ne me fais pas des réponses qui soient identiques à mes demandes, mais des réponses différentes, ainsi que je vais t'en donner l'exemple. Outre la manière de répondre, dont nous avons parlé d'abord, et qui est sûre, ce que nous venons de dire m'en fait découvrir une autre, qui ne l'est pas moins. Si tu me demandais ce qui dans le corps fait qu'il est chaud, je ne te ferai pas cette réponse à-la-fois très sûre et très ignorante, que c'est la chaleur ; mais de tout ce que nous venons de dire, je tirerai une réponse plus savante, et je te dirai que c'est le feu ; et si tu me demandes ce qui fait que le corps est malade, je ne te répondrai pas que c'est la maladie, mais la fièvre ; et si tu me demandes ce qui fait le nombre impair, je ne te répondrai pas l'imparité, mais l'unité, et ainsi du reste. Vois si tu as entendu suffisamment ce que je veux ?

Je t'ai parfaitement entendu.

Réponds-moi donc continua-t-il. Qui fait que le corps est vivant ?

C'est l'âme.

Et en est-il toujours ainsi ?

Comment en serait-il autrement, dit Cébès.

L'âme apporte donc avec elle la vie partout où elle entre ?

Cela est certain.

Y a-t-il quelque chose de contraire à la vie, ou n'y a-t-il rien ?

Oui, il y a quelque chose.

Qu'est-ce ?

La mort.

L'âme n'admettra donc jamais ce qui est contraire à ce qu'elle apporte toujours avec elle ; cela suit nécessairement de nos principes.

J'en conviens, dit Cébès.

Mais comment appelons-nous ce qui ne reçoit jamais l'idée du pair ?

L'impair.

Comment appelons-nous ce qui n'admet pas la justice, et ce qui n'admet pas l'ordre ?

L'injustice et le désordre.

Soit. Et ce qui ne reçoit jamais la mort, comment l'appelons-nous ?

Immortel.

L'âme ne reçoit point la mort ?

Non.

L'âme est donc immortelle ?

Immortelle.

Disons-nous que cela est démontré, ou trouvons-nous qu'il manque quelque chose à la démonstration ?

Cela est très suffisamment démontré, Socrate.

Quoi donc, dit-il, ô Cébès ! si c'était une nécessité que l'impair fût périssable, le trois ne le serait-il pas aussi ?

Qui en doute ?

Si ce qui est sans chaleur était aussi nécessairement impérissable, toutes les fois que quelqu'un approcherait le feu de la neige, la neige ne subsisterait-elle pas saine et sauve ? car elle ne périrait point, et l'on aurait beau l'exposer au feu, elle ne recevrait jamais de chaleur.

Très vrai.

Tout de même, si ce qui n'est point susceptible de froid était nécessairement exempt de périr, lorsque quelque chose de froid approcherait du feu il ne s'éteindrait pas, il ne périrait pas, mais il sortirait de là dans toute sa force.

Nécessairement.

Il faut donc nécessairement aussi dire la même chose de ce qui est immortel. Si ce qui est immortel est aussi impérissable, il est impossible que l'âme, quand la mort approche d'elle, puisse périr ; car, selon ce que nous venons de dire, l'âme ne recevra jamais la mort, elle ne sera jamais morte, comme le trois, ni aucun autre nombre impair, ne peut jamais être

pair ; comme le feu, ni la chaleur du feu, ne peut jamais devenir froideur. On me dira peut-être : Que l'impair ne puisse devenir pair par l'arrivée du pair : nous en sommes convenus ; mais qui empêche que l'impair venant à périr, le pair ne prenne sa place ? Je ne pourrais pas répondre à cette objection, que l'impair ne périt point, puisque l'impair n'est point impérissable. Mais si nous l'avions trouvé impérissable, nous pourrions soutenir aisément que le pair aurait beau survenir, l'impair et le trois se tireraient d'affaire, et nous soutiendrions la même chose du feu, du chaud et des autres choses semblables.

N'est-ce pas ?

Assurément, dit Cébès.

Et par conséquent, sur l'immortel dont il s'agit présentement, si nous convenons que tout ce qui est immortel est impérissable, il faut nécessairement que l'âme soit non-seulement immortelle ; mais absolument impérissable ; si nous n'en convenons pas, il faut chercher d'autres preuves.

Cela n'est pas nécessaire, dit Cébès ; car qui serait impérissable, si ce qui est immortel et éternel est sujet à périr ?

Que Dieu, reprit Socrate, que l'essence et l'idée de la vie, et s'il y a quelque autre chose encore d'immortel, que tout cela soit exempt de périr ; c'est ce que personne ne pourra nier.

Par Jupiter, tous les hommes en conviendront ; et les dieux bien plus encore, je pense.

Or, puisque l'immortel est impérissable, l'âme, si elle est immortelle, peut-elle n'être pas impérissable ?

Il faut qu'elle le soit nécessairement.

Lors donc que la mort approche de l'homme, ce qu'il y a de mortel en lui meurt, à ce qu'il paraît ; ce qu'il y a d'immortel et d'incorruptible se retire intact et cède la place à la mort.

Cela est évident.

Si donc il y a quelque chose d'immortel et d'impérissable, l'âme, ô Cébès, doit l'être ; et nos âmes existeront réellement dans l'autre monde.

Je n'ai rien à dire contre cela, ô Socrate, je ne puis que me rendre à tes raisons ; mais si Simmias ou les autres ont quelque chose à objecter, ils

feront fort bien de ne pas se taire ; car quel autre temps pourront-ils jamais trouver pour s'entretenir et pour s'éclairer sur ces matières ?

Ni moi non plus, dit Simmias, je n'ai rien à opposer à Socrate ; mais j'avoue que la grandeur du sujet et le sentiment de la faiblesse naturelle à l'homme me laissent toujours malgré moi un peu d'incrédulité.

Non-seulement ce que tu dis là est fort bien dit, Simmias, reprit Socrate, mais quelque sûrs que nous paraissent les principes dont nous sommes partis, il faut encore les reprendre pour les examiner avec plus de soin ; quand vous vous en serez bien pénétrés, vous concevrez mes raisons, je crois, autant qu'il est possible à des hommes de comprendre ces matières ; et quand vous les aurez bien conçues, vous ne chercherez rien au-delà.

Fort bien, dit Cébès.

Mes amis, une chose qu'il est juste de penser, c'est que si l'âme est immortelle, il faut en avoir soin, non-seulement pour ce temps que nous appelons le temps de la vie, mais encore pour le temps qui la suit ; et peut-être trouvera-t-on que le danger auquel on s'expose en la négligeant, est très grave. Car si la mort était la cessation absolue de toute existence, ce serait un grand gain pour les méchants après leur mort d'être délivrés à-la-fois de leur corps, de leur âme et de leurs vices, mais puisque l'âme est immortelle, elle n'a d'autre moyen de prévenir les maux qui l'attendent, et il n'y a d'autre salut pour elle, que de devenir éclairée et vertueuse. En effet, l'âme se rend dans l'autre monde n'emportant avec elle que des habitudes contractées pendant la vie, et qui, à ce qu'on dit, lui rapportent de grands biens ou de grands maux dès le premier instant de son arrivée. Voici ce qui se passe, dit-on, lorsque quelqu'un est mort : le même génie qui a été chargé de lui pendant sa vie, le conduit dans un certain lieu où les morts se rassemblent pour être jugés avant d'aller dans l'autre monde avec le même conducteur auquel il a été ordonné de les conduire d'ici jusque-là, et après qu'ils ont reçu là les biens ou les maux qu'ils méritent, et qu'ils y ont demeuré tout le temps prescrit, un autre conducteur les ramène dans cette vie après de longues et nombreuses révolutions de siècles. Ce chemin n'est pas tel que Télèphe^[44] le décrit dans Eschyle ; car il dit que le chemin qui conduit à l'autre monde est *simple* : et il me paraît qu'il n'est ni unique ni simple ; s'il l'était, on n'aurait pas besoin de guides ; il est impossible de se

tromper de chemin, quand il n'y en a qu'un : au contraire, il paraît qu'il a plusieurs détours et plusieurs traverses, comme je le conjecture de ce qui se pratique dans nos sacrifices et dans nos cérémonies religieuses. L'âme tempérante et sage suit volontiers son guide, et avec la conscience du sort qui l'attend, mais celle qui tient à son corps par ses passions, comme je le disais précédemment, y reste long-temps attachée ainsi qu'au monde visible, et ce n'est qu'après beaucoup de résistances et beaucoup de souffrances, par force et à grand'peine, qu'elle est entraînée par le guide qui lui a été assigné. Quand l'âme est arrivée au rendez-vous des âmes, si elle est impure, souillée, par exemple, de meurtres injustes ou d'autres actions semblables, que des âmes semblables à la sienne peuvent seules avoir commises, toutes les autres la fuient et l'ont en horreur ; aucune ne veut être sa compagne ni sa conductrice, et elle erre dans un abandon total, jusqu'à ce que, après un certain temps, la nécessité l'entraîne dans le séjour qui lui convient. Mais celle qui a passé sa vie avec pureté et avec tempérance, a les dieux mêmes pour compagnons et pour guides, et va habiter le lieu qui lui a été réservé ; car la terre a bien des lieux différents et admirables, et elle-même n'est point telle que se la figurent ceux qui ont coutume de vous en faire des descriptions, d'après ce que j'ai entendu dire par quelqu'un.

Alors Simmias : Comment dis-tu, Socrate ? J'ai aussi entendu dire plusieurs choses de la terre, mais ce ne sont pas les mêmes que tu as adoptées : je t'entendrais volontiers là-dessus.

Pour t'en faire le récit, ô Simmias, je ne crois pas qu'on ait besoin de l'art de Glaucus^[45] ; mais t'en prouver la vérité est plus difficile, et je ne sais si tout l'art de Glaucus y suffirait. Peut-être même cette entreprise est-elle au-dessus de mes forces ; et quand elle ne le serait pas, le peu de temps qu'il me reste à vivre ne souffre pas que nous entamions un si long discours. Quand à te donner une idée de la terre et de ses différents lieux, comme je me figure que la chose est, rien n'empêche que j'essaie de la faire.

Cela nous suffira, dit Simmias.

Premièrement, reprit Socrate, je suis persuadé que la terre est au milieu du ciel et de forme sphérique, elle n'a besoin ni de l'air, ni d'aucun autre appui pour s'empêcher de tomber, mais que le ciel même, qui l'environne également, et son propre équilibre suffisent pour la soutenir ; car toute

chose qui est en équilibre au milieu d'une autre qui la presse également, ne saurait pencher d'aucun côté, et par conséquent demeure fixe et immobile ; voilà de quoi je suis persuadé.

Et avec raison, dit Simmias.

De plus, je suis convaincu que la terre est fort grande, et que nous n'en habitons que cette petite partie qui s'étend depuis la Phase jusqu'aux colonnes d'Hercule, répandus autour de la mer comme des fourmis ou des grenouilles autour de marais : et je suis convaincu qu'il y a plusieurs autres peuples qui habitent d'autres parties semblables ; car partout sur la face de la terre il y a des creux de toutes sortes de grandeur et de figure, où se rendent les eaux, les nuages et l'air grossier, tandis que la terre elle-même est au-dessus dans ce ciel pur où sont les astres, et que la plupart de ceux qui s'occupent de ces matières appellent *l'éther*, dont tout ce qui afflue perpétuellement dans les cavités que nous habitons n'est proprement que le sédiment. Enfoncés dans ces cavernes sans nous en douter, nous croyons habiter le haut de la terre, à-peu-près comme quelqu'un qui, faisant son habitation dans les abîmes de l'Océan, s'imaginerait habiter au-dessus de la mer ; et qui, pour voir au travers de l'eau le soleil et les autres astres, prendrait la mer pour le ciel, et n'étant jamais monté au-dessus, à cause de sa pesanteur et de sa faiblesse, et n'ayant jamais avancé la tête hors de l'eau, n'aurait jamais vu lui-même combien le lieu que nous habitons est plus pur et plus beau que celui qu'il habite, et n'aurait jamais trouvé personne qui pût l'en instruire. Voilà l'état où nous sommes. Confinés dans quelques creux de la terre, nous croyons en habiter les hauteurs ; nous prenons l'air pour le ciel, et nous croyons que c'est là le véritable ciel dans lequel les astres font leur cours ; c'est-à-dire que notre pesanteur et notre faiblesse nous empêchent de nous élever au-dessus de l'air ; car si quelqu'un allait jusqu'au haut, et qu'il pût s'y élever avec des ailes, il n'aurait pas plus tôt mis la tête hors de cet air grossier, qu'il verrait ce qui se passe dans cet heureux séjour, comme les poissons en s'élevant au-dessus de la surface de la mer voient ce qui se passe dans l'air que nous respirons : et s'il était d'une nature propre à une longue contemplation, il connaîtrait que c'est le véritable ciel, la véritable lumière, la véritable terre ; car cette terre, ces roches, tous les lieux que nous habitons, sont corrompus et calcinés, comme ce qui est dans la mer est rongé par l'âcreté des sels : aussi

dans la mer on ne trouve que des cavernes, du sable, et, partout où il y a de la terre, une vase profonde ; il n'y naît rien de parfait, rien qui soit d'aucun prix, rien enfin qui puisse être comparé à ce que nous avons ici. Mais ce qu'on trouve dans l'autre séjour est encore plus au-dessus de ce que nous voyons dans le nôtre ; et pour vous faire connaître la beauté de cette terre pure, située au milieu du ciel, je vous dirai, si vous voulez, une belle fable qui mérite d'être écoutée.

Et nous, Socrate, nous l'écouterons avec un très grand plaisir, dit Simmias.

On raconte, dit-il, que la terre, si on la regarde d'en haut, paraît comme un de nos ballons couverts de douze bandes de différentes couleurs, dont celles que nos peintres emploient ne sont que les échantillons ; mais les couleurs de cette terre sont infiniment plus brillantes et plus pures, et elles l'environnent tout entière. L'une est d'un pourpre merveilleux ; l'autre, de couleur d'or ; celle-là, d'un blanc plus brillant que le gypse et la neige ; et ainsi des autres couleurs qui la décorent, et qui sont plus nombreuses et plus belles que toutes celles que nous connaissons. Les creux même de cette terre, remplis d'eau et d'air, ont aussi leurs couleurs particulières, qui brillent parmi toutes les autres ; de sorte que dans toute son étendue cette terre a l'aspect d'une diversité continuelle. Dans cette terre si parfaite, tout est en rapport avec elle, plantes, arbres, fleurs et fruits ; les montagnes même et les pierres ont un poli, une transparence, des couleurs incomparables ; celles que nous estimons tant ici, les cornalines, les jaspes, les émeraudes, n'en sont que de petites parcelles. Il n'y en a pas une seule, dans cette heureuse terre, qui ne les vaille, ou ne les surpasse encore : et la cause en est que là les pierres précieuses sont pures ; qu'elles ne sont ni rongées, ni gâtées comme les nôtres par l'âcreté des sels et par la corruption des sédiments qui descendent et s'amassent dans cette terre basse, où ils infectent les pierres et la terre, les plantes et les animaux. Outre toutes ces beautés, cette terre est ornée d'or, d'argent et d'autres métaux précieux, qui, répandus en tous lieux en abondance, frappent les yeux de tous côtés, et font de la vue de cette terre un spectacle de bienheureux. Elle est aussi habitée par toutes sortes d'animaux et par des hommes, dont les uns sont répandus au milieu des terres, et les autres autour de l'air, comme nous autour de la mer, et d'autres dans des îles que l'air forme près du continent ;

car l'air est là ce que sont ici l'eau et la mer pour notre usage ; et ce que l'air est pour nous, pour eux est l'éther. Leurs saisons sont si bien tempérées, qu'ils vivent beaucoup plus que nous, toujours exempts de maladies ; et pour la vue, l'ouïe, l'odorat et tous les autres sens, et pour l'intelligence même, ils sont autant au-dessus de nous, que l'air surpasse l'eau en pureté, et que l'éther surpasse l'air. Ils ont des bois sacrés, des temples, que les dieux habitent réellement ; des oracles, des prophéties, des visions, toutes les marques du commerce des dieux : ils voient aussi le soleil et la lune et les astres tels qu'ils sont ; et tout le reste de leur félicité suit à proportion.

Voilà quelle est cette terre à sa surface ; elle a tout autour d'elle plusieurs lieux, dont les uns sont plus profonds et plus ouverts que le pays que nous habitons ; les autres plus profonds, mais moins ouverts, et d'autres moins profonds et plus plats. Tous ces lieux sont percés par dessous en plusieurs points, et communiquent entre eux par des conduits, tantôt plus larges, tantôt plus étroits, à travers lesquels coule, comme dans des bassins une quantité immense d'eau, des masses surprenantes de fleuves souterrains qui ne s'épuisent jamais ; des sources d'eaux froides et d'eaux chaudes ; des fleuves de feu et d'autres de boue, les uns plus liquides, les autres plus épais, comme en Sicile ces torrents de boue et de feu qui précèdent la lave, et comme la lave elle-même. Ces lieux se remplissent de l'une ou de l'autre de ces matières, selon la direction qu'elles prennent chaque fois en se débordant. Ces masses énormes se meuvent en haut et en bas, comme un balancier placé dans l'intérieur de la terre. Voici à-peu-près comment ce mouvement s'opère : parmi les ouvertures de la terre, il en est une, la plus grande de toutes, qui passe tout au travers de la terre ; c'est celle dont parle Homère, quand il dit^[46] :

Bien loin, là où sous la terre est le plus profond abîme ;

et que lui-même ailleurs, et beaucoup d'autres appellent le Tartare. C'est là que se rendent, et c'est de là que sortent de nouveau tous les fleuves, qui prennent chacun le caractère et la ressemblance de la terre sur laquelle ils passent. La cause de ce mouvement en sens contraire, c'est que le liquide ne trouve là ni fond ni appui ; il s'agit suspendu, et bouillonne sans dessus dessous ; l'air et le vent font de même tout à l'entour, et suivent tous ses

mouvements et lorsqu'il s'élève et lorsqu'il retombe ; et comme dans la respiration, où l'air entre et sort continuellement, de même ici l'air, emporté avec le liquide dans deux mouvements opposés, produit des vents terribles et merveilleux, en entrant et en sortant. Quand donc les eaux s'élançant avec force, arrivent vers le lieu que nous appelons le lieu inférieur, elles forment des courants qui vont se rendre, à travers la terre, vers des lits de fleuves qu'ils rencontrent, et qu'ils remplissent comme avec une pompe. Lorsque les eaux abandonnent ces lieux et s'élancent vers les nôtres, elles les remplissent de la même manière, de là elles se rendent, à travers des conduits souterrains, vers les différents lieux de la terre, selon que le passage leur est frayé, et forment les mers, les lacs, les fleuves et les fontaines ; puis s'enfonçant de nouveau sous la terre, et parcourant des espaces, tantôt plus nombreux et plus longs, tantôt moindres et plus courts, elles se jettent dans le Tartare, les unes beaucoup plus bas, d'autres seulement un peu plus bas, mais toutes plus bas qu'elles n'en sont sorties. Les unes ressortent et retombent dans l'abîme précisément du côté opposé à leur issue ; quelques autres, du même côté : il en est aussi qui ont un cours tout-à-fait circulaire, et se replient une ou plusieurs fois autour de la terre comme des serpents, descendent le plus bas qu'elles peuvent, et se jettent de nouveau dans le Tartare. Elles peuvent descendre de part et d'autre jusqu'au milieu, mais pas au-delà ; car alors elles remonteraient : elles forment plusieurs courants fort grands ; mais il y en a quatre principaux, dont le plus grand, et qui coule le plus extérieurement tout autour, est celui qu'on appelle Océan. Celui qui lui fait face, et coule en sens contraire, est l'Achéron, qui, traversant des lieux déserts, et s'enfonçant sous la terre, se jette dans le marais Achérusiade, où se rendent les âmes de la plupart des morts qui, après y avoir demeuré le temps ordonné, les unes plus, les autres moins, sont renvoyées dans ce monde pour y animer de nouveaux êtres. Entre ces deux fleuves coule un troisième, qui non loin de sa source, tombe dans un lieu vaste, rempli de feu, et y forme un lac plus grand que notre mer, où l'eau bouillonne mêlée avec la boue. Il sort de là trouble et fangeux, et continuant son cours en spirale, il se rend à l'extrémité du marais Achérusiade, sans se mêler avec ses eaux ; et après avoir fait plusieurs tours sous terre, il se jette vers le plus bas du Tartare ; c'est ce fleuve qu'on appelle le Puriphlégeton, dont les ruisseaux enflammés saillent sur la terre, partout où ils trouvent une issue. Du côté opposé, le quatrième fleuve tombe

d'abord dans un lieu affreux et sauvage, à ce que l'on dit, et d'une couleur bleuâtre. On appelle ce lieu Stygien, et Styx le lac qui forme le fleuve en tombant. Après avoir pris dans les eaux de ce lac des vertus horribles, il se plonge dans la terre, où il fait plusieurs tours ; et se dirigeant vis-à-vis du Puriphlégeon, il le rencontre dans le lac de l'Achéron, par l'extrémité opposée. Il ne mêle ses eaux avec les eaux d'aucun autre fleuve ; mais, après avoir fait le tour de la terre, il se jette aussi dans le Tartare, par l'endroit opposé au Puriphlégeon. Le nom de ce fleuve est le Cocyte, comme l'appellent les poètes.

Tel est le séjour des morts. Quand chacun d'eux est arrivé dans le lieu où le démon le conduit, on juge d'abord s'ils ont mené une vie sainte et juste. Ceux qui sont trouvés avoir vécu de manière qu'ils ne sont ni entièrement criminels, ni entièrement innocents, sont envoyés à l'Achéron ; ils s'embarquent sur des nacelles, et sont portés au lac Achérusiade, où ils habitent ; et, après avoir subi la peine des fautes qu'ils ont pu commettre, ils sont délivrés, et reçoivent la récompense de leurs bonnes actions, chacun selon son mérite. Ceux qui sont trouvés incurables, à cause de l'énormité de leurs fautes, qui ont commis d'odieux et nombreux sacrilèges, ou des meurtres contre la Justice et la Loi, ou d'autres crimes semblables, l'équitable destinée les précipite dans le Tartare, d'où ils ne sortent jamais. Mais ceux qui sont trouvés avoir commis des fautes expiables, quoique fort grandes, comme de s'être emportés à des violences contre leur père ou leur mère, ou d'avoir tué quelqu'un dans un accès de colère, et qui en ont fait pénitence toute leur vie, c'est une nécessité qu'ils soient aussi précipités dans le Tartare ; mais, après qu'ils y ont demeuré un an, le flot les rejette, et renvoie les homicides dans le Cocyte, et les parricides dans le Puriphlégeon, et ils sont ainsi entraînés près du lac Achérusiade. Là ils jettent de grands cris, et appellent ceux qu'ils ont tués et ceux contre lesquels ils ont commis des violences ; ils les supplient instamment de leur permettre de descendre dans le lac, et de les recevoir. S'ils les fléchissent, ils descendent et sont délivrés de leurs maux ; sinon, ils sont encore entraînés dans le Tartare, et de là de nouveau dans les autres fleuves, et cela continue jusqu'à ce qu'ils aient fléchi ceux qu'ils ont injustement traités ; car telle est la peine qui a été prononcée contre eux par les juges. Mais ceux qui sont reconnus avoir passé leur vie dans la sainteté, ceux-là sont délivrés

de ces lieux terrestres, comme d'une prison, et s'en vont là-haut, dans l'habitation pure au-dessus de la terre. Ceux même qui ont été entièrement purifiés par la philosophie vivent tout-à-fait sans corps pendant tous les temps qui suivent, et vont dans des demeures encore plus belles que celles des autres ; il n'est pas facile de les décrire, et le peu de temps qui nous reste ne le permettrait pas. Mais ce que je viens de vous dire suffit, Simmias, pour nous convaincre qu'il faut tout faire pour acquérir de la vertu et de la sagesse pendant cette vie ; car le prix du combat est beau, et l'espérance est grande.

Soutenir que toutes ces choses sont précisément comme je les ai décrites, ne convient pas à un homme de sens ; mais que tout ce que je vous ai raconté des âmes et de leurs demeures, soit comme je vous l'ai dit, ou d'une manière approchante, s'il est certain que l'âme est immortelle, il me paraît qu'on peut l'assurer convenablement, et que la chose vaut la peine qu'on hasarde d'y croire ; c'est un hasard qu'il est beau de courir, c'est une espérance dont il faut comme s'enchanter soi-même : voilà pourquoi je prolonge depuis si long-temps ce discours. Qu'il prenne donc confiance pour son âme, celui qui, pendant sa vie, a rejeté les plaisirs et les biens du corps, comme lui étant étrangers, et portant au mal ; et celui qui a aimé les plaisirs de la science ; qui a orné son âme, non d'une parure étrangère, mais de celle qui lui est propre, comme la tempérance, la justice, la force, la liberté, la vérité ; celui-là doit attendre tranquillement l'heure de son départ pour l'autre monde, comme étant prêt au voyage quand la destinée l'appellera. Quant à vous, Simmias et Cébès, et vous autres, vous ferez ce voyage, chacun à votre tour, quand le temps sera venu. Pour moi, la destinée m'appelle aujourd'hui, comme dirait un poète tragique ; et il est à-peu-près temps que j'aie au bain, car il me semble, qu'il est mieux de ne boire le poison qu'après m'être baigné, et d'épargner aux femmes la peine de laver un cadavre.

Quand Socrate eut achevé de parler, Criton prenant la parole : à la bonne heure, Socrate, lui dit-il, mais n'as-tu rien à nous recommander, à moi et aux autres, sur tes enfants, ou sur toute autre chose où nous pourrions te rendre service ?

Ce que je vous ai toujours recommandé, Criton ; rien de plus : ayez soin de vous ; ainsi vous me rendrez service, à moi, à ma famille, à vous-mêmes,

alors même que vous ne me promettiez rien présentement ; au lieu que si vous vous négligez vous-mêmes, et si vous ne voulez pas suivre comme à la trace ce que nous venons de dire, ce que nous avons dit il y a long-temps, me fissiez-vous aujourd'hui les promesses les plus vives, tout cela ne servira pas à grand'chose.

Nous ferons tous nos efforts, répondit Criton, pour nous conduire ainsi ; mais comment t'ensevelirons-nous ?

Tout comme il vous plaira, dit-il, si toutefois vous pouvez me saisir, et que je ne vous échappe pas. Puis, en même temps, nous regardant avec un sourire plein de douceur : Je ne saurais venir à bout, mes amis, de persuader à Criton que je suis le Socrate qui s'entretient avec vous, et qui ordonne toutes les parties de son discours ; il s'imagine toujours que je suis celui qu'il va voir mort tout-à-l'heure, et il me demande comment il m'ensevelira ; et tout ce long discours que je viens de faire pour vous prouver que, dès que j'aurai avalé le poison, je ne demeurerai plus avec vous, mais que je vous quitterai, et irai jouir de félicités ineffables, il me paraît que j'ai dit tout cela en pure perte pour lui, comme si je n'eusse voulu que vous consoler et me consoler moi-même. Soyez donc mes cautions auprès de Criton, mais d'une manière toute contraire à celle dont il a voulu être la mienne auprès des juges : car il a répondu pour moi que je ne m'en irais point ; vous, au contraire, répondez pour moi que je ne serai pas plus tôt mort, que je m'en irai, afin que le pauvre Criton prenne les choses plus doucement, et qu'en voyant brûler mon corps ou le mettre en terre, il ne s'afflige pas sur moi, comme si je souffrais de grands maux, et qu'il ne dise pas à mes funérailles qu'il expose Socrate, qu'il l'emporte, qu'il l'enterre ; car il faut que tu saches, mon cher Criton, lui dit-il, que parler improprement ce n'est pas seulement une faute envers les choses, mais c'est aussi un mal que l'on fait aux âmes. Il faut avoir plus de courage, et dire que c'est mon corps que tu enterres ; et enterre-le comme il te plaira, et de la manière qui te paraîtra la plus conforme aux lois.

En disant ces mots, il se leva et passa dans une chambre voisine, pour y prendre le bain ; Criton le suivit, et Socrate nous pria de l'attendre. Nous l'attendîmes donc, tantôt nous entretenant de tout ce qu'il nous avait dit, et l'examinant encore, tantôt parlant de l'horrible malheur qui allait nous arriver ; nous regardant véritablement comme des enfants privés de leur

père, et condamnés à passer le reste de notre vie comme des orphelins. Après qu'il fut sorti du bain, on lui apporta ses enfants, car il en avait trois, deux en bas âge^[47], et un qui était déjà assez grand^[48] ; et on fit entrer les femmes de sa famille^[49]. Il leur parla quelque temps en présence de Criton, et leur donna ses ordres ; ensuite il fit retirer les femmes et les enfants, et revint nous trouver ; et déjà le coucher du soleil approchait, car il était resté long-temps enfermé. En rentrant, il s'assit sur son lit, et n'eut pas le temps de nous dire grand'chose : car le serviteur des Onze entra presque en même temps, et s'approchant de lui : Socrate, dit-il, j'espère que je n'aurai pas à te faire le même reproche qu'aux autres : dès que je viens les avertir, par l'ordre des magistrats, qu'il faut boire le poison, ils s'emportent contre moi, et me maudissent ; mais pour toi, depuis que tu es ici, je t'ai toujours trouvé le plus courageux, le plus doux et le meilleur de ceux qui sont jamais venus dans cette prison, et en ce moment je suis bien assuré que tu n'es pas fâché contre moi, mais contre ceux qui sont la cause de ton malheur, et que tu connais bien. Maintenant, tu sais ce que je viens t'annoncer ; adieu, tâche de supporter avec résignation ce qui est inévitable. Et en même temps il se détourna en fondant en larmes, et se retira. Socrate, le regardant, lui dit : et toi aussi, reçois mes adieux ; je ferai ce que tu dis. Et se tournant vers nous : voyez, nous dit-il, quelle honnêteté dans cet homme : tout le temps que j'ai été ici, il m'est venu voir souvent, et s'est entretenu avec moi : c'était le meilleur des hommes ; et maintenant comme il me pleure de bon cœur ! Mais allons, Criton, obéissons-lui de bonne grâce, et qu'on m'apporte le poison, s'il est broyé ; sinon, qu'il le broie lui-même.

Mais je pense, Socrate, lui dit Criton, que le soleil est encore sur les montagnes, et qu'il n'est pas couché : d'ailleurs je sais que beaucoup d'autres ne prennent le poison que long-temps après que l'ordre leur en a été donné ; qu'ils mangent et qu'ils boivent à souhait ; quelques-uns même ont pu jouir de leurs amours ; c'est pourquoi ne te presse pas, tu as encore du temps.

Ceux qui font ce que tu dis, Criton, répondit Socrate, ont leurs raisons ; ils croient que c'est autant de gagné : et moi, j'ai aussi les miennes pour ne pas le faire ; car la seule chose que je croirais gagner, en buvant un peu plus tard, c'est de me rendre ridicule à moi-même, en me trouvant si amoureux

de la vie que je veuille l'épargner lorsqu'il n'y en a plus^[50]. Ainsi donc, mon cher Criton, fais ce que je te dis, et ne me tourmente pas davantage.

À ces mots, Criton fit signe à l'esclave qui se tenait auprès. L'esclave sortit, et, après être resté quelque temps, il revint avec celui qui devait donner le poison, qu'il portait tout broyé dans une coupe. Aussitôt que Socrate le vit : fort bien, mon ami, lui dit-il ; mais que faut-il que je fasse ? Car c'est à toi à me l'apprendre.

Pas autre chose, lui dit cet homme, que de te promener quand tu auras bu, jusqu'à ce que tu sentes tes jambes appesanties, et alors de te coucher sur ton lit ; le poison agira de lui-même. Et en même temps il lui tendit la coupe. Socrate la prit avec la plus parfaite sécurité, Echécrites, sans aucune émotion, sans changer de couleur ni de visage ; mais regardant cet homme d'un œil ferme et assuré, comme à son ordinaire : dis-moi, est-il permis de répandre un peu de ce breuvage, pour en faire une libation ?

Socrate, lui répondit cet homme, nous n'en broyons que ce qu'il est nécessaire d'en boire.

J'entends, dit Socrate ; mais au moins il est permis et il est juste de faire ses prières aux dieux afin qu'ils bénissent notre voyage et le rendent heureux ; c'est ce que je leur demande. Puissent-ils exaucer mes vœux ! Après avoir dit cela, il porta la coupe à ses lèvres, et la but avec une tranquillité et une douceur merveilleuse.

Jusque-là nous avons eu presque tous assez de force pour retenir nos larmes ; mais en le voyant boire, et après qu'il eut bu, nous n'en fûmes plus les maîtres. Pour moi, malgré tous mes efforts, mes larmes s'échappèrent avec tant d'abondance, que je me couvris de mon manteau pour pleurer sur moi-même ; car ce n'était pas le malheur de Socrate que je pleurais, mais le mien, en songeant quel ami j'allais perdre. Criton, avant moi, n'ayant pu retenir ses larmes, était sorti ; et Apollodore, qui n'avait presque pas cessé de pleurer auparavant, se mit alors à crier, à hurler et à sangloter avec tant de force, qu'il n'y eut personne à qui il ne fît fendre le cœur, excepté Socrate : Que faites-vous, dit-il, ô mes bons amis ! N'était-ce pas pour cela que j'avais renvoyé les femmes, pour éviter des scènes aussi peu convenables ? car j'ai toujours ouï dire qu'il faut mourir avec de bonnes paroles. Tenez-vous donc en repos, et montrez plus de fermeté.

Ces mots nous firent rougir, et nous retînmes nos pleurs.

Cependant Socrate, qui se promenait, dit qu'il sentait ses jambes s'appesantir, et il se coucha sur le dos, comme l'homme l'avait ordonné. En même temps le même homme qui lui avait donné le poison, s'approcha, et après avoir examiné quelque temps ses pieds et ses jambes, il lui serra le pied fortement, et lui demanda s'il le sentait ; il dit que non. Il lui serra ensuite les jambes ; et, portant ses mains plus haut, il nous fit voir que le corps se glaçait et se raidissait ; et, le touchant lui-même, il nous dit que, dès que le froid gagnerait le cœur, alors Socrate nous quitterait. Déjà tout le bas-ventre était glacé. Alors se découvrant, car il était couvert : Criton, dit-il, et ce furent ses dernières paroles, nous devons un coq à Esculape ^[51] ; n'oublie pas d'acquitter cette dette.

Cela sera fait, répondit Criton ; mais vois si tu as encore quelque chose à nous dire.

Il ne répondit rien, et un peu de temps après il fit un mouvement convulsif ; alors l'homme le découvrit tout-à-fait : ses regards étaient fixes. Criton, s'en étant aperçu, lui ferma la bouche et les yeux.

Voilà, Échécratès, quelle fut la fin de notre ami, de l'homme, nous pouvons le dire, le meilleur des hommes de ce temps que nous avons connus, le plus sage et le plus juste de tous les hommes.

NOTES

SUR LE PHÉDON.

Mêmes secours que pour les trois autres dialogues, et de plus l'édition de Heindorf et celle de Wyttenbach. Leroi (Paris, 1553) et Dacier ont traduit ce dialogue en totalité. M. Thurot en a traduit le commencement et la fin.

PAGE 187. — Aussi ne fus-je pas saisi de cette pitié pénible, que semblait devoir m'inspirer cette scène de deuil.

Ὡς εἰκὸς ἂν δόξειεν εἶναι παρόντι πένθει. (BEKKER, II^e partie, III^e vol. p. 6.)

Heindorf : « *In his quis non, primo aspectu hæc, παρόντι πένθει, sic juncta de præsentē luctu intelligat ? Quod si facies, aut ἐν præfigi his debebit, conjecturâ sanè parum probabili, aut hæc pro dativis absolutis agnoscere, quorum certam et evidens exemplum equidem adhuc nullum vidi. Ergò παρόντι ad moi referendum, ei qui aderat rei luctuosæ.* » Cependant, l'excellent esprit d'Heindorf lui rend suspect ces deux datifs, παρόντι et πένθει, dépendants l'un de l'autre ; et il finit par proposer παρόντα πένθει. Ast adopte cette leçon, qu'aucun manuscrit n'autorise. Je crois qu'il faut laisser παρόντι πένθει et entendre ces mots, comme Heindorf convient qu'on le fait au premier coup d'œil, de *præsentē luctu*. Les raisons qu'allègue Heindorf contre ce sens ne sont guère fortes. Il n'y a pas besoin de sous-entendre ou d'exprimer ἐν ; la construction est directe et simple : ὥς εἰκὸς πένθει παρόντι. Il n'y a pas besoin non plus de prendre ces datifs pour des datifs absolus ; ils se rapportent à εἰκός. Et quant à cette tournure, ὥς εἰκὸς πένθει, elle est vive, mais naturelle.

PAGE 189. — Voilà, je crois, à-peu-près tous ceux qui y étaient.

Je ne crois pas inutile de répéter que ce n'est aucunement par envie que Platon ne parle pas ici de Xénophon, ou qu'il ne remarque pas qu'il était absent pour une cause sérieuse. Il ne dit pas que Xénophon était alors à la guerre. (DIOG. LAËRCE, liv. II, 55), parce que c'était une chose assez connue de son temps, et qu'il ne pouvait soupçonner qu'on lui ferait, cinq siècles plus tard (ATHÉNÉE, liv. XI, 15), l'accusation de jalousie contre Xénophon. Heindorf est le premier qui se soit élevé contre la prétendue inimitié de ces deux grands hommes. Ils différaient sans doute ; mais supposer qu'ils aient écrit pour se décrier, ou pour se distinguer l'un de l'autre, comme on l'a dit souvent, c'est une puérilité dont il n'existe aucune preuve.

PAGE 192. — Cultive les beaux-arts.

Μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάζου. (BEKKER, p. 10.)

Si l'on traduit comme tout le monde, *fais de la musique*, il faut avouer qu'il est bien étrange que Socrate entende par là la philosophie, et, quand il se ravise, et veut prendre le mot dans le sens ordinaire, qu'il ne songe pas encore à la musique, mais à la poésie ; au lieu que dans l'interprétation que nous avons préférée, il est naturel que, lorsque le songe dit à Socrate : Cultive ton esprit, exerce-toi dans les beaux-arts, livre-toi à de nobles occupations, Socrate songe d'abord à la philosophie, qu'il regarde comme l'occupation la plus noble et plus spécialement encore à la poésie. Voyez dans le *Criton*, dans la *République*, dans les *Rivaux*, et partout, le contraste de Μουσική et de Γυμναστική, et consultez la note de Locella sur Xénophon d'Éphèse, p. 124. En général Μουσική veut dire occupations distinguées, arts libéraux ; dans le détail il se prend pour la philosophie ou pour la poésie à-peu-près également, ou pour la musique proprement dite, mais plus rarement (I^{er} Alcibiade, Bekker, II^e partie, III^e vol. p. 309 et 310).

PAGE 195. — Mais il pourra te sembler étonnant qu'il n'en soit pas de ceci comme de tout le reste, et qu'il faille admettre d'une manière absolue que la vie est toujours préférable à la mort, sans aucune distinction de

circonstances et de personnes ; ou si une telle rigueur paraît excessive, et si l'on admet que la mort est quelquefois préférable à la vie, il pourra te sembler étonnant qu'alors même on ne puisse sans impiété se rendre heureux soi-même, et qu'il faille attendre un bienfaiteur étranger.

Ἴσως μέντοι θαυμαστόν σοι φανεῖται, εἰ τοῦτο μόνον τῶν ἄλλων ἀπάντων ἀπλοῦν ἐστίν, καὶ οὐδέποτε τυγχάνει τῷ ἀνθρώπῳ, ὥσπερ καὶ τᾶλλα, ἔστιν ὅτε καὶ οἷς βέλτιον τεθνάναι ἢ ζῆν, οἷς δὲ βέλτιον τεθνάναι, θαυμαστόν ἴσως σοι φαίνεται εἰ τοῦτοις τοῖς ἀνθρώποις μὴ ὅσιον αὐτοὺς ἑαυτοὺς εὖ ποιεῖν, ἀλλ' ἄλλον δεῖ περιμένειν εὐεργέτην. (BEKKER, p. 12.)

C'est-à-dire, en établissant tous les intermédiaires utiles, et supprimant tous ceux qui ne sont pas rigoureusement nécessaires : ou la vie est toujours préférable à la mort, quelles que soient les circonstances et les personnes, ce qui est bien singulier, les choses humaines n'étant point aussi absolues ; ou si l'on admet la plus légère restriction à ce principe, si pour certaines personnes, dans certaines circonstances, la mort est préférable à la vie, alors il est bien étrange qu'à ces personnes, dans ces circonstances, il ne soit pas permis de se procurer elles-mêmes les avantages de la mort, et qu'il leur faille attendre un bienfaiteur étranger. Socrate avait avancé qu'il ne faut pas se tuer. — Quoi ! jamais ! la vie est-elle donc toujours préférable à la mort ? ce serait bien absolu et fort extraordinaire ; tu n'oserais l'affirmer. Or, si la mort est quelquefois préférable à la vie, comment avancer qu'il n'est jamais permis de se tuer ? L'objection devait se présenter à l'esprit de Cébès, et il est naturel que Socrate la lui prête, et aille au-devant. Peu de commentateurs et de traducteurs ont entendu nettement cette phrase.

PAGE 198. — Et si tu nous transmets ta conviction ; voilà ton apologie faite.

Καὶ ἄμα σοι ἡ ἀπολογία ἔσται, ἐὰν ἡμᾶς πείσῃς. (BEKKER, p. 15.)

Tous les MSS. ont ἔστιν. Le MS. de Paris, ἔσται. Heindorf et Bekker introduisent cette leçon dans le texte, sans nécessité. D'une autre part le MS. de Tubingen n'a pas ἡ, et peut-être cette leçon n'est-elle pas à dédaigner, comme l'a fait Heindorf. *Nous persuader est une apologie pour toi.*

PAGE 199 et 200. — Ils ne demanderaient pas mieux, du moins nos Thébains sans aucun doute, que... (BEKKER, p. 17.)

Καὶ ξυμφάναι ἄν τοὺς μὲν παρ' ἡμῖν ἀνθρώπους..... (BEKKER, p. 17)

C'est comme si Simmias disait : Il y a des gens qui consentiraient volontiers... du moins nos Thébains ; car pour les Athéniens, ils n'en sont pas capables assurément... Ici la restriction explicite aux Thébains est une extension indirecte aux Athéniens eux-mêmes dont un étranger devait s'abstenir de parler. Schleiermacher est le seul qui ait saisi la délicatesse de ce passage.

PAGE 204. — Il n'y a qu'un sentier détourné qui puisse guider la raison dans ses recherches.

Κινδυνεύει τις ὥσπερ ἀτραπὸς ἐκφέρειν ἡμᾶς μετὰ τοῦ λόγου ἐν τῇ σκέψει ὅτι... (BEKKER, p. 21.)

Ce sentier détourné est évidemment le dégagement de l'âme. J'entends, comme Heindorf μετὰ τοῦ λόγου ἐν τῇ σκέψει pour ἐν τῇ μετὰ τοῦ λόγου σκέψει pour ἐν τῇ μετὰ τοῦ λόγου σκέψει.

PAGE 220. — J'ai besoin précisément de ce dont nous parlons, de me ressouvenir.

Αὐτὸ δὲ τοῦτο, ἔφη, δέομαι παθεῖν, περὶ οὗ ὁ λόγος, ἀναμνησθῆναι... (BEKKER, p. 36.)

Simmias aurait bien pu dire : j'ai besoin de l'apprendre, mais comme Socrate prétend qu'apprendre, c'est se ressouvenir, Simmias s'exprime plus délicatement en disant : j'ai besoin de m'en ressouvenir, et même je m'en ressouviens déjà ; cependant tu ne feras pas mal de me le rappeler encore. Μαθεῖν est évidemment une glose explicative de la phrase entière. Or, si μαθεῖν est une glose, si παθεῖν, n'est dans aucun manuscrit, et si c'est une simple correction de μαθεῖν, il faut retrancher la correction de la glose, aussi bien que la glose elle-même, et je serais assez tenté de lire comme veut Ast, αὐτοῦ τούτου δέομαι, περί... Cependant, je suis loin de rejeter la leçon παθεῖν proposée par Heindorf, et adoptée par Bekker. C'est toujours le même sens et la même intention d'atticisme. En voulant conserver παθεῖν Fischer et Wyttenbach ont gâté ce passage.

PAGE 227. — Et si après avoir eu ces connaissances, nous ne venions pas à les oublier toutes les fois que nous entrons dans la vie, nous naîtrions avec la science, et nous la conserverions toute notre vie.

Καὶ εἰ μὲν γε λαβόντες (τὰς ἐπιστήμας), μὴ ἐκάστοτε ἐπιελήσμεθα, εἰδότας (ἀναγκαῖον) ἀεὶ γίγνεσθαι καὶ ἀεὶ διὰ βίου εἰδέναι. (BEKKER, p. 41.)

Heindorf propose εἰδότας ἂν γίγνεσθαι. Ast adopte cette leçon, que j'adopte aussi, faute de pouvoir me rendre compte des deux ἀεὶ. Bekker garde l'ancien texte. Heindorf propose encore d'ajouter γιγνόμενοι après ἐκάστοτε. Mais ἐκάστοτε en dit tout seul autant que ἐκάστοτε γιγνόμενοι. Si nous oublions ces connaissances *chaque fois*, c'est-à-dire chaque fois que nous entrons dans la vie.

PAGE 232. — Prends que nous le craignons, ou plutôt que ce n'est pas nous qui le craignons, mais qu'il pourrait bien y avoir en nous un enfant qui le craignît. Tâchons donc de lui apprendre à ne pas avoir peur de la mort comme d'un masque difforme.

Ὡς δεδιότων... πειρῶ ἀναπεῖθιν· μᾶλλον δὲ μὴ ὡς ἡμῶν δεδιότων, ἀλλ' ἴσως ἓν τις καὶ ἐν ἡμῖν παῖς ὅς τις τὰ τοιαῦτα φοβεῖται. (BEKKER, p. 455.)

J'entends παῖς τις ἐν ἡμῖν comme les Alexandrins. La preuve de ce sens philosophique est l'opposition de ἡμῶν et du ἐν ἡμῖν. Ce n'est pas *nous*, dans notre essence propre, ce n'est pas le *moi* qui craint la mort ; mais *c'est quelque chose en nous*, un élément étranger au moi, quoique accidentellement en rapport avec lui, la partie puérile de l'âme. ἐν ἡμῖν opposé à ἡμῶν, ne peut vouloir dire que *dans nous* et non *parmi nous*, ce qui serait nécessaire au sens ordinaire : *il y a peut-être parmi nous un enfant*.

PAGE 233. — Pour quel ordre de choses nous devons craindre cet accident, et pour quel ordre de choses cet accident n'est pas à craindre.

Καὶ ὑπὲρ τοῦ ποίου τινὸς δεδιέναι (προσέχει) μὴ πάθῃ αὐτό, καὶ τῷ ποίῳ τινὶ οὐ. (BEKKER, p. 46.)

Où manque dans tous les manuscrits. Heindorf le propose ; Ast et Bekker l'introduisent dans le texte, et je ne vois pas non plus qu'on puisse s'en passer.

PAGE 233. — S'il y a des êtres qui ne soient pas composés, ils sont les seuls que cet accident (la dissolution) ne peut atteindre.

Εἰ δὲ τι τυγχάνει ὃν ἀζύνθετον, τούτῳ μόνῳ προσέχει μὴ πάσχειν ταῦτα. (BEKKER, p. 46-47.)

Je veux citer, une fois pour toutes, un exemple de l'inexactitude de Dacier. Il traduit : *s'il y a des êtres qui ne font pas composés, ils sont les seuls à qui cet accident ne convient point ; et ils ne sauraient être dissipés* NATURELLEMENT. Je ne dis rien du dernier membre de phrase qui n'est pas dans le texte : mais le mot *naturellement* est une addition arbitraire, d'autant plus choquante,

qu'elle pourrait conduire le lecteur à des idées tout-à-fait opposées à celles de Platon, par exemple la dissolution, par la volonté de Dieu, de ce qui est simple, c'est-à-dire indissoluble en soi. Eh bien, croirait-on que c'est précisément sur ce mot que Dacier fait la note suivante : « *Il ajoute (Platon) ce mot NATURELLEMENT (qui n'est pas dans Platon), parce que ce qui ne peut être dissipé naturellement, peut l'être par la volonté de Dieu.* »

Ce passage m'en rappelle un autre. « Parmi tous les raisonnements humains, il faut choisir celui qui est le meilleur et admet le moins de difficultés, et, s'y embarquant comme sur une nacelle plus ou moins sûre, traverser ainsi la vie, à moins qu'on ne puisse trouver pour ce voyage un vaisseau plus solide, un raisonnement à toute épreuve. » P. 249. Raisonnement à toute épreuve, θείου λόγου (theiou logou). Wyttenbach a fait voir que θεῖος λόγος, θεῖον δόγμα (theios logos, theion dogma) a été employé cent fois pour un raisonnement incontestable. Platon veut dire qu'il faut prendre une raison telle quelle, si on n'en peut trouver une parfaite. Là-dessus, Dacier soupçonne que Platon par θεῖον λόγον fait allusion à la révélation ; et introduisant son soupçon dans le texte, il traduit : *quelque promesse ou quelque révélation divine* ; et en note : *ainsi L'ÉGLISE est de l'aveu même de Platon, le seul vaisseau...*

PAGE 238. — Le corps quand il est réduit et embaumé, comme on le fait en Égypte, etc.

Συμπεσὸν γάρ τὸ σῶμα καὶ ταριχευθέν, ὥσπερ οἱ ἐν Αἰγύπτῳ, etc. (BEKKER, p. 51.)

Συμπεσὸν. Ficin : *servatum*. Fischer et Heindorf : *exenteratum*, *vidé*. C'est le moyen pour l'effet. Le vrai sens est *resserré, réduit*. Hérodote (liv. II, 87, édit. Schweigh.) explique très bien comment on s'y prenait pour conserver le corps en le mettant dans un état où il pût persister long-temps, n'ayant plus d'éléments corruptibles, et réduit aux os et à la peau. Il est vrai qu'Hérodote, pour exprimer cet effet, n'emploie pas le mot συμπεσὸν, mais Xénophon, περὶ ἵπικῆς, I, 10 : μυκτῆρες ἀναπεπταμένοι τῶν συμπεπτοκότων εὐποώτεροι εἰσὶ. *Des naseaux bien ouverts donnent plus d'ardeur que les naseaux serrés*. Voyez la note de M. Courier, qui, à l'appui de ce passage, cite celui du Phédon, qu'il entend très bien. *Du commandement de la cavalerie, et de l'équitation*, p. 82. Paris, 1807.

PAGE 238. — Il (le corps) se conserve assez long-temps ; et si le mort était beau, il se conserve dans toute sa beauté ; même très long-temps...

Ἐπεικῶς συχνὸν ἐπιμένει χρόνον, ἐὰν μὲν τις καὶ χαριέντως ἔχων τὸ σῶμα τελευτήσῃ καὶ ἐν τοιαύτῃ ὥρᾳ, καὶ πάνυ μάλα... (BEKKER, p. 51.)

Bekker ponctue très bien toute cette phrase, et en saisit parfaitement l'économie. Elle porte tout entière sur la durée du corps et ses divers degrés. Ἐπιμένει 1^o ἐπεικῶς συχνὸν, 2^o πάνυ μάλα συχνόν, 3^o ἀμήχανον ὅσον χρόνον, 4^o ὥσπερ ἀθάνατον. Au milieu de la phrase comme en parenthèse, ἐὰν μὲν τις καὶ χαριέντως ἔχων τὸ σῶμα τελευτήσῃ καὶ ἐν τοιαύτῃ ὥρᾳ, *et si le mort était beau, il conserve la beauté qu'il avait avant sa mort*. Il ne s'agit point ici de saison, comme le veut encore Wyttenbach, après Dacier.

PAGE 265. — Puisque l'âme a en elle, comme sa propriété, cet ordre de notions fondamentales qui constituent l'existence, et en portent le nom.

Ὡςπερ αὐτῆς ἐστὶν ἡ οὐσία ἔχουσα τὴν ἐπωνυμίαν τὴν τοῦ ὃ ἐστίν. (BEKKER, p. 76.)

Ce passage se rapporte directement à celui qui précède, page 230, où Socrate dit : « *si le beau, le bon καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη οὐσία, et cet ordre d'idées auxquelles nous rapportons, comme à des principes supérieurs, toutes les impressions des sens, et que nous trouvons d'abord en nous-mêmes, oui, si toutes ces idées existent réellement avant de se développer en cette vie, il faut nécessairement*

que l'âme qui les possède en propre, lui préexiste également. » Platon appelle les idées des essences, οὐσίαι, ou même collectivement ἡ οὐσία, parce qu'elles constituent la vraie existence, toutes les choses visibles n'en étant que des formes passagères. Il les appelle souvent τὰ ὄντα ὄντως ; et c'est dans ce sens qu'il dit ici : ἔχει τὴν ἐπωνυμίαν τὴν τοῦ ὁ ἐστίν.

PAGE 273. — Et je me suis souvent tourmenté de mille manières...

Καὶ πολλάκις ἐμαυτὸν ἄνω κάτω μετέβαλλον... (BEKKER, p. 83.) Heindorf (p. 172, 173) veut entendre par là la multitude des opinions diverses que Socrate embrassait successivement, *causâ inconstantiae et mutationis perpetuae*. Nul doute que dans certain cas ἑαυτὸν ἄνω κάτω μεταβάλλειν ne puisse vouloir dire changer, et je ne conteste l'exactitude d'aucune des citations de Heindorf. Mais enfin, l'expression grecque ne marque proprement que l'agitation en sens contraires, et cette signification suffit ici. Si Socrate eût embrassé tour-à-tour des opinions diverses, la chose était assez grave pour la développer davantage, et Platon n'eût pas manqué cette occasion de donner plus de mouvement et d'intérêt à son drame. Mais il n'est question de ces changemens de Socrate, ni dans toute l'antiquité, ni dans ce dialogue. Cela d'ailleurs répugne au caractère de Socrate, qui ne faisait pas assez vite ses opinions, pour être sujet à en changer.

PAGE 288. — Il est entre les deux, surpassant la petitesse de l'un par la supériorité de sa grandeur, et reconnaissant à l'autre une grandeur qui surpasse sa petitesse.

Ἐν μέσῳ ὦν ἀμφοτέρων, τοῦ μὲν τῷ μεγέθει ὑπερέχειν τὴν σμικρότητα ὑπέχων, τῷ δὲ τὸ μέγεθος τῆς σμικρότητος παρέχων ὑπερέχων. (BEKKER, p. 96.)

Il faut entendre ce passage tel qu'il est sans le changer. Les corrections de Wyttenbach, et celles même du sage Heindorf, dénaturent trop le texte. Schleiermacher qui admet la correction d'Heindorf παρέχων τῷ μεγέθει τοῦ μὲν ὑπερέχειν τὴν σμικρότητα, ne se dissimule pas que ὑπερέχειν τὴν σμικρότητα forme avec ὑπερέχων σμικρότητος une contradiction manifeste. J'entends donc sans rien changer au texte : Ὑπερέχων τοῦ μὲν (κατὰ) τὴν σμικρότητα τῷ ὑπερέχειν μεγέθει, *surpassant l'un dans sa petitesse, par la supériorité de sa grandeur, καὶ παρέχων τῷ δὲ, en laissant à l'autre, reconnaissant en lui, lui accordant parce qu'il ne peut pas ne pas lui accorder τὸ μέγεθος ὑπερέχων σμικρότητος, une grandeur qui surpasse sa petitesse.*

PAGE 310. — Et ce double lui-même, bien que son contraire ne soit pas l'impair, ne recevra pourtant pas l'idée de l'impair...

Τοῦτο μὲν οὖν καὶ αὐτὸ ἄλλῳ ἐναντίον, ὅμως δὲ τὴν τοῦ περιττοῦ οὐ δέξεται. (BEKKER, p. 101.)

Socrate veut donner ici des exemples d'idées qui sans être contraires à certaines idées ne les reçoivent pourtant pas, parce que ces idées sont contraires à quelque autre idée plus générale, que les premières renferment. Le cinq, dit-il, n'est pas le contraire du pair ; il ne le reçoit pourtant pas, parce que le cinq renferme en soi l'idée de l'impair, qui est le contraire du pair. Et le dix, qui est le double de cinq, ne reçoit pas l'idée de l'impair par la même raison ; et ce double lui-même, quoiqu'il soit contraire à autre chose *que l'impair*, c'est-à-dire quoique son contraire ne soit pas l'impair (parce que le contraire du double c'est la moitié, et toute chose n'a qu'un seul contraire direct) ; ce double, dis-je, ne reçoit pourtant pas l'idée de l'impair, parce qu'il renferme déjà en soi l'idée de pair, idée qui est inséparable de la duplication des nombres, laquelle a lieu ici, dix étant le double de cinq. Par la même raison, ajoute-t-il encore, la moitié, le tiers, etc., ne reçoivent pas l'idée de l'entier, et pourtant le contraire de la moitié ce n'est pas l'entier, mais le double ; le contraire du tiers n'est pas l'entier, mais le triple ; mais la moitié, le tiers, etc., renferment l'idée générale de *fraction*, laquelle est

contraire à l'idée d'*entier*. Heindorf (p. 210) s'est entièrement mépris sur le sens véritable de tout ce passage, en proposant de lire ἄλλο ἢ ἐναντίον.

PAGE 310. — Elles forment des courants qui vont se rendre à travers la terre vers des lits de fleuves qu'ils rencontrent et qu'ils remplissent comme avec une pompe.

... ὥσπερ οἱ ἐπαντλοῦντες. (BEKKER, p. 116.)

Tous les traducteurs : *Comme quand on verse de l'eau qu'on a puisée*, ou quelque chose d'équivalent ; à l'exception de Dacier : *comme quand on puise de l'eau avec deux seaux*, interprétation arbitraire et ridicule. Quant à la première, elle est tout-à-fait insignifiante et indigne de Platon. Il faut qu'il ait voulu indiquer quelque mécanisme particulier dont on se servait de son temps pour vider les vaisseaux, et par lequel on mettait l'eau en mouvement dans une autre direction que celle de la pesanteur. Nous n'avons que le mot pompe pour exprimer cela. Schleiermacher s'en sert, et Schneider définit Ἀντλία : *l'endroit du vaisseau où était la pompe*.

PAGE 310, 311. — Les unes ressortent et retombent dans l'abîme précisément du côté opposé à leur issue...

Καὶ ἔνια μὲν καταντικρὺ. (BEKKER, p. 116.)

Aristote, en réfutant cette théorie de Platon, paraît avoir entendu par le mot καταντικρὺ une opposition de lieux par rapport au centre de la terre : πάντα δὲ κύκλῳ περιάγειν εἰς τὴν ἀρχὴν... πολλὰ μὲν καὶ κατὰ τὸν αὐτὸν τόπον, τὰ δὲ καὶ καταντικρὺ τῇ θέσει τῆς ἐκροῆς, οἷον, εἰ ρεῖν ἤρξατο κάτωπερ, ἄνωθεν εἰσβάλλειν (Meteor. II, 2.) Et Olympiodore, son commentateur, interprète ce passage, dans le même sens. Cette idée, ne peut se concevoir qu'en supposant que la figure de l'abîme du Tartare soit circulaire, autour du centre de la terre, ce qui est contraire à ce que dit Platon, que le grand abîme est διαμπερὲς τετρημένον δι' ὅλης τῆς γῆς, paroles qu'on ne peut guère adapter à une figure circulaire, car alors il n'y aurait plus de terre, et tout serait abîme. Il faut donc que l'abîme soit plus long que large ; mais alors deux points de son contour, pour être à l'opposite l'un de l'autre, ne sont pas pour cela l'un en bas et l'autre en haut, comme le veut Aristote. L'hypothèse de la figure longitudinale de l'abîme me paraît encore confirmée par les expressions δυνατὸν δ' ἐστὶν ἐκατέρωσε... τὸ ἐκατέρωθεν μέρος... ἀμφοτέροις τοῖς ρεύμασι, qui indiquent évidemment une opposition de points, sur la direction d'une seule et même ligne, et non sur une infinité de lignes différentes, ce qui devrait résulter de la figure circulaire, qui a une infinité de diamètres.

PAGE 315. — La chose vaut la peine qu'on hasarde d'y croire.

Ἄξιον κινδυνεῦσαι οἰομένῳ οὕτως ἔχειν. (BEKKER, p. 120.)

Dacier : *Cela vaut la peine qu'on en coure le risque*; Thurot : *C'est ce qui me paraît... bien mériter au moins qu'on en fasse l'épreuve. C'est une belle et sublime expérience à tenter*. Οἰομένῳ οὕτως ἔχειν est toujours oublié. Je crois que οἰομένῳ est là pour οἶεσθαι par attraction, à cause de ἄξιον. *Cela vaut bien que l'on risque de croire qu'il en est ainsi*. C'est la phrase latine : *Non licet omnibus esse poetis...*

PAGE 323. — Le meilleur des hommes de son temps que nous avons connus, le plus sage et le plus juste de tous les hommes.

Ἀνδρὸς τῶν τότε ὧν ἐπειράθημεν ἀρίστου καὶ ἄλλως φρονιμωτάτου καὶ δικαιοτάτου. (BEKKER, p. 128.)

Je ne puis me refuser au sens que présente d'abord τῶν τότε, *les hommes de ce temps* ; et comme ἄλλως est évidemment ici en opposition avec τῶν τότε, je ne puis entendre par καὶ ἄλλως

φρονιμοτάτου..., que *le plus sage des hommes d'un autre temps, omnium qui unquam fuerunt*. Séparer τῶν de τότε, comme le veut Heindorf, me semble tout-à-fait inadmissible ; et j'avoue que sur cette seule raison, je rejette toute la leçon qu'il propose : πάντων (au lieu de τῶν qui est dans tous les Mss.), τότε ὡς (au lieu de ὧν) ἐπειράθημεν, ἀρίστου : *le meilleur de tous les hommes, comme nous avons pu le voir dans cette circonstance* ; et ce sens qu'il donne à τότε le force d'entendre ἄλλως *per totam ejus vitam*. Dans ce cas, j'aimerais mieux lire avec Buttman et Schleiermacher ἐκ τῶν τότε ὧν ἐπ. C'est le même sens avec moins de changement dans le texte. Mais, sans parler de l'inutilité de la formule emphatique, ὡς ἡμεῖς φαῖμεν ἅν, si l'on supprime πάντων (ἀρίστου), je ne sais trop s'il est fort régulier de lire sans aucun génitif ἀρίστου καὶ ἄλλως φρονιμοτάτου καὶ δικαιοτάτου. Ast néglige ἄλλος, et traduit : *Tum optimi, tum justissimi et prudentissimi*. Je ne puis croire qu'ἄλλως n'ait pas ici plus de force, et ne soit pas en rapport avec τότε.

1. ↑ Échécrate, de Phliunte, ville de Sicyonie. C'est probablement le pythagoricien dont parle Platon dans sa IX^e lettre à Architas (Voyez DIOG. LAERCE, liv. VIII, chap. 46 ; JAMBL., Vit. *Pythag.* I, 36).
2. ↑ Chef de l'école d'Élis (Voyez DIOG. LAERCE, II, 105).
3. ↑ Voyez *le Banquet, l'Apologie de Xénophon, et l'Histoire d'Élien*.
4. ↑ Fils d'Hipponicus (Voyez le Cratyle).
5. ↑ Voyez l'*Apologie*. — XÉNOPHON, Memorab.
6. ↑ Auteur de trois dialogues qui nous ont été conservés (Voyez l'*Apologie*).
7. ↑ Chef de l'école cynique (DIOG. LAERCE, liv. VI).
8. ↑ Voyez l'*Eutidème* et le *Lysis*. — Péanée, bourg ou dème de la tribu Pandionide.
9. ↑ Voyez le *Ménexène*.
10. ↑ De Thèbes et non de Cyrène, comme le veut Ruhnkenius.
11. ↑ Chef de l'école Mégarique (DIOG. LAERCE, liv. II).
12. ↑ Voyez le *Théétète*.
13. ↑ De Cyrène, chef de la secte Cyrénaïque.
14. ↑ D'Ambracie. On dit qu'après avoir lu le *Phédon*, il se jeta dans la mer (CALLIMACH. *epigr.* 24).
15. ↑ Voyez Diogène Laërce, qui en cite quelques vers, liv. II, 42.
16. ↑ Voyez l'*Apologie*.
17. ↑ De Crotone, Pythagoricien. Echappé seul avec Hipparque au désastre de l'école Pythagoricienne, il vint à Thèbes, où son maître Lysis était mort (OLYMPIOD. *ad Phædon*).
18. ↑ La loi athénienne défendait de mettre à mort pendant le jour (OLYMPIOD. *ad Phædon*).
19. ↑ Ἴσσω Ζεύς, *Jupiter le sait*, formule béotienne, pour exprimer l'affirmative.
20. ↑ Les mystères Orphiques (OLYMPIOD. *ad Phædon*).
21. ↑ Parménide, Empédocle, Épicharme.

C'est l'esprit qui voit, c'est l'esprit qui entend :
L'œil est aveugle, l'oreille est sourde.

Vers d'Épicharme (STOB. *Floril.* IV ; PLUT. *de Fortuna*).

22. ↑ Maxime Orphique (OLYMPIOD. *ad Phædon. Fragm. Orphei* ; HERMANN, 509. — Voyez aussi l'*Hymne à Cérès*, v. 485).
23. ↑ Vers Orphique (OLYMP. *ad Phædon*). Clément d'Alexandrie, pag. 315 et 554, qui cite cette sentence, la rapproche de celle de saint Matthieu : *Beaucoup d'appelés, peu d'élus*.
24. ↑ Allusion à un reproche d'Eupolis, poète comique (OLYMP. *ad Phædon.* ; PROCLUS, *ad Parmenidem*, lib. I, p. 50, *edit. Parisien.*, t. IV).
25. ↑ Dogme Pythagoricien, et même Orphique (OLYMP. *ad Phædon.* — Voyez *Orph. Fragm.* HERMANN, p. 510).

26. ↑ Le bel Endymion dormit, dit-on, une longue suite d'années, dans une grotte du Latmos, montagne de Carie : endormi par la lune, qui le visitait (CICER. *Tuscul.* I, 38).
27. ↑ C'est le commencement d'un ouvrage d'Anaxagore : « Toutes les choses étaient ensemble ; l'intelligence les divisa et les arrangea » (DIOG. LAERCE, II, 6 ; WALKEN. *Diatrib. in Euripid. Fragm.*).
28. ↑ HÉRODOTE, II, 87 ; DIODORE de Sicile, I, 91.
29. ↑ Il y a ici, comme un peu plus loin, dans le texte, un rapprochement verbal, intraduisible en français, entre le mot qui signifie *immatériel*, αἰίδης, et celui qui signifie, *l'autre monde*, ἄδης, *l'invisible*, *le lieu de l'invisible*. Voyez, sur l'étymologie du mot ἄδης, αἰίδης, le passage célèbre du [Cratyle](#).
30. ↑ Les Grecs se faisaient couper les cheveux après la mort de leurs amis, et les déposaient sur leur tombeau.
31. ↑ Proverbe grec.
32. ↑ L'Eucripe avait le flux et le reflux sept fois le jour, et autant de fois la nuit.
33. ↑ *Odyssée*, liv. XX, v. 17.
34. ↑ Comparaison indirecte de Simmias et de Cébès, tous deux Thébains, avec les deux fondateurs de Thèbes, Harmonie et Cadmus.
35. ↑ *Iliade*, liv. IV, v. 496.
36. ↑ Les philosophes Ioniens, Anaxagore (DIOG. LAERCE, II, 9), et son disciple Archélaüs (DIOG. LAERCE, II, 16).
37. ↑ Opinion d'Empédocle (DIOG. LAERCE, VII, 159).
38. ↑ Opinion d'Anaximène
39. ↑ Opinion d'Héraclite.
40. ↑ C'était une opinion très répandue (DIOG. LAERCE, III, 30)
41. ↑ Le texte porte : *par le chien* (Voyez la note de l'*Apologie*).
42. ↑ Empédocle.
43. ↑ Anaximène.
44. ↑ *Téléphe*, nom d'une tragédie perdue, d'Euripide.
45. ↑ *Avoir besoin de l'art de Glaucus*, proverbe pour exprimer une chose difficile. Glaucus était, à ce qu'on croit le plus généralement, un habile ouvrier en fer.
46. ↑ *Iliade*, liv. VIII, v. 14.
47. ↑ Sophroniscus et Menexenus.
48. ↑ Lamproclès.
49. ↑ Il ne s'agit ici que de Xantippe et de quelques autres femmes alliées à la famille de Socrate, et nullement de ses deux épouses Xantippe et Mirto (Voyez la note de Heindrof, p. 257).
50. ↑ Allusion à un vers d'Hésiode (*Les Œuvr. et les Jours*, v. 367).
51. ↑ En reconnaissance de sa guérison de la maladie de la vie actuelle.

À propos de cette édition électronique

Ce livre électronique est issu de la bibliothèque numérique [Wikisource](#)^[1]. Cette bibliothèque numérique multilingue, construite par des bénévoles, a pour but de mettre à la disposition du plus grand nombre tout type de documents publiés (roman, poèmes, revues, lettres, etc.)

Nous le faisons gratuitement, en ne rassemblant que des textes du domaine public ou sous licence libre. En ce qui concerne les livres sous licence libre, vous pouvez les utiliser de manière totalement libre, que ce soit pour une réutilisation non commerciale ou commerciale, en respectant les clauses de la licence [Creative Commons BY-SA 3.0](#)^[2] ou, à votre convenance, celles de la licence [GNU FDL](#)^[3].

Wikisource est constamment à la recherche de nouveaux membres. N'hésitez pas à nous rejoindre. Malgré nos soins, une erreur a pu se glisser lors de la transcription du texte à partir du fac-similé. Vous pouvez nous signaler une erreur à [cette adresse](#)^[4].

Les contributeurs suivants ont permis la réalisation de ce livre :

- ThomasBot
- Remacle
- Aaafly
- MarcBot
- Yland
- Acélan
- Arkem5555
- Zyephyrus
- Cantons-de-l'Est
- ThomasV
- *j*jac
- Faager

- EDS
- Marc
- VIGNERON
- CaLéValab
- Théétète
- Phe
- Toto256
- Challwa
- Thrasibule
- ThatFeeds
- Jahl de Vautban
- Natireland
- Pikinez
- Phe-bot
- Khairéphon
- TptBot
- Hsarrazin
- Sapcal22
- Raymonde Lanthier
- Wikisource-bot
- Pantxoa
- Nilstilar
- Aristarché
- Lepticed7

-
1. [↑ http://fr.wikisource.org](http://fr.wikisource.org)
 2. [↑ http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/deed.fr](http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/deed.fr)
 3. [↑ http://www.gnu.org/copyleft/fdl.html](http://www.gnu.org/copyleft/fdl.html)
 4. [↑ http://fr.wikisource.org/wiki/Aide:Signaler_une_erreur](http://fr.wikisource.org/wiki/Aide:Signaler_une_erreur)