



Le courage et les mots de la peur dans le "Lachès" et le "Protagoras"

Author(s): David LévyStone

Source: *Phoenix*, Vol. 60, No. 3/4 (Fall - Winter, 2006), pp. 346-363

Published by: Classical Association of Canada

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20304617>

Accessed: 08-03-2017 19:14 UTC

REFERENCES

Linked references are available on JSTOR for this article:

http://www.jstor.org/stable/20304617?seq=1&cid=pdf-reference#references_tab_contents

You may need to log in to JSTOR to access the linked references.

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://about.jstor.org/terms>



Classical Association of Canada is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Phoenix*

LE COURAGE ET LES MOTS DE LA PEUR DANS
LE *LACHÈS* ET LE *PROTAGORAS*

DAVID LÉVYSTONE

Cowards die many times before their deaths;
The valiant never taste of death but once.
Of all the wonders that I yet have heard,
It seems to me most strange that men should fear;
Seeing that death, a necessary end,
Will come when it will come.

W. Shakespeare, *Julius Caesar* act. II, sc. 2.

CHEZ LES AUTEURS DU V^e ET DU IV^e SIÈCLE, on relève encore, comme chez Homère, deux caractéristiques de l'homme complet : sa bravoure au combat et sa sagesse dans le discours¹ — et le courage est, de loin, la plus prisée de ces qualités². La culture grecque classique reste imprégnée des idéaux archaïques : même quand, face à l'évolution de la société, le savoir et les capacités intellectuelles sont reconnus comme partie de l'excellence, l'homme grec s'accorde naturellement avec la sentence de Démosthène (LX, 17) : « La compréhension est le début de l'ἀρετή, l'ἀνδρεία en est l'accomplissement ». Certes, l'idée du courage a sensiblement évolué : la guerre du Péloponnèse a remis en cause les règles de la guerre archaïque et, en dévalorisant le modèle héroïque, a suscité un questionnement sur la nature de cette vertu. Deux visions s'affrontent alors : celle du fier guerrier spartiate, encore proche de l'idéal archaïque — et sans aucun doute de celui de Tyrtée (« tenir bon ou mourir ») — et celle du stratège-technicien athénien. À ces controverses font écho, chez Thucydide, les divergences entre Phormion d'Athènes et les généraux spartiates et, chez Platon, celles qui opposent Nicias et Lachès³.

Pour Platon, il fallait, avant tout, montrer l'insuffisance des conceptions de ses contemporains, qu'il s'agisse de l'idéal archaïque du guerrier homérique, de la force d'âme revendiquée par les hoplites de Lacédémone ou des connaissances et

J'exprime mes remerciements aux Professeurs J. Barnes et J.-L. Chrétien pour leurs précieux conseils, ainsi qu'aux relecteurs anonymes de *Phoenix*.

¹ Hdt. III, 4, 1 ; Xen. *Ages*. X, 1.

² Voir Dover 1974, 164–167. Certes, au v^e siècle, les valeurs ont changé et l'intérêt collectif prime sur la gloire personnelle (cf. Loraux 1978), mais le sacrifice de sa vie pour la communauté reste la valeur suprême.

³ Chez Thucydide, voir essentiellement II, 80–90. Pour les Péloponnésiens, le courage est une qualité de l'âme (εὐψυχία ; ἀλκή). Pour les Athéniens, c'est l'expérience et le savoir (ἐπιστήμη ; τέχνη) qui créent l'illusion de la « force d'âme » (II, 89, 3). de Romilly (1980) compare judicieusement le rapport de Thucydide et les thèses des personnages de Platon (cf. aussi Schmid 1985, 113–114). Sur l'admiration des socratiques pour Sparte : Tigerstedt 1965.

de l'audace des stratèges d'Athènes. Aucune de ces représentations ne répond à ce principe de base : puisque le courage est une vertu, il est nécessairement et en toute occasion une « belle chose ». Il s'agit dès lors, pour le philosophe, de « mettre de la science » dans le courage, et même, autant que possible, de l'identifier à un savoir. Mais cette tâche est loin d'être aisée et l'inspiration intellectualiste de Socrate, particulièrement difficile à mettre en œuvre pour une vertu que le sens commun, grec aussi bien que moderne, associe, plus que toute autre, au caractère, au tempérament de l'âme, à une certaine énergie qui ne saurait être réduite à une simple connaissance.

Il est remarquable, à cet égard, que Platon ait porté, notamment dans ses œuvres de jeunesse, une attention toute particulière au courage. Le *Lachès* est entièrement dédié à la recherche de sa définition et il est la seule vertu à faire l'objet d'une discussion spécifique avec le sophiste d'Abdère dans le *Protagoras*. Dans le premier dialogue, cependant, Socrate ne tranche pas entre les thèses opposées de Nicias et de Lachès et semble même accepter le rôle de la *καρτερία* mis en avant par ce dernier ; dans le second, au contraire, il défend une conception strictement intellectualiste du courage comme « science de ce qui est à craindre ou non » (*Prt.* 360c–d). La divergence apparente des deux dialogues a donné lieu à deux types d'interprétation. La première tait l'aporie du *Lachès*, considère que l'hypothèse de la fermeté d'âme est sans valeur et que la position socratico-platonicienne s'identifie à celle de Nicias. La seconde suppose une évolution de la pensée platonicienne : le courage serait la « pierre d'achoppement » de la théorie intellectualiste et Platon, dans le *Lachès*, testerait, voire réfuterait, la théorie de son maître, exposée fidèlement dans le *Protagoras*.

Mais de toutes les études consacrées au courage chez Platon, aucune n'a suffisamment porté attention à l'objet même de cette vertu : la peur. Or, Platon est conscient de la diversité des manifestations de cette émotion, de la simple inquiétude à la folle terreur. Un examen attentif des termes de la peur dévoile, derrière l'argumentation explicite des dialogues, une pensée complexe mais hésitante quant à la possibilité d'identifier le courage à une science. Une telle approche conduit à s'interroger sur la valeur accordée par Platon à la thèse intellectualiste du *Protagoras* assimilant le courage à une connaissance.

Dans le *Lachès*, Lachès et Nicias⁴ s'opposent sur la définition du courage : le premier général considère qu'il est une « certaine fermeté d'âme »⁵ ; le second le définit comme « science de ce qui est à craindre ou non » (195a). Si Lachès

⁴ Sur les différents personnages du dialogue, voir Nails 2002, 180–181 (Lachès), 194 (Lysimaque), 212–215 (Nicias), 198–199 (Melesias), 121–122 (Damon) et 254–256 (Prodicos) ; sur leur rôle dans le dialogue : O'Brien 1967, 114–117 ; Hoerber 1968, 99–101, ainsi que Tessitore 1994 ; sur le contexte du déroulement imaginaire du dialogue entre 424 et 418 av. J.-C., voir O'Brien 1963 ; Guthrie 1998 [1975], 124–126 ; Nails 2002, 312 ; Dorion 1997, 22. Plus généralement, voir la présentation historique très complète dans le premier chapitre du commentaire de Schmid (1992, 1–26).

⁵ *Lach.* 192d. Il s'agit de la seconde définition de Lachès ; sur le rôle de sa première définition dans le dialogue : Rabbàs 2004.

souligne l'aspect volontariste de la force d'âme qui distingue le courage des autres vertus, Nicias n'en expose au contraire que l'élément intellectuel, théorique, qui mène à l'assimiler à toutes les autres. Socrate va ainsi montrer l'insuffisance de la thèse de Lachès — sans pour autant la réfuter (Umphrey 1976) — puis prouver que la définition de Nicias se ramène à la science du Bien et du Mal en général, par un raisonnement apparemment assez simple, mais qui a été longuement discuté par divers commentateurs⁶ : la science de ce qui est à craindre ou non est la science de ce qui est bien ou mal pour le futur ; or, la science est la compréhension des choses dans le passé, le présent et le futur (199a) ; donc, le courage serait la science du Bien et du Mal en général, c'est-à-dire toute la vertu. Le courage n'a pas été défini : sa nature se dilue dans la globalité des vertus. Socrate n'est pas satisfait par cette conclusion. Le dialogue est aporétique : toutes les réponses proposées sont insuffisantes — mais toutes ne sont pas réfutées. La thèse de l'unité de la vertu n'est pas affirmée : la discours de Nicias y conduit, mais Socrate considère qu'il s'agit d'un échec de la tentative de définition du courage. De même, dans d'autres textes socratiques (le *Charmide* 159c : tempérance ; l'*Euthyphron* 12–13 : distinction entre justice et piété), les vertus sont étudiées distinctement, mais les dialogues restent aporétiques.

Dans le *Protagoras*, au contraire, Socrate-Platon accepte pleinement les conséquences de la théorie de l'unité de la vertu — qui n'est qu'esquissée à la fin du *Lachès* — en affirmant que justice, piété, tempérance et courage sont des noms différents pour une seule et même chose (*Prt.* 329d)⁷. L'aporie du *Lachès* est donc ici « résolue » par le choix de l'identification des différentes vertus. Mais Protagoras n'admet pas cet amalgame et insiste sur la spécificité du courage⁸. Dans un premier temps (349d–350b), Socrate ne réussit pas à prouver que le courage est une science. Il la présente, en effet, tout d'abord, comme une simple connaissance technique, dépendante de l'expérience, en invoquant des arguments dont il montre, par ailleurs, les limites dans le *Lachès*⁹. Socrate engage ainsi Protagoras à établir une distinction claire entre audace et courage (351a–b) : tous les courageux sont audacieux, mais la réciproque n'est pas vraie. Le philosophe, qui semble alors avoir été brillamment réfuté par le vieux sophiste, paraît brusquement changer de sujet (351b) : « Protagoras, repartis-je, parmi les hommes tu dis qu'il y en a qui vivent bien, tandis que d'autres vivent mal ? » et introduit la célèbre thèse « hédoniste », où recherche du plaisir — identifié au bien — et fuite de la douleur — au mal — semblent être les seules motivations des actions

⁶ L'argument a donné lieu à de longues analyses (Vlastos 1981 [1973], 443–444 ; Santas 1968–69, 451 ; Penner 1992, 3) ; voir le résumé de la discussion dans Dorion 1997, 71–78.

⁷ Voir la discussion entre Vlastos (1972, 415–458) et Penner (1973) sur le sens précis de la théorie de l'unité de la vertu.

⁸ Avant, dans le mythe de Prométhée notamment, Protagoras ne parle pratiquement pas du courage. Cette vertu le gêne manifestement car il ne peut prétendre l'enseigner (Duncan 1978, 221–222). Sur la théorie protagoréenne du courage, voir Devereux 1975.

⁹ Sur ce développement, voir Festugière 1946 ; Weiss 1985.

humaines (352b et suivant) : l'homme va toujours vers ce qu'il considère comme bon pour lui, c'est-à-dire l'utile ou le plaisir — ou le moindre mal. Le simple fait de croire que telle chose est bonne, est un motif suffisant pour la rechercher ; ne pas se conduire de manière vertueuse n'est pas signe d'ἀκρασία, mais seulement d'erreur. Il suffit, dès lors, pour être vertueux, de remettre les choses en perspective, car le temps déformé la perception des biens et des maux comme la distance celle des grandeurs (356b–e) et le plaisir lointain paraît plus faible que le plus proche. Seule cette apparente digression autorise la définition du courage comme science (de ce qui est à craindre ou non)¹⁰. Celle-ci — identique à celle de Nicias dans le *Lachès* à cette différence près que le philosophe utilise le terme de σοφία plutôt que celui d'ἐπιστήμη — s'inscrit alors dans l'intellectualisme le plus strict.

La critique moderne reconnaît, à quelques exceptions près¹¹, une certaine valeur à la thèse de Lachès — qui fait de la fermeté d'âme un élément essentiel du courage — et ne tient pas Nicias pour le seul tenant de la position *platonicienne*. Elle reconnaît aussi que le Socrate du *Protagoras* est, lui, strictement intellectualiste — bien qu'on puisse dans le détail différencier sa position de celle de Nicias. Elle se trouve ainsi confrontée à de nouvelles difficultés quant à l'interprétation de la définition proprement socratique du courage. La principale d'entre elles fut relevée par Devereux dans un article de 1977 : d'une part, si la thèse de Lachès « vaut » quelque chose¹² et, de l'autre, si le *Protagoras* reflète bien les vues socratiques, comme on l'admet généralement, alors Platon, dans le *Lachès*, réfute son maître Socrate. Cette hypothèse revient, paradoxalement, à affirmer que Platon, par le truchement du *personnage* de Socrate, critique la thèse du Socrate *historique*, défendue par le personnage de Nicias (Devereux 1977, 141) : « Socrates rejects

¹⁰ Celle-ci se développe par un dialogue avec l'opinion de la multitude. Ce passage, unique dans l'œuvre de Platon, a suscité de nombreuses interrogations. Notamment : Sullivan 1961 ; O'Brien 1961 et 1967, 133–142 ; Sesonske 1963 ; Gallop 1964 ; Gagarin 1969 ; Zeyl 1980 ; voir enfin Ildefonse 1997, 49, n. 2 pour des références complémentaires, ainsi que n. 337 et p. 51–54 sur le rapport de la thèse hédoniste à la théorie intellectualiste du courage.

¹¹ Récemment, Penner 1992, 4, n. 7. C'est essentiellement le début du discours de Nicias (194d), où le général expose une thèse qu'il attribue à Socrate lui-même (« chacun vaut en ce qu'il sait »), qui a amené certains spécialistes à considérer sa définition du courage comme étant celle de Socrate (par exemple, Méron 1979, 202–203). Au contraire, c'est bien là la preuve que Nicias refuse de se plier aux règles du dialogue socratique : il ne dit jamais ce qu'il pense véritablement mais se « cache » derrière des autorités (Socrate, Prodicos...). Nicias répète sans la comprendre véritablement la phrase de Socrate : c'est pour cette raison que le philosophe peut le réfuter (cf. Dobbs 1986, 839–840 et de Laguna 1934, 171–175). D'autres études ont mis en parallèle le *Lachès* avec la ligne de la *République* VI, 506b–511e et la division εἰκασία, πίστις, δίανοια, νόησις : chaque personnage ou couple de personnages représenterait un stade dans la progression vers l'Idée de courage. Voir Kohák (1960) et Hoerber (1968, 103), qui d'ailleurs ne proposent pas la même division dans le *Lachès*, et la critique de ce type d'interprétation par Dorion (1994).

¹² Le *Lachès* annoncerait ainsi la thèse de la *République*. Celui-ci s'interrompt, en effet, au moment où les deux thèses pouvaient se compléter (O'Brien 1963, 140 ; 1967, 117 ; Griswold 1986, 186 ; Nichols 1987, 280 ; Dorion 1997, 61–63).

Nicias's definition of courage. But this Socrates speaks for Plato, not for the historical Socrates »¹³.

Devereux (1992, 778–780) a finalement rejeté cette hypothèse, en montrant, à la suite de Gould (1987, 277–278) — bien que de façon légèrement différente¹⁴ — qu'il n'y avait pas d'incompatibilité entre la thèse de la vertu-science et la nécessité de la *καρτερία*. Cette solution est sans aucun doute valide d'un point de vue formel : il n'y a pas de contradiction entre le fait que la science soit condition suffisante du courage et que la *καρτερία* en soit une condition nécessaire. Du point de vue historique, elle reste discutable — il est loin d'être évident qu'un tel raisonnement soutenait la pensée socratique-platonicienne ; du point de vue de l'exégèse du texte platonicien, elle revient — pour ces deux spécialistes en tout cas — à réduire la *καρτερία* à un simple effet de la science¹⁵, c'est-à-dire, en dernière analyse, à revenir à une interprétation traditionnelle qui n'accorde que peu d'importance à la thèse de Lachès. Il s'agit, en effet, toujours d'accorder « l'exception du *Lachès* » avec la « normalité du *Protagoras* ». Mais dans quelle mesure peut-on encore considérer le *Protagoras* comme rapportant une image fidèle de la théorie socratique du courage, quand on reconnaît une valeur à la thèse de la *καρτερία* dans le *Lachès*¹⁶ ?

En effet, les autres dialogues platoniciens de la première période ne donnent que peu de raisons de favoriser l'image du Socrate intellectualiste du *Protagoras*, quand il s'agit du courage. Dans le *Gorgias*, alors même que Socrate affirme l'unité des vertus (au sens où un homme ne saurait en posséder une sans les avoir toutes), il mentionne la fermeté nécessaire au courage (*Grg.* 507b) et rappelle cette force qui permet d'affronter ses peurs (522d–e). Dans l'*Apologie*, dialogue socratique par excellence, le thème de la fermeté d'âme et l'image militaire qui y est associée

¹³ Déjà Croiset (1921, 88) et de Laguna (1934, 171) s'opposaient farouchement à cette hypothèse.

¹⁴ Selon Gould, la fermeté d'âme naît automatiquement et naturellement des décisions de la raison et il n'y a pas d'opposition entre l'acceptation du rôle de la *καρτερία* et la théorie prêtée au Socrate historique. Si la thèse de Lachès n'est pas fautive à proprement parler, elle ne rend compte que du courage tel qu'il se manifeste en acte. Elle n'en donne pas la nature ou l'essence : la science est suffisante et le général ne parle de *καρτερία* que parce qu'il est incapable de percevoir l'origine de la fermeté d'âme. Devereux reconnaît, dans son étude de 1992, qu'il n'y a pas de contradiction et considère que la fermeté d'âme procède de la science telle que la conçoit Socrate.

¹⁵ Devereux 1992, 783 : « Such a person has endurance, or what we might call "will power"; but this power does not derive from the will, but solely from one's knowledge of the good. For Socrates, the power of knowledge of good and evil manifests itself as a kind of endurance; the capacity to endure "comes" with knowledge ».

¹⁶ La question est aussi liée à celle de la chronologie respective des dialogues (le plus ancien devant être considéré comme le « plus socratique »). L'antériorité du *Lachès* est défendue par Jaeger (1986 [1944], 385) ; Festugière (1946, 179) ; de Romilly (1980, 322) et Kahn (1986) ; celle du *Protagoras* : Schleiermacher (1817, I, 334) ; von Wilamowitz-Möllendorf (1948, 139–140) ; Friedländer (1964, 44) ; Devereux (1977, 136–137) ; Vlastos (1994, 116–117 et 125–126). On trouvera des références complémentaires dans Hoerber (1968, 96–97) et surtout Dorion (1997, 23–24) — qui prend partie pour l'antériorité du *Protagoras* (61 et 173–174) — et Ildelfonse (1997, 9, n. 4) — qui défend l'antériorité du *Lachès*.

(tenir ferme, tenir le rang) est à nouveau utilisée (*Ap.* 28d-e ; cf. aussi *Ap.* 39a et *Cri.* 51b). Dans l'*Alcibiade* enfin, Socrate loue les qualités propres au caractère spartiate, toutes en rapport avec la vertu de courage (*Alc.* I, 122c : μεγαλοφροσύνη, εὐτυχία, καρτερία . . .).

Puisqu'il semble impossible de juger de la théorie *socratique* du courage à l'intérieur du corpus platonicien, une première piste de recherche consisterait à consulter les textes des autres socratiques. Et, de fait, il est loin d'être évident que Xénophon, et plus encore Antisthène, présentent une théorie intellectualiste du courage.

Une autre voie, sur laquelle nous allons nous engager, consiste à montrer que dans le *Protagoras* même, la pensée de Platon est certainement plus nuancée qu'on ne la comprend généralement. Ainsi, en étudiant le vocabulaire de la peur employé dans les deux dialogues, on pourra comprendre de quelle façon — au moyen de quel expédient ? — le philosophe a tenté d'élaborer une théorie intellectualiste cohérente du courage. C'est, en effet, par le biais des notions de crainte et de terreur que Platon fait comprendre à son lecteur la valeur relative, le caractère inachevé et les difficultés qu'il discerne dans les définitions présentées par les divers interlocuteurs du *Lachès*, mais aussi dans celle formulée par Socrate lui-même dans le *Protagoras*.

Dans le *Lachès*, la plupart des commentateurs ont déjà relevé des distinctions de termes, essentielles à la compréhension du texte, par exemple celle entre science et technique (Hoerber 1968, 104). Mais il y en a une autre, au moins aussi importante et dont, à ma connaissance, on n'a pas assez pris la mesure. Elle se rapporte au vocabulaire de la peur¹⁷ : φόβος — peur ; δέος — crainte ; δεινός — ce qui est à craindre. Le dernier terme est utilisé indifféremment tout le long du dialogue. Il convient tout d'abord de rappeler le sens précis des deux premiers :

- φόβος peur c'est un sentiment, une émotion. Il n'y a aucun calcul. Elle paraît liée au présent, à l'imédiateté.
- δέος crainte fait référence au futur, implique une réflexion. Il est bon de craindre certaines choses, il y a des craintes honteuses.

Cette distinction est celle exprimée par Ammonios et qu'on trouve aujourd'hui dans les dictionnaires courants de grec ancien (Bailly, LSJ)¹⁸. Elle est, en général,

¹⁷ Smoes (1995, 120, 149) relève que la définition de la peur est étrange : « Cependant, la définition que donne Socrate de la crainte permet-elle d'expliquer une émotion comme la peur ? » et s'étonne devant cette « définition partielle » sans voir qu'elle est volontaire et constitue un élément déterminant dans l'interprétation du texte. Dupréel (1980 [1948], 129-130) et de Romilly (1986, 4) relèvent la distinction, dans leurs études respectives sur Prodicos, mais l'attribuent au sophiste lui-même, sans la rapporter à la pensée platonicienne du courage. Taylor (1991, 205 [258d5-c2]), enfin, critique la distinction faite par Prodicos.

¹⁸ Ammonios d'Alexandrie, *De adfinium vocabulorum differentia* (Nickau 1966), 128 : « δέος καὶ φόβος διαφέρει. δέος μὲν γὰρ ἐστὶ πολυχρόνιος κακοῦ, ὑπόνοια, φόβος δὲ ἡ παραυτίκα πτόησις » (« La crainte est différente de la peur. La crainte est la représentation, qui se prolonge pendant

confirmée par l'usage de ces termes au v^e et iv^e siècle av. J.-c.¹⁹, même si elle n'est pas universellement appliquée. La plus ou moins grande différenciation des termes selon les textes ou les auteurs ne signifie pas que la distinction n'existe pas ou qu'elle n'est connue que de certains : de la même façon, le langage courant utilise parfois peur pour « crainte » (« j'ai peur d'être en retard à mon rendez-vous »), et rarement le contraire, mais reconnaît une différence sémantique des deux termes.

Ainsi, φόβος est généralement plus usité et a un champ d'application plus large. Chez Démosthène ou Isocrate, il a souvent le sens de crainte²⁰. Mais δέος, lui, n'est presque jamais employé pour désigner l'effroi ; son sens est plus spécialisé. La distinction est clairement reconnue²¹, même si elle n'est pas toujours respectée.

Chez Thucydide, la spécificité sémantique de δειδω — δέος d'une part et φοβεῖν — φόβος de l'autre est particulièrement explicite, ainsi que l'a montré J. de Romilly (1956). Δέος est lié à l'avenir²² et a souvent un sens positif : il est un élément essentiel de la bonne politique²³, associé à la prudence (Thuc. IV, 62, 4 ; VI, 34, 9) et à la force, alors que l'excès de confiance en soi est souvent lié à la faiblesse. Φόβος, au contraire, rend impuissant et paralyse l'action (II, 87, 4)²⁴.

longtemps, d'un mal ; la peur est l'éprouvante à l'instant même ». Cf. Chantraine 1968 : φόβομαι : « chez Homère fuite, surtout due à la panique ; fille d'Arès ; peur panique » ; « fuir a pris le sens d'être effrayé ; car la peur ou la terreur s'exprime volontiers en grec par des termes dénotant ses manifestations physiques : fuite (φοβοῦμαι) ou, au contraire, paralysie (ἐκ-, κατα-πέπληγμα), tremblements (τρέμω, τρέω), frissons (πέφρικα) En revanche, δέος a exprimé originellement l'inquiétude qui saisit l'esprit devant un dilemme ».

¹⁹ Il ne s'agit pas ici de procéder à une étude exhaustive du vocabulaire de la peur à la période classique, ce qui demanderait un travail spécifique, mais simplement de donner quelques exemples prouvant la réalité de cette distinction.

²⁰ Dem. X, 36 ; XIV, 12 plus précis en XVIII, 324 ; Isoc. II, 5 ; II, 23 ; II, 26 ; III, 52 ; V, 34 ; V, 121 ; VII, 38 ; IX, 31 ; X, 25, insiste généralement sur les craintes des tyrans ou du peuple dans les conflits politiques. Il l'applique même à la peur des dieux (XI, 25).

²¹ Sur δέος : Dem. I, 3 ; XXI, 129 ; LX, 25 ; les deux termes sont parfois associés : Dem. XXI, 124 : δέει καὶ φόβῳ ; XXIII, 103 : φόβον καὶ δέος. Chez Isocrate, δέος n'a pas toujours d'usage spécifique (II, 30 ; XIX, 201 ; XXI, 7) même si le rapport au futur est parfois plus marqué (V, 101) et que son approche peut être rationnelle (XV, 169) : ἐπειδὴ δὲ χρόνων ἐγγιγνομένων εἰσέπεσον εἰς τὸ λογίζεσθαι καὶ σκοπεῖν τί χρήσομαι τοῖς παρούσιν, ἐπαυσάμην τοῦ δέους καὶ τῆς παραχῆς ταύτης, οὐκ ἀλόγως, ἀλλ' ἐκ τῶν εἰκότων λογισάμενος καὶ παραμυθησάμενος ἑμαυτόν (« Quand avec le temps, je me mis à réfléchir et à examiner ce que j'allais faire en ces circonstances, je mis un terme à mes craintes et à mon trouble, non sans motif, mais en raisonnant et m'encourageant à l'aune de la vraisemblance »). La crainte peut être explicitement positive (VII, 6) : Athènes est devenue forte après avoir été saccagée par les barbares, « grâce à la crainte et l'attention » δεδιέναι καὶ προσέχειν (cf. Thuc. I, 75, 3).

²² Thuc. IV, 63, 1 ; associé à des verbes marquant la réflexion, cf. II, 5, 5 (διαβουλευομαι, « délibérer ») ; III, 93, 1 ; V, 71, 3 ; VIII, 109, 1 (νομίζω, « estimer, croire »).

²³ Sur l'empire : I, 75, 3 et I, 76, 2 ; VI, 83, 4 ; VI, 85, 3.

²⁴ de Romilly 1956, 120 : « Il est certain que Thucydide en choisissant soit l'un, soit l'autre, entend insister ou bien sur l'aspect affectif et sur la présence d'un sentiment ou bien sur l'aspect intellectuel et la présence d'une prévision ».

Chez Lysias — qui utilise plus δέος que φόβος — l'aspect immédiat et irrationnel de φόβος est clairement souligné : c'est la peur qui fait voir des mirages²⁵; δέος, au contraire, concerne l'appréhension des maux à venir, les inquiétudes quant aux conséquences d'une action (XII, 66 ; XX, 8, 21). Il est même associé à la σωφροσύνη et à l'ἀρετή²⁶.

À cet égard, il convient de relever que δέος a parfois, dans d'autres textes, un sens moral, lié à αἰσχύνη ou αἰδώς²⁷, notamment chez Sophocle et Eschyle²⁸; φόβος est plus général, mais les tragiques en accentuent souvent l'aspect de « possession » ou de terreur qui « s'abat sur »²⁹. Chez Eschyle, φόβος est même parfois personnifié, comme chez Homère ou Hésiode : fils d'Arès et d'Aphrodite — de guerre et de passion — il appartient alors clairement au domaine de l'irrationnel³⁰.

²⁵ Lys. II, 39 : Ἡ που διὰ τὸν παρόντα φόβον πολλὰ μὲν φήθησαν ἰδεῖν ὧν οὐκ εἶδον, πολλὰ δ' ἀκούσαι ὧν οὐκ ἤκουσαν (« Dans la frayeur qui les presse, ils se figurent souvent voir ce qu'ils ne voient pas et souvent entendre ce qu'ils n'entendent pas », tr. Gernet et Bizos 1924).

²⁶ Lys. II, 57 : τοσαύτην σωφροσύνην καὶ δέος ἢ τούτων ἀρετὴ πᾶσιν ἀνθρώποις παρεῖχεν (« Tant la valeur de nos ancêtres inspirait de retenue et de crainte au monde entier »).

²⁷ Déjà Hom. II. XV, 657–658 : αἰδώς καὶ δέος ἐτ' ἄν σέβου δίκαν; (« Qui donc, homme ou cité, s'il n'est sous le ciel dont la crainte habite en son âme, garderait le respect qu'il doit à la justice »); cf. *Euthphr.* 12a ; Thuc. II, 37.

²⁸ Chez les tragiques, δέος est moins courant, peut-être justement parce qu'on insiste sur les passions (au contraire, la proportion d'usage de τάρβος est plus grande que chez les orateurs ou philosophes). Il est même complètement absent chez Euripide. Eschyle utilise fort peu δέος qui a d'ailleurs un sens, positif, de crainte révérencielle. Cf. *Eum.* 522 : τίς δὲ μηδὲν ἐν δέει καρδίαν ἄν ἀνατρέφων ἢ πόλις βροτός θ' ὁμοίως ἐτ' ἄν σέβου δίκαν; (« Qui donc, homme ou cité, s'il n'est sous le ciel dont la crainte habite en son âme, garderait le respect qu'il doit à la justice »); *Pers.* 703. De même, chez Sophocle : *OC* 223 ; *Aj.* 1073, 1079, 1084 (lié à αἰδώς).

²⁹ Même si on trouve le sens d'une crainte assez faible dans Eur. *Heracl.* 739 (mais il faut se souvenir qu'Euripide n'utilise pas δέος) ou dans Soph. *El.* 1112, la peur se manifeste, en général, comme la panique qui paralyse l'action et la parole, le cœur et la raison. Ainsi que le relève J. de Romilly dès le début de son étude *La crainte et l'angoisse dans le théâtre d'Eschyle* (1958, 9) : « la crainte eschyléenne est toujours plus ou moins de la terreur et va même à l'occasion jusqu'à la plus folle terreur ». Voir Aesch. *Sept.* 759 (avec ἀψυχία) ; *Sept.* 259, 805 (παραφρονῶ φόβω) ; Soph. *OC* 1625, 1652 ; Eur. *Ion* 1452 (φόβω τρέμω). Cf. aussi Aesch. *Ag.* 1243 ; *Eum.* 88 ; *Pers.* 116, 206, 391 ; *Cho.* 929 ; *PV* 881 ; *Supp.* 786 ; Soph. *Phil.* 1251 ; *Ant.* 270, 505, 1306 ; *OT* 118 ; *Trach.* 24, 176 ; Eur. *Or.* 1324, 1518 ; *Hec.* 1112 ; *Tro.* 156 ; *Rhes.* 788 ; *HF* 544, 971 ; *Hel.* 312. Elle est parfois hypostasiée comme dans Aesch. *Cho.* 1024–25.

³⁰ Aesch. *Sept.* 45 : φιλαίματον Φόβον (« Peur, buveuse de sang »). Φόβος est personnifié comme fils d'Arès et d'Aphrodite (Hom. II. XIII, 299 ; Hes. *Th.* 934) ; seul (II. IX, 1–2) ou associé à son frère Δεῖμος (II. XI, 37, XV, 119 ; Hes. *Th.* 933–936) et à Ἐρις (II. IV, 440). Voir aussi Hes. *Sc.* 139 (sur le bouclier avec Ἐρις), 191–196 et 463 (avec Δεῖμος), 237 (associé à Gorgone) ; cf. Quint. Smyrn. V, 29, XI, 12 ; Stésichore, *Greek Lyric* III fr. 207 (Campbell 1991) relate que Kyknos, fils d'Arès, aurait construit un temple à Φόβος en crânes humains ; Pausanias (V, 19, 4) lui attribue une tête de lion (cf. II, 3, 7 ; IX, 36, 3) ; Nonnos *Dionysiaca* II, 414 ; XX, 38 ; XXV, 156 où Φόβος et Δεῖμος s'allient à Ἐρωτες ; XXVII, 337 ; XXXIX, 364 ; XXXII, 178 ; XXXIX, 216. Il aurait eu un culte à Sélinonte (*IG* XIV, 268, 2). Sur le culte de Φόβος, cf. aussi : Aesch. *Sept.* 45 (sacrifice à Arès, Ἐνυώ et Φόβος) et Plut. *Thes.* XVII, 2 ; *Alex.* XXXI, 9. Plutarque (*Cleom.* VIII, 3 et IX) rapporte qu'il existait un temple de Φόβος à Lacédémone, mais précise que ce n'était pas le démon qui possède le guerrier qu'on y honorait mais la peur qui maintient l'unité de la cité (en imposant l'ordre, le respect des lois) et incite

Chez Platon, δέος est assez rare et son usage est bien délimité³¹. Il l'emploie essentiellement (a) pour désigner la crainte révérencielle des dieux ou des lois de la cité³² et (b) lorsqu'il analyse la vertu de courage³³. Le terme peut aussi, mais plus rarement, s'appliquer à une simple inquiétude ou à une appréhension des conséquences prochaines d'une action³⁴. Φόβος est courant et d'une détermination moins précise, ce qui s'explique non seulement par l'usage courant du terme mais aussi, en partie du moins, par la pensée platonicienne du courage³⁵.

Au début du *Lachès*, tous parlent de φόβος. Seul Socrate utilise le terme de δέος (*Lach.* 198b), crainte³⁶, avant de définir le courage comme science du Bien et du Mal *pour le futur*, et finalement aboutir à la thèse de l'unité de la vertu. Ce glissement sémantique ne peut être totalement innocent : dans les lignes qui précèdent ce discours, il faut relever une référence explicite à Prodicos (197d),

au courage (la peur de la honte). Sur l'importance de la peur à Sparte, cf. aussi *Soph. Aj.* 1071-86 (c'est Ménélas qui parle) et *Paus.* II, 7, 7 ; voir enfin *Epps* 1933. Cette conception de la peur est celle qu'on trouve chez Platon avec δέος dans *Euthphr.* 12a-c (*infra*, n. 32) qui fait d'ailleurs allusion aux mêmes vers que *Plutarque (Cleom. IX)* pour illustrer son propos (« là où est la terreur est aussi le respect »). Sur la figure de Φόβος, voir *Shapiro* 1993, 208-215.

³¹Xénophon ne semble pas faire la distinction : il n'utilise pas δέος et on trouve parfois un sens positif à φόβος comme dans *Xen. Eq. Mag.* VII, 7 : φόβος engage à la prudence, elle est « un formidable compagnon de garde ». Mais, de façon générale, Xénophon affirme ne pas tant faire attention aux termes qu'aux idées (*Cyn.* XIII, 3-5).

³²Onze occurrences : *Euthphr.* 12b1, 4, 9 ; 12c3, 4, 5, 5 : là où il y a de l'αἰδώς, il y a δέος et non le contraire ; *Resp.* V, 465a11, b1 : δέος τε καὶ αἰδώς en rapport avec l'éducation des gardiens ; *Phlb.* 12c1 : crainte de donner des noms aux dieux (identifiée à τοῦ μεγίστου φόβου) ; *Leg.* III 699c6 : en rapport avec l'αἰδώς mais pour les lois. Il est parfois associé à φόβος qui désigne alors une bonne peur : αἰσχύνη ou αἰδώς (647a-e, 671d où cette peur est dite « divine », 699c). Le nombre d'occurrences des termes chez Platon est déterminé d'après les index de *Brandwood* (1976) et de *Ast* (1956).

³³Neuf occurrences dont huit se trouvent dans le *Lachès* et le *Protagoras* : *Lach.* 198b6, 7, 7, 8 ; *Prt.* 358d5, 7, 8, 358e1 ; *Leg.* I, 648a1 (avec φόβος).

³⁴Quatre occurrences : *Phd.* 85a3 : δέος τοῦ θανάτου ; *Resp.* I 330d6 : δέος καὶ φροντίς « préoccupations » (crainte de la mort) ; *Phdr.* 232b6 : εἴ σοι δέος παρέστηκεν « à ton esprit se présente une crainte » (avec φόβος) ; *Epist.* VII, 326e4. On relève deux autres occurrences, en rapport avec la crainte de la mort, dans un dialogue apocryphe : *Ax.* 365c4, 370e1. On trouve enfin une dernière occurrence, en parodie du style d'Agathon, qui n'entre dans aucune de ces trois catégories : *Symp.* 198a5 : ἀδεῖς . . . δέος δεδιέναι, « ne manquerait-elle pas d'être effrayante cette frayeur dont jadis je m'effrayais » (cf. 194a).

³⁵Il y a, chez Platon, un autre terme de la peur « δεῖμα » (le philosophe n'utilise pas τάρβος). « Δεῖμος » est frère de « Φόβος » dans de nombreux textes (cf. n. 30). Le mot est moins courant ; il n'apparaît que dans les textes tardifs, parfois en rapport avec la vertu de courage : *Resp.* 330e, 386b, 413d ; *Leg.* 791a, 791b, 830d, 865d-e ; *Phdr.* 251a. Par ailleurs, les verbes φοβέω / δείδω sont peu usités dans le *Protagoras* et le *Lachès*. Φοβέω : *Lach.* 191b, 197a ; *Prt.* 316d et e, 339c, 349e, 360b ; δείδω : *Lach.* 197b ; *Prt.* 320a, 322c, 358e. Le premier a parfois son sens archaïque de fuir (*Lach.* 191b ; *Prt.* 349e) ; en *Lach.* 197a7 et b1, les deux verbes sont clairement utilisés dans le même sens par Nicias.

³⁶Ceci est la première (et unique) utilisation du terme δέος dans le dialogue, par Socrate. On ne parle plus de φόβος jusqu'à la fin.

spécialiste de la distinction des mots³⁷. Et, dans la section même où il évoque, pour la première fois, la crainte, Socrate interroge Nicias : « c'est la question de ce qui mérite crainte ou confiance (τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων) qu'il nous faut considérer, pour éviter que tu n'aies, toi, certaines idées, et nous, d'autres idées » (198b).

Dans le *Protagoras*, un petit paragraphe qui, à première vue, semble hors débat, précède la partie finale de la discussion sur le courage. Prodicos y est à nouveau nommé (il est même présent) et Socrate revient, de façon insistante, sur les notions de crainte et de peur :

“Mais quoi ?” repris-je ; “n’y a-t-il pas quelque chose que vous appelez “crainte” (δέος) et “peur” (φόβος) ? Et est-ce exactement ce que j’appelle ainsi ? C’est à toi, Prodicos, que je m’adresse : par là j’entends une certaine attente d’un mal³⁸ (προσδοκίαν τινὰ λέγω κακοῦ τοῦτο), soit que vous l’appeliez “peur” ou bien “crainte”. L’opinion de Protagoras, comme d’Hippias, fut que c’était bien en cela que consistait la crainte aussi bien que la peur ; (e) Prodicos, de son côté, protesta que c’était de la crainte et non pas de la peur. “Mais, Prodicos, cela est complètement indifférent !” (358d–e)³⁹.

Notons la mauvaise foi patente de Socrate : il interpelle Prodicos pour lui réclamer son avis et il n’en tient pas compte, sans même se donner la peine de le réfuter. Il n’y a aucune raison de croire ici que « Prodicos appears to lack the socratic sense of the potential duplicity or ambiguity of things » ou que le philosophe met ici en lumière la « comic rigidity » (Schmid 1992, 26) du sophiste. Platon n’est, en effet, jamais particulièrement querelleur avec Prodicos dont il rappelle les liens avec Socrate dans plusieurs textes⁴⁰.

³⁷ Prodicos était célèbre pour ses subtiles distinctions terminologiques : 84 A14, A15, A16, A17, A18, A19, B9 et B11 DK. Sur Prodicos et sa passion du « mot juste », voir Dupréel 1980 [1948] et de Romilly 1986.

³⁸ Aristote reprendra dans *l’Ethique à Nicomaque* (III, 9 1115a9) cette définition platonicienne en l’appliquant au φόβος. Mais sa propre définition dans la *Rhétorique* (II, 5 1382a21) est tout à fait différente.

³⁹ τί οὖν; ἔφην ἐγώ, καλεῖται δέος καὶ φόβον; Καὶ ἄρα ὅπερ ἐγώ; Πρὸς σὲ λέγω, ὦ Πρόδικε. Προσδοκίαν τινὰ λέγω κακοῦ τοῦτο, εἴ τε φόβον εἴ τε δέος καλεῖται. – Ἐδόκει Πρωταγόρα μὲν καὶ Ἰππία δέος τε καὶ φόβος εἶναι τοῦτο, Προδίκω δὲ δέος, φόβος δ’ οὐ. – ἀλλ’ οὐδέν, ἔφην ἐγώ, Πρόδικε, διαφέρει. Les traductions des textes de Platon sont, sauf indication contraire, celles de Robin (1950). Dans leurs éditions respectives, Croiset (1921) et Ildefonse (1997) traduisent « crainte » et « terreur » ; Lamb (1924), « dread » et « fear » ; et Taylor (1991), « apprehension » et « fear ».

⁴⁰ *Cra.* 384b–c ; *Meno* 96d ; *Prt.* 341a ; cf. aussi *Tht.* 151b et *Hp. Ma.* 282c. Prodicos est désigné à plusieurs reprises comme le maître de Socrate, parfois avec ironie (A11). Dupréel, qui remarque à juste titre que Prodicos (1980 [1948], 117) est « le plus ménagé des sophistes » dans les dialogues platoniciens, a mis en évidence l’inspiration prodicéenne de la pensée socratique. Dans le *Protagoras* même, Prodicos est parfois moqué (337a–c) mais ces distinctions elles-mêmes ne sont jamais remises en cause. Platon loue la « science divine » des noms — il n’y a là rien d’ironique ; il utilise, dans d’autres dialogues, la distinction βούλεσθαι / ἐπιθυμεῖν qu’il attribue ici au sophiste ; c’est à l’aide de la distinction εἶναι / γενέσθαι établie sous l’autorité de Prodicos qu’il s’oppose Protagoras (340b–e). Quand il récusé une définition du sophiste de Céos, il précise : « Prodicos le sait parfaitement mais il

Ainsi, Socrate-Platon escamote « peur » sous « crainte », en occultant la distinction que fait le sophiste de Céos⁴¹. Or, parler uniquement de δέος a des conséquences immédiates : (1) c'est « l'attente d'un mal [à venir] » (προσδοκίαν [μέλλοντος] κακοῦ en *Lach.* 198b et *Prt.* 358d) : la crainte, contrairement à la peur, ne se comprend qu'en rapport à l'avenir ; elle ne désigne « ni les maux passés, ni les maux présents » (*Lach.* 198b) ; (2) cela implique la possibilité d'un calcul justifié des risques et sûrement pas une « peur panique ».

La force d'âme n'a alors plus aucun rôle à jouer : il s'agit de bien calculer les risques encourus et les valeurs respectives des alternatives et, surtout, de « remettre en perspective » — pour reprendre la métaphore optique utilisée précédemment dans le *Protagoras* (356b-c) — le danger immédiat (proche), qui paraît un plus grand mal, et le déshonneur ou les risques à venir (lointains) qui le sont véritablement. La réduction de la peur (φόβος) à la crainte (δέος) conduit, nécessairement, à nier la nécessité de la καρτερία et permet de définir le courage comme « science ». Le lâche est alors celui qui s'effraye de tout ; il ne sait pas ce qui est à craindre et ce qui ne l'est pas. Il fuit le danger avant même qu'il ne se présente : il refuse d'aller à la guerre. Le téméraire, tout aussi ignorant de ce qui est à craindre, ne s'effraye de rien et va toujours vers « le redoutable ». L'aphobie, la témérité ou la lâcheté ne sont que divers effets de la privation d'une vision claire des choses à venir.

Pourtant, lorsqu'on se trouve face au danger imminent, au moment précis où il se manifeste, confronté au φόβος, devant lequel la raison est impuissante, la science ne saurait suffire : selon l'expression des Lacédémoniens dans Thucydide (II, 87, 4) : « La frayeur (φόβος) met en déroute la mémoire, et le métier (τέχνη) sans énergie guerrière (ἀλκή) ne sert à rien ». Platon le sait, il l'affirme explicitement, en exposant la thèse de Lachès ; il le laisse sourdre, entre les lignes, dans le *Protagoras*, lorsque Socrate identifie, contre l'avis de Prodicos, φόβος et δέος.

Voilà donc le sens du *Lachès* : la « définition » de Lachès vaut pour l'instant présent : face au danger immédiat, c'est une certaine force d'âme qui entre en jeu. Celle de Nicias s'applique à la crainte, au danger à venir : c'est la science de ce qui est à craindre ou non, qui est alors nécessaire. Celui qui va vers le danger peut être dit courageux en tant qu'il sait ce qui est à craindre ou non (contrairement au téméraire qui va toujours, comme un dément, vers le danger) ; mais celui qui est face au danger, a besoin de fermeté d'âme pour rester fidèle à ses résolutions, déterminées par la science.

Ainsi, à la fin du *Lachès* (199c), il faut prendre Socrate au mot lorsqu'il affirme que Nicias a défini « un tiers du courage », celui qui concerne le futur⁴² : le courage, tel que le comprend le second général n'existe qu'en rapport à l'avenir. Les

s'amuse et te (*scil.* Protagoras) met à l'épreuve » (341d). Chez Xénophon (*Mem.* II, 1, 21-34), Socrate emprunte à Prodicos sa fable d'Héraclès pour convaincre Aristippe de se tourner vers la vertu.

⁴¹ Le terme de φόβος réapparaît en 360a-b mais a clairement le sens de δέος.

⁴² Comparer *Chrm.* 174a.

expressions employées et les exemples donnés par Platon permettent, à nouveau, de conforter cette interprétation : au début du dialogue, le danger paraît immédiat et les courageux sont compris comme ceux qui « font face » (191d–e) ; à la fin, ils sont ceux qui « vont vers » le danger, ceux qui connaissent « les biens à venir, les maux à venir » (199b). De même, dans le *Protagoras* (359d) : le courage ne se conçoit que par rapport au futur : « les braves vont vers . . . », « marchent vers . . . ». Le courage apparaît *avant même* l'acte.

On pourrait donc dire de Lachès que, lui aussi, a défini un tiers du courage : le « courage présent ». Le premier général analyse « ce par quoi on fait face » au danger (la force d'âme) et non « ce pourquoi on va vers » le danger. Or, pour Socrate, la bravoure, dans la mesure où elle est une science, porte sur le passé, le présent et le futur : c'est là le point crucial de l'argumentation qui identifie le courage à la vertu en général. Certes, ainsi que l'ont relevé de nombreux commentateurs⁴³, il est difficile de se représenter ce qu'est le courage concernant des événements passés. Pour E. Méron (1979, 198), le courage pourrait, dans une certaine mesure, aussi s'appliquer au malheur passé : par exemple, supporter le deuil courageusement. Mais, ainsi qu'elle le relève, il est possible d'objecter qu'il s'agit de « supporter les années à venir sans l'être perdu ». Il en va de même, pour des expressions telles que « je crains que la bataille ne soit déjà perdue », « que la blessure m'ait coupé une artère », où ce n'est pas tant le fait passé (la blessure) qui est objet de crainte — et auquel pourrait s'appliquer le courage — que ses conséquences annoncées (la mort)⁴⁴. La seule conception adéquate semble être la peur rétrospective, celle par exemple de l'homme à qui on fait traverser, les yeux bandés, un précipice sur une planche, sans qu'il ait connaissance de sa situation, et qui, réalisant *a posteriori* le risque qu'il a encouru, s'évanouit à la pensée de ce qui aurait pu arriver. C'est seulement dans ces « futurs antérieurs », où l'imagination des possibles non développés prend le pas sur la mémoire des faits, que la peur et le courage semblent jouer un rôle. Mais telle ne semble pas être la pensée platonicienne qui définit strictement la crainte comme l'attente d'un mal à venir (Lach. 198b). Quand Socrate affirme que le courage est science des biens et des maux passés, présents et futurs, il faut probablement comprendre que la valeur d'un acte ne dépend pas du moment de sa réalisation : l'acte lui-même est juste, bon, courageux, en soi (Vlastos 1994, 121). Autrement dit, la vertu est identifiée ainsi à la capacité de juger du caractère courageux ou non d'un acte⁴⁵.

Mais si la question de la temporalité constitue un des points fondamentaux des développements platoniciens sur le courage, c'est que la pensée de la crainte — à laquelle se rapporte avant tout cette vertu — ne saurait être détachée de son aspect

⁴³ Chambry 1967 [1936], 217 ; Méron 1979, 198 ; Dorion 1997, 195.

⁴⁴ Comparer Spinoza, *Ethique*, III, déf. 12 (Caillois, Francès et Misrahi 1954, 473) : « La crainte est une tristesse inconstante, née de l'idée d'une chose future ou passée dont l'issue nous paraît dans une certaine mesure . . . » ; cf. III, 18, sc. 2 (431).

⁴⁵ On pourrait dire, en ce sens, que le courage est l'objet de la science qu'est le courage ! Comparer à la problématique du *Charmide* 167c et suivants.

temporel. Dans l'argument final du *Lachès* qui ramène le courage à la science du bien et du mal en général, « l'indifférenciation temporelle » des objets du courage est, ainsi que le relève Dorion (1997, 167, note 196), nécessaire à l'identification de cette vertu à un savoir. Il en va de même dans le *Protagoras* où la métrétique est justement l'outil dont dispose le sage pour s'extraire du moment présent, s'arracher à l'illusoire effet de perspective du temps et juger des maux et des biens en eux-mêmes. Aristote précisera que, pour s'effrayer « encore faut-il que ces maux apparaissent non pas éloignés mais proches et imminents. Car on ne s'effraie pas de ceux qui sont lointains »⁴⁶. Platon en a conscience et tel est tout l'enjeu de « l'art de la mesure » : apprendre à redouter ce qu'il est bon de craindre sans que la « distance » qui nous en sépare entre en ligne de compte. Mais il sait aussi que, quand l'objet de la crainte nous a rejoint, il n'y a plus de crainte à proprement parler mais la terreur, l'épouvante ou le désespoir, où le doute, l'indétermination et l'inquiétude n'ont plus lieu d'être. Aussi, est-ce seulement en identifiant φόβος à δέος — frayeur et crainte ne sont pas de deux ordres différents⁴⁷, l'un rationnel, l'autre émotionnel, mais ne se distinguent que par l'intensité de leurs effets sur l'âme — que Platon peut parvenir à ses fins.

Il convient, à cet égard, de prendre toute la mesure du paradoxe exprimé dans le cadre de la théorie intellectualiste du *Protagoras* : si l'opinion commune considère que les braves vont au-devant de ce qui inspire la crainte et que les lâches le fuient, pour Socrate, « tous les hommes vont en vérité vers ce qui leur inspire confiance, les lâches aussi bien que les courageux » (359d) et « nul n'affronte jamais ce qu'il craint véritablement » (354c ; 358c–e)⁴⁸. S'appuyant sur le développement hédoniste qui précède la seconde définition du courage comme science, Socrate affirme en somme que pour le brave, aller à la guerre est beau, donc bon, donc agréable. Non pas parce qu'il serait sans peur⁴⁹ (350b–351b et 360a–e) ; il a « appris » quoi redouter, et non pas à ne point redouter. Si le courageux a de « belles craintes » (360b), c'est qu'il s'agit de craintes respectables ; il ne doit pas les affronter : elles sont belles car leurs objets sont des maux véritables, qu'il a su, par la science, reconnaître pour tels. Il en va de même, par exemple, lorsqu'Aristote affirme (*Arist. Eth. Nic.* III, 9 1115a) : « celui qui craint le mépris est un homme de bien . . . ». Ainsi, le sage, qui sait que commettre l'injustice est un mal absolu et que la vie n'est qu'un bien relatif, craindra plus de trahir sa cité que de mourir au combat et, en dernière analyse, « le courage lui-même est crainte, crainte de ce

⁴⁶ Arist. *Rh.* II, 5 1382a24–26, tr. Dufour (1932) : καὶ ταῦτα ἐὰν μὴ πόρρω ἀλλὰ σύνεγγυς φαίνεται ὥστε μέλλειν. τὰ γὰρ πόρρω σφόδρα οὐ φοβούνται ; cf. *MM* I, 20 1191a33–36.

⁴⁷ On renverra au commentaire de Taylor (1991, 205–207), qui discute l'analyse platonicienne en distinguant « fear as a motive » de « fear as an emotion ».

⁴⁸ Sur la difficulté posée par 359c5–6, voir Taylor 1991, 207.

⁴⁹ Dans le *Lachès*, cf. 196d–198a où Nicias différencie τὸ ἄφοβον et τὸ ἀνδρεῖον et élimine l'idée d'un courage des bêtes sauvages auquel croit Lachès (196e–197b). Socrate ne se prononce pas explicitement sur ce dernier point. Dans d'autres dialogues, Platon fera usage des métaphores animales (lion, chien) pour parler du courage (Frère 1997).

qu'il reconnaît comme vraiment terrible, ainsi de l'injustice, maladie et corruption de l'âme, plus redoutable que toute atteinte portée au corps » (Chrétien 1990, 241).

En occultant le φόβος à la fin du *Lachès*, Socrate aboutit à la théorie de l'unité de la vertu, mais il reconnaît que le courage n'a pas été défini. En identifiant les deux termes dans le *Protagoras* et en ne gardant que le sens de δέος, Platon réussit, par un tour de passe-passe, à établir, sans se contredire, l'unité de la vertu et à faire entrer le courage dans son système intellectualiste : la théorie de la vertu-science est alors le lit de Procuste de la vertu de courage.

Il faut cependant insister sur ce point : Platon ne « triche » pas, du moins pas entièrement. Il aurait fort bien pu, en effet, ne pas mentionner Prodicos, ni présenter Socrate, dans les deux dialogues, interrogeant ses interlocuteurs sur le sens précis des termes de crainte et de peur. On pourrait certes supposer que Platon introduit un Socrate manipulateur, s'abaissant à de basses manœuvres de sophiste — confusion de termes — pour faire triompher sa thèse. Mais une telle hypothèse est difficile à admettre : Platon n'a de cesse d'opposer la soif de vérité de son maître aux jongleries intéressées des prétendus maîtres de savoir ; il est invraisemblable qu'il ait présenté le modèle du philosophe sous les traits les plus vils du sophiste. En procédant ainsi, en nous laissant ces indices — on ne peut pas sérieusement imaginer qu'il s'agisse d'une maladresse ! — Platon souligne volontairement une difficulté : il donne à voir, à demi-mot certes, à son lecteur que la thèse de Nicias est imparfaite et que la position défendue par Socrate dans le *Protagoras* n'est pas si simple qu'il y paraît. Il est difficile, en effet, de considérer que l'exclamation de Socrate face à Prodicos « cela est complètement indifférent ! » est parfaitement sérieuse et doit être comprise au premier degré⁵⁰. Comment expliquer alors le glissement sémantique similaire dans le *Lachès* ? L'insistance de Platon sur la distinction entre peur et crainte dans les dialogues de jeunesse, le lien manifeste entre καρτερία/φόβος d'une part et science/δέος de l'autre, ainsi que les développements ultérieurs de la *République*⁵¹, laissent penser qu'il n'était pas lui-même persuadé de la validité du raisonnement intellectualiste présenté

⁵⁰ Il faudrait alors conclure que Platon (Socrate ?) pensait avoir résolu le problème posé par l'émotion de peur en considérant qu'elle n'est qu'une « crainte plus proche », et que le sage est tout à fait capable la « remettre en perspective » avec le malheur à venir (356a). La métrétique constituerait une véritable solution : l'homme va toujours vers ce qui lui semble utile, vers son plaisir — vers ce qu'il *croit* être le moindre mal. Dans ce cas, ce n'est pas nécessairement de la science que procède la fermeté d'âme (il y a une fermeté d'âme *irréfléchie*) mais de l'opinion, qu'elle soit ou non déterminée par un savoir. Dans un troisième article, Devereux (1995, 391-394) précise ce point par une analyse éclairante de la psychologie socratique : dans le *Protagoras*, l'opinion, tout autant que le savoir, donne lieu à la fermeté ; mais, au contraire de la science, l'opinion est instable et sujette aux changements sous l'influence des accidents extérieurs.

⁵¹ *Resp.* IV, 442b-c ; cf. aussi la critique radicale du *Phédon* où Platon décrit le « trafic des craintes comme si c'était de la monnaie » qui préside à la conception populaire du courage (68d-69e) — qui n'est alors qu'une « vertu servile ». Dans les *Lois*, l'Athénien affirme le caractère naturel et inné du courage (963e) et l'attribue aux bêtes sauvages et aux enfants.

dans le *Protagoras*. Il paraît plus plausible de voir dans la réponse de Socrate une provocation de l'auteur et un signe adressé au lecteur. La peur n'est pas la crainte et la science ne maîtrise que cette dernière.

Cela ne signifie pas, pour autant, que « Platon réfute Socrate ». Comment, en effet, maintenir que Socrate (historique) refusait toute place à la *καρτερία*, une fois qu'on a reconnu le rôle de cette dernière dans le *Lachès* ? Pourquoi identifier la position socratique « véritable » à la thèse hédoniste du *Protagoras* lors même que Socrate-Platon l'y dénonce comme insuffisante et que, nous l'avons dit, c'est ce texte qui, parmi ceux de la période socratique, fait figure d'exception ?

On pourrait alors être tenté de réfuter l'idée selon laquelle la possession de la science est, pour Socrate lui-même, suffisante à assurer le courage. Cela est particulièrement difficile : même dans le *Lachès*, Socrate affirme que celui qui possède la science *complète* (celle qui s'identifie à la totalité de la vertu) ne peut qu'être vertueux (*Lach.* 199d) et il n'y a, dans aucun texte socratique, de contre-exemples à cette affirmation. Mais cette absence n'autorise pas à conclure que la *καρτερία* n'a aucun rôle ou qu'elle est réductible à la science.

En effet, que la science soit impuissante face au φόβος n'implique pas nécessairement qu'il soit possible d'avoir la science sans être courageux (autrement dit que la possession de la science ne soit pas condition suffisante du courage). Les solutions de Gould et de Devereux consistent, en dernière analyse, à considérer la *καρτερία* comme une manifestation de l'opinion, de la raison ou de la science. Ce sont ces réductions qui ne permettent pas de rendre compte du φόβος. Or, il est possible qu'il se trouve simplement que ceux qui ont la science ont la *καρτερία*, c'est-à-dire que la science et la *καρτερία* soient concomitantes, ou encore que la fermeté d'âme soit nécessaire à l'acquisition de la science⁵². Chez Xénophon, avec l'ἐγκράτεια⁵³, et dans certains passages de Platon⁵⁴, c'est cette dernière option qui semble être affirmée. Cela est aussi vrai chez Antisthène puisque c'est par l'entraînement aux πόντοι qu'on acquiert la vertu — et qu'il faut donc déjà une certaine « force » pour résister aux souffrances⁵⁵. D'un point de vue général, on voit bien ce que veulent dire les socratiques : il faut « vouloir apprendre », avoir la

⁵² Autrement dit (a) que la science soit condition suffisante du courage n'interdit pas que la *καρτερία* en soit condition nécessaire ; (b) cela n'implique nullement que la *καρτερία* soit un « effet » de la science mais simplement que la *καρτερία* est condition nécessaire de la science. Par ailleurs, on peut admettre que la science n'est pas nécessaire au courage : Socrate reconnaissait certainement l'existence d'actes courageux de la part d'hommes qui n'ont pas la science (lui-même ne se prétend pas sage et ne trouve personne digne de ce nom) : d'autres que le sage font preuve de courage.

⁵³ Xen. *Mem.* I, 5, 4-5 ; IV, 5, 11. Pour une présentation plus générale de l'intellectualisme modéré du Socrate de Xénophon, voir l'analyse de Goulet-Cazé 1986, 134-140. Sur le rôle précis de l'ἐγκράτεια chez Xénophon : Dorion 2003.

⁵⁴ *Lach.* 194a. Sur la problématique du « courage philosophique », du courage nécessaire à la recherche du vrai et de la vertu, dans le *Lachès* et les autres dialogues platoniciens, voir l'analyse de Griswold 1986, 189-191. Cf. aussi Smoes 1995, 118 ; Nichols 1987, 280.

⁵⁵ Chez Antisthène, l'ισχύς s'acquiert par une éducation semblable à celle d'Héraclès ou d'Achille (*SSR VA 95* = fr. 28 Declava Caizzi = fr. 94 Paquet ; cf. *SSR VA 92* = fr. 24 Declava Caizzi = fr. 90 Paquet ; *SSR VA 85* = fr. 19 Declava Caizzi = fr. 15 Paquet). Mais au niveau même de la παιδεία, de l'éducation à la virilité qui doit rendre plus fort, l'ισχύς devait être déjà présente : celui qui endure, tel

« force d'âme » de revenir voir Socrate, de reconnaître son ignorance et de persister fermement dans la recherche du vrai ⁵⁶.

Cette hypothèse ne prétend nullement au titre de « solution socratique définitive » à la question du courage : d'une part, elle ne résout pas la totalité des problèmes, de l'autre, et surtout, il serait, en toute rigueur, présomptueux d'affirmer que Platon, et plus encore Socrate, défendaient cette thèse. Force est de constater qu'il est difficile, en acceptant le rôle de la *καρτερία*, de parvenir à une pensée ne serait-ce que cohérente du courage — et on peut, d'ailleurs, à bon droit se demander si Socrate a une position bien tranchée.

Désirant dépasser l'idéal archaïque du guerrier homérique en quête d'exploits physiques (Ajax, ou le courage de l'animal, du lion) mais aussi la conception traditionnelle de la fin du v^e siècle du citoyen soldat (un courage alors exclusivement militaire), les disciples de Socrate, si ce n'est Socrate lui-même, se sont trouvés confrontés à de nouvelles difficultés : voulant introduire de la science dans le courage — intuition fondamentale de la pensée socratique — et dépasser la simple prouesse guerrière, ils se heurtent à l'irréductible aspect non rationnel de cette vertu et sont dépassés par l'ampleur du concept auquel ils aboutissent, qui ne se distingue alors plus de la tempérance. La « vraie » réponse, s'il y en a une, car justement Socrate n'en donne pas, serait probablement celle du *Lachès* quand on fusionne les thèses des deux généraux : une force d'âme « raisonnée », au sens donné à ce mot dans la seconde partie du dialogue. Celle-ci ne serait probablement refusée ni par Xénophon, ni par Antisthène. Ce courage c'est aussi celui de Socrate lui-même qui, certes, dans Platon, explique qu'il faut « calculer » le bien plus grand, mais qui, chez Xénophon, est sans cesse loué pour sa fermeté d'âme et sa résistance exceptionnelles ⁵⁷ et devient, chez Antisthène, un modèle de « force » au même titre que le grand Héraclès.

PARIS

dlevystone@noos.fr

RÉFÉRENCES

- Ast, F. 1956. *Lexicon Platonicum : sive vocum Platoniarum index*. Bonn.
 Brandwood, L. 1976. *A Word Index to Plato*. Leeds.
 Caillois, R., M. Frencès et R. Misrahi, éd. 1954. *Spinoza: Éthique*. Paris.
 Campbell, D. A. 1991. *Greek Lyric III : Stesichorus, Ibycus, Simonides and Others*. Cambridge.
 Chambry, E. 1967 [1936]. *Platon : Premiers Dialogues*. Paris.
 Chantraine, P. 1968. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris.
 Chrétien, J.-L. 1990. « Peur et altérité », dans *id.*, *La Voix Nue*. Paris. 225–258.
 Croiset, A. 1921. *Platon : Hippias Majeur, Charmide, Lachès, Lysis*. Paris.
 de Laguna, Th. 1934. « The Problem of the *Laches* », *Mind* 43, 170–180.

Achille, de servir le centaure Chiron a déjà en lui ne serait-ce qu'une fraction d'*ἰσχύς*. Le paradoxe qui surgit alors est qu'on a déjà une force d'âme « réfléchie » — orientée vers la recherche du savoir et non, par exemple, vers le plaisir — sans avoir la science.

⁵⁶ *Mem.* IV, 2, 40. Cf. *Plat. Ap.* 21d, 22e–23c ; *Th.* 151c–d ; *Grg.* 506b–c.

⁵⁷ *Mem.* I, 2, 1 ; I, 2, 3 ; I, 5, 6 ; IV, 5, 1.

- de Romilly, J. 1956. « La crainte dans l'œuvre de Thucydide », *CIMed* 17, 119–127.
- 1958. *La crainte et l'angoisse dans le théâtre d'Eschyle*. Paris.
- 1980. « Réflexions sur le courage chez Thucydide et chez Platon », *REG* 93 : 307–323.
- 1986. « Les manies de Prodicos et la rigueur de la langue grecque », *MusHelv* 43, 1–18.
- Devereux, D. T. 1975. « Protagoras on Courage and Knowledge : *Protagoras* 351ab », *Apeiron* 9, 37–39.
- 1977. « Courage and Wisdom in Plato's *Laches* », *JHPb* 15, 129–141.
- 1992. « The Unity of the Virtues in Plato's *Protagoras* and *Laches* », *PhR* 101, 765–789.
- 1995. « Socrates' Kantian Conception of Virtue », *JHPb* 33, 381–408.
- Dobbs, D. 1986. « For Lack of Wisdom: Courage and Inquiry in Plato's *Laches* », *Journal of Politics* 48, 825–849.
- Dorion, L.-A. 1994. « Le *Lachès* et l'analogie de la ligne », *Laval Théologique et Philosophique* 50, 207–222.
- 1997. *Platon : Lachès ; Euthyphron*. Paris.
- 2003. « *Akrasia* et *enkrateia* dans les *Mémoires de Xénophon* », *Dialogue* 42, 645–672.
- Dover, K. J. 1974. *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Oxford.
- Dufour, M. 1932. *Aristote : Rhétorique*. Paris.
- Duncan, R. 1978. « Courage in Plato's *Protagoras* », *Phronesis* 23, 216–228.
- Dupréel, E. 1980 [1948]. *Les sophistes*. Neuchâtel.
- Epps, P. H. 1933. « Fear in Spartan Character », *CP* 28, 12–29.
- Festugière, A. J. 1946. « Sur un passage difficile du *Protagoras* », *BCH* 70, 179–186.
- Frère, J. 1997. « Les métaphores animales de la vaillance dans l'œuvre de Platon », dans G. Romeyer Dherbey, B. Cassin et J.-L. Labarrière, éd., *L'animal dans l'antiquité*, 423–434. Paris.
- Friedländer, P. 1964. *Plato II : The Dialogues, 1st Period*. Tr. H. Meyerhoff. New York.
- Gagarin, M. 1969. « The Purpose of Plato's *Protagoras* », *TAPA* 100, 133–164.
- Gallop, D. 1964. « The Socratic Paradox in the *Protagoras* », *Phronesis* 9, 117–129.
- Gernet, L. et M. Bizos. 1924. *Lysias : Discours*. Paris.
- Gould, C. 1987. « Socratic Intellectualism and the Problem of Courage : An Interpretation of Plato's *Laches* », *HPbQ* 4, 265–279.
- Goulet-Cazé, M.-O. 1986. *L'ascèse cynique, un commentaire de Diogène Laërce VI 70–71*. Paris.
- Griswold, C. L. Jr. 1986. « Philosophy, Education, and Courage in Plato's *Laches* », *Interpretation* 14, 177–193.
- Guthrie, W. K. C. 1998 [1975]. *A History of Greek Philosophy IV*. Cambridge.
- Hoerber, R. 1968. « Plato's *Laches* », *CP* 63, 95–105.
- Ildefonse, F. 1997. *Platon : Protagoras*. Paris.
- Jaeger, W. 1986 [1944]. *Paideia*. vol. III : *The Conflict of Cultural Ideals in the Age of Plato*. Tr. G. Hight. Oxford.
- Kahn, C. H. 1986. « Plato's Methodology in the *Laches* », *Review of International Philosophy* 40, 7–21.
- Kohák, E. V. 1960. « The Road to Wisdom: Lessons on Education from Plato's *Laches* », *CJ* 56, 123–132.

- Lamb, W. R. M. 1924. *Plato. Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*. Cambridge.
- Loroux, N. 1978. « Mourir devant Troie, tomber pour Athènes : De la gloire du héros à l'idée de la cité », *Social Science Information* 17, 801–814.
- Méron, E. 1979. *Les idées morales des interlocuteurs de Socrate dans les dialogues platoniciens de jeunesse*. Paris.
- Nails, D. 2002. *The People of Plato*. Indianapolis.
- Nichols, J. H. Jr. 1987. « Plato's *Laches* Translated with Notes and an Interpretive Essay », dans T. L. Pangle, éd., *The Roots of Political Philosophy: Ten Forgotten Socratic Dialogues*. Ithaca. 240–280.
- Nickau, K. 1966. *Ammonii Qui Dicitur Liber De Adfinium Vocabulorum Differentia*. Leipzig.
- O'Brien, M. J. 1961. « The Fallacy in *Protagoras* 349d–350c », *TAPA* 92, 408–417.
- 1963. « The Unity of the *Laches* », *YCS* 18, 133–147.
- 1967. *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*. Chapel Hill.
- Penner, T. 1973. « The Unity of Virtue », *PhR* 82, 35–68.
- 1992. « What Laches and Nicias Miss and Whether Socrates Thinks Courage Merely a Part of Virtue », *Ancient Philosophy* 12, 1–27.
- Rabbås, Ø. 2004. « Definitions and Paradigms : Laches's First Definition », *Phronesis* 49, 143–168.
- Robin, L. 1950. *Platon, Œuvres Complètes*. vol. I et II. Paris.
- Santas, G. 1968–69. « Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato's *Laches* », *R. of Metaph.* 22, 433–460.
- Schleiermacher, F. 1817. *Platons Werke*. Berlin.
- Schmid, W. T. 1985. « The Socratic Conception of Courage », *HPbQ* 2, 113–130.
- 1992. *On Manly Courage : A Study of Plato's Laches*. Carbondale.
- Sesonske, A. 1963. « Hedonism in the *Protagoras* », *JHP* 1, 73–79.
- Shapiro, H. A. 1993. *Personifications in Greek Art: The Representation of Abstract Concepts 600–400 B.C.* Kilchberg.
- Smoës, E. 1995. *Le courage chez les Grecs d'Homère à Aristote*. Cahiers de philosophie ancienne 12. Bruxelles.
- Sullivan, J. P. 1961. « The Hedonism in Plato's *Protagoras* », *Phronesis* 6, 10–28.
- Taylor, C. C. W. 1991. *Plato : Protagoras*. Oxford.
- Tessitore, A. 1994. « Courage and Comedy in Plato's *Laches* », *Journal of Politics* 56, 115–133.
- Tigerstedt, E. N. 1965. *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, vol. I et II. Stockholm.
- Umphrey, S. 1976. « Plato's *Laches* on Courage », *Apeiron* 10, 14–22.
- Vlastos, G. 1972. « The Unity of the Virtues in the *Protagoras* », *R. of Metaph.* 25, 415–458.
- 1981 [1973]. *Platonic Studies*. Princeton.
- 1994. « The *Protagoras* and the *Laches* », dans *id.*, *Socratic Studies*. Cambridge. 109–126.
- Weiss, R. 1985. « Courage, Confidence, and Wisdom in the *Protagoras* », *Ancient Philosophy* 5, 11–24.
- von Wilamowitz-Mollendorf, V. 1948. *Platon : Sein Leben und seine Werke*. Berlin.
- Zeyl, D. J. 1980. « Socrates and Hedonism : *Protagoras* 351b–358d », *Phronesis* 25, 250–269.