

Réflexions sur le courage chez Thucydide et chez Platon

Jacqueline De Romilly

Résumé

Les discussions sur le courage qui figurent dans le Lachès et le Protagoras s'expliquent beaucoup mieux à la lumière des débats contemporains dont on trouve l'écho chez Thucydide. La question de savoir dans quelle mesure le courage se ramène au savoir ou à l'expérience est traitée au livre II de Thucydide, avant la bataille de Naupacte. Et l'idée d'un courage fondé sur une conscience claire des fins à poursuivre est déjà présente dans les paroles de Périclès. Platon reprend ces idées et les approfondit, en une transposition philosophique.

Citer ce document / Cite this document :

De Romilly Jacqueline. Réflexions sur le courage chez Thucydide et chez Platon. In: Revue des Études Grecques, tome 93, fascicule 442-444, Juillet-décembre 1980. pp. 307-323;

doi : <https://doi.org/10.3406/reg.1980.4285>

https://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_1980_num_93_442_4285

Fichier pdf généré le 18/04/2018

RÉFLEXIONS SUR LE COURAGE CHEZ THUCYDIDE ET CHEZ PLATON

Platon a traité de la définition du courage, et de ses rapports avec le savoir, dans deux de ses dialogues de jeunesse, le *Lachès* et le *Protagoras* (vers la fin). L'on s'est étonné de ce zèle pour une question qui peut nous paraître relativement secondaire. Certains ont supposé qu'il s'agissait là d'un simple exemple de méthode ; c'est ce que dit A. Croiset, dans la Collection des Universités de France. D'autres ont cherché à excuser Platon en disant qu'il ne s'agissait pas seulement du courage, mais, indirectement, de la vertu politique ou de la vertu en général : ainsi Friedländer, St. Umphrey ou D. Devereux (1). Une autre excuse, meilleure, consiste à dire que le problème avait un intérêt historique, lié à l'intellectualisme de Socrate (2) : le courage était pour celui-ci une pierre d'achoppement, donc un thème important, auquel il s'intéressait ; et Platon aurait traité du courage en fonction de son

(1) Cf. Friedländer, *Plato*, I, p. 49 de l'édition anglaise ; S. Umphrey, « On the Theme of Plato's *Laches* », *Interpretation*, 6 (1976, p. 1-10 ; D. T. Devereux, « Courage and Wisdom in Plato's *Laches* », *J.H. Ph.*, 15 (1977), 129 sqq. ; ce dernier commence son article en écrivant : « Plato devotes a surprising amount of attention to the virtue of courage in the early dialogues ».

(2) Cf. K. Joël, « Zu Platons *Laches* », *Hermes*, 41 (1906), p. 310, et G. Santas, « Socrates at work on virtue and knowledge in Plato's *Laches* », *Review of Metaphysics*, 22 (1969) p. 433-460, repris dans *The Philosophy of Socrates*, ed. G. Vlastos, N. Y 1971 (P 195 sqq.).

maître, soit par simple fidélité, soit pour le critiquer (3), soit encore pour critiquer ceux qui, selon lui, l'avaient mal compris.

Cette interprétation comporte un élément de vérité ; mais il faut en élargir le principe, et sans doute les choses deviendront-elles plus claires. Si l'on regarde au-delà des textes philosophiques, on s'aperçoit en effet que le courage ne posait pas seulement des problèmes à l'intellectualisme de Socrate : il en posait à l'intellectualisme des Athéniens en général ; et les thèses discutées dans ces deux dialogues l'étaient alors dans un public beaucoup plus large : c'est ce dont Thucydide apporte la preuve.

Le courage, en effet, avait été à l'origine la vertu par excellence : *arèlè* veut souvent dire « courage », et *agathos* veut souvent dire « brave ». Certes, dès Homère, l'homme avisé avait un rôle à jouer à côté du combattant, mais un rôle un peu en retrait ; et cette hiérarchie devait subsister pendant toute l'époque archaïque. En revanche, dans la démocratie athénienne, de nouvelles couches sociales eurent part aux affaires sans avoir connu les traditions d'honneur de l'aristocratie ; le principe même du vote privilégiait d'ailleurs le choix intellectuel ; et en même temps la guerre devenait, sur mer, affaire de tactique et de savoir plus que de vaillance. On peut, en fait, suivre dans les auteurs (dans Hérodote, ou dans les tragiques) cette progression du savoir aux dépens du courage, et la série des tentatives faites pour ramener le courage au savoir ou à l'intelligence. Il semble donc déraisonnable de vouloir interpréter nos deux dialogues sans tenir compte de cette réflexion commune dans la suite de laquelle ils s'insèrent.

La tâche s'impose d'autant plus que, considérés seuls, ces deux dialogues ne sont pas clairs. Tous deux sont aporétiques ; ils ne concluent pas ; et les savants ne s'accordent pas sur la question de savoir quelle thèse Socrate, ou bien Platon, favorisent. Beaucoup relèvent même des contradictions, soit à l'intérieur d'un des dialogues, soit entre l'un et l'autre. On n'arrive donc à rien en les considérant isolément. Or, à la lumière des discussions du temps, il semble bien que l'on puisse lever à peu près tous ces malentendus.

(3) Cf. Horneffer, *Platon gegen Sokrates*, Leipzig, 1904 (p. 35-48) et D. T. Devereux, dans l'article cité à la note 1.



Tout le monde reconnaît volontiers que le *Lachès* est rempli d'allusions à l'actualité. Il met en scène deux stratèges bien connus de la guerre du Péloponnèse, Lachès et Nicias ; et l'on a souvent remarqué qu'il les peignait avec fidélité, parfois aussi avec ironie (4).

Mais, alors que l'on signale ces échos de détail, on ne s'attache pratiquement jamais au fait que l'opposition des deux thèses présentées dans le *Lachès* coïncide très exactement avec celle des thèses péloponnésiennes et athéniennes, telles qu'on les trouve exposées au livre II de Thucydide, juste avant la bataille de Naupacte. Cette rencontre entre l'historien et le philosophe mérite pourtant quelque examen : elle constitue une donnée claire et tangible, qui peut fournir à l'analyse son premier temps.

Le débat du livre II de Thucydide présente en effet deux idées du courage diamétralement opposées.

Pour les Péloponnésiens, le courage est une qualité de l'âme. Selon eux, ce sont toujours les mêmes qui restent courageux. Les Athéniens ont, sur mer, l'expérience, le savoir (*ἐπιστήμη, τέχνη*) ; mais le savoir ne peut entrer en application que grâce à la valeur, à l'*εὐψυχία*. Sans elle, tout est vain : « la frayeur met en déroute la mémoire, et le métier sans énergie guerrière (sans *ἀλκή*) ne sert à rien » (87, 3-4).

Pour Phormion, au contraire, nul n'a l'apanage du courage : l'illusion confiante des chefs lacédémoniens leur vient de leurs victoires sur terre, elles-mêmes dues à l'expérience qu'ils ont en ce domaine. Sur mer, ils n'ont pas la même expérience et seront donc vaincus : « ils n'ont nulle supériorité en matière de force d'âme (*εὐψυχία γε*) ; et seule l'expérience plus grande que chaque peuple a de quelque chose l'y rend plus résolu (89, 3 : *θρασύτεροι*).

En fait, cette intellectualisation du courage montré par les soldats dans la bataille est l'aboutissement d'une évolution qui se reflète chez les historiens. Hérodote, déjà, attribue la supériorité des Lacédémoniens sur les barbares à leur *σοφία*. Il montre, selon les cas, ou l'expérience militaire des hommes et leur habitude de

(4) Ainsi pour le thème du stratège et du devin (199 a), que l'on a mis en relation avec la conduite de Nicias dans Thucydide, VII, 50, 4.

manœuvrer, ou leur constante lucidité, ou encore l'existence d'une tactique raisonnée chez les chefs. La combinaison des deux fait que les Grecs combattent (surtout sur mer) *σὺν νόῳ*. Devant cette forme de combat, les barbares, qui sont, dit-il, *ἀνεπιστήμονες*, prennent peur, et leur courage, cependant réel, ne sert de rien. Cet aspect se renforce naturellement chez Thucydide ; et c'est ainsi que se justifie le caractère didactique que prennent désormais les harangues : le principe est qu'un plan bien établi et bien expliqué par les chefs rendra le courage des troupes efficace et leur donnera confiance. Telle est précisément l'idée formulée par Phormion dans le débat de Naupacte.

Or, si l'on revient de là au *Lachès* et au *Prolagoras*, on constate que s'y reflètent le même débat et la même doctrine.

Dans le *Lachès*, les deux mêmes thèses sont confrontées. Après quelques préliminaires, Lachès et Nicias prennent tour à tour la parole ; et Lachès voit dans le courage une force d'âme, tandis que Nicias y voit une forme de connaissance. Socrate, lui, discute ces deux conceptions.

Lachès représente donc ce que l'on pourrait appeler le courage de l'hoplite. Sa première définition dit que le courage, c'est « rester à son poste et tenir ferme contre l'ennemi au lieu de fuir » (190 e). Socrate, lui, oppose alors les formes de combat qui impliquent de reculer, de manœuvrer : ainsi le combat à la façon des Scythes, ou la tactique lacédémonienne à Platée (à propos de laquelle Hérodote parle de *σοφία*). Il ajoute aussi qu'il y a d'autres courages que le courage militaire : on peut être courageux contre les maladies ou les plaisirs. C'est là une idée sur laquelle il faudra revenir. Mais il est clair que le point de départ est celui que l'on rencontre chez les historiens.

La seconde définition de Lachès voit dans le courage une certaine force d'âme (*καρτερία τις*). (5) Selon le même principe qu'avant, Socrate la lui fait compléter en y adjoignant une part intellectuelle : il lui fait ajouter les mots « accompagnée d'intelligence » (*μετὰ φρονήσεως*). Mais quel est le rôle de cette *φρόνησις* ? Après avoir glissé le mot, Socrate montre que tout n'est pas simple pour autant.

(5) *Καρτερία* n'est nulle part employé par Thucydide ; mais *καρτερός* et *καρτερεῖν* désignent toujours une fixité inébranlable.

Si, par *φρόνησις*, on entend un simple calcul de chances, on débouche sur des difficultés. Quand un homme a de bonnes raisons d'avoir confiance (parce que les chances à la bataille sont pour lui, ou qu'il est bon cavalier, ou bon frondeur, ou expert en l'art de descendre dans les puits), il a confiance, oui, mais ne fait pas preuve de courage : plus le succès est assuré, moins l'action requiert de courage. Par conséquent, la confiance que donne l'expérience n'est pas le courage. Socrate fait une place à la *φρόνησις*, mais sans partager l'intellectualisme du Phormion de Thucydide.

En revanche, dans le dialogue, Nicias, lui, est intellectualiste. Dès le début du dialogue, à propos de l'hoplomachie, il s'était déclaré en faveur de cette pratique : elle pouvait faire progresser les gens « en leur donnant de l'assurance (en les rendant *θαρραλεώτεροι*), grâce au savoir (à l'*ἐπιστήμη*) qu'elle leur procure » (182 c). Le Phormion de Thucydide n'eût pas dit mieux. Et la définition que donne à son tour Nicias va exactement dans le même sens, quand il dit que le courage est « la science (*ἐπιστήμην*) des choses qu'il faut redouter et espérer, dans la guerre et en toutes circonstances » (195 a).

Socrate, cependant, n'accepte pas non plus cette définition-là, qu'il semble juger trop large et trop intellectualiste.

Entre les deux thèses qui s'affrontent sans conclusion dans Thucydide, Socrate, apparemment, ne peut pas choisir : il les critique toutes les deux, rétablissant le rôle de la *φρόνησις* quand Lachès la méconnaît, mais soulignant dans les deux cas qu'elle ne saurait suffire à définir le courage, du moins sous la forme qu'ont à l'esprit, respectivement, Lachès et Nicias.

Rien, semble-t-il, ne saurait être plus cohérent — dès l'instant du moins que l'on a présentes à l'esprit les deux thèses qui s'opposent dans Thucydide. Car il devient clair que le dialogue ne cherche pas tant à construire librement une définition qu'à montrer les insuffisances des deux thèses en honneur dans l'Athènes du temps. Il semble donc que l'on ait trop cherché à comprendre le *Lachès* en fonction des personnes et des allusions, en se demandant qui était le plus sympathique (6), ou qui mettait le plus en accord

(6) Les diverses thèses sont résumées dans H. G. Ingenkamp, « Laches, Nikias und Platonische Lehre », *Rh. Mus.*, 1967, p. 234-247.

parole et action (7). ou autres questions de ce genre : en fait, il suffit de rendre à ces thèses leur anonymat, et l'on comprend que, par-delà Lachès et Nicias, Socrate se devait de les rectifier l'une et l'autre, comme il le fait effectivement.

Le fait est clair pour le *Lachès*. Or, il se trouve que le même point d'appui, ou, si l'on préfère, le même point de départ, est également perceptible dans la partie du *Protagoras* qui est consacrée au courage. On peut se contenter de le montrer sommairement en regardant comment s'engage la discussion, à 349 b sqq.

Comme les Athéniens du ^{ve} siècle en général, Protagoras est gêné par le courage ; il le tient à l'écart, jugeant que l'on peut être injuste, impie, ignorant — et pourtant courageux. Que fait Socrate ? Fidèle à la politique de bascule que l'on a vue dans le *Lachès*, il tente de l'amener (comme il faisait pour Lachès) à rapprocher courage et connaissance. Voilà même qu'il se sert pour cela des exemples mêmes du *Lachès* : qui donc descendra dans un puits le plus hardiment ? n'est-ce pas ceux qui savent le faire ? De même pour les bons cavaliers ou les combattants experts. Leur confiance, leur *θάρρος* se fonde sur l'expérience : nous retrouvons Phormion (8).

Évidemment, il y a quelque chose de changé par rapport au *Lachès*. Socrate utilise l'argument du cavalier et du puits dans un sens opposé à l'analyse du *Lachès*. Ici, parlant contre Protagoras, qui méprise le courage, il rappelle l'argument intellectualiste ; dans le *Lachès*, voulant en montrer les limites, il distinguait cette confiance dans le succès du véritable courage. Mais l'aisance même avec laquelle il utilise les mêmes exemples de façon diverse pour s'opposer aux excès des deux thèses témoigne du caractère connu et traditionnel de ces discussions.

(7) Cf. O'Brien, « The Unity of the *Laches* », *Yale Class. Stud.* 18 (1963), p. 131-147, article repris en volume en 1971, et *The socratic Paradoxes and the greek Mind*, Chapel Hill, 1967. Cf. déjà W. Nagel, « Zum Darstellungskunft Platons, insbesondere im Dialog *Laches* », *Serta phil. Aenipontana*, Innsbrück, 1962, p. 119-142.

(8) L'idée est critiquée dans le *Lachès* ; mais elle n'implique pas du tout une ignorance grossière de la part de Protagoras, comme l'affirme Friedländer, *Plato*, I, p. 28 (éd. angl.), pour qui l'argument montre « how little he knows about the nature of knowledge » ; cf. plus loin : « it is impossible to confuse matters worse » ; en fait, il s'agit de la thèse de Phormion. — Sur la contradiction avec le *Lachès*, cf. ci-dessous p. 321.

Il n'y a pas lieu d'examiner pour le moment la suite du *Protagoras* : d'ores et déjà, les parallélismes existant entre ces thèses et ces discussions telles qu'on les trouve d'une part dans Thucydide, d'autre part dans le *Lachès* et le *Protagoras*, expliquent, semble-t-il, à quel point il était important pour Socrate, et pour Platon, de soulever une question sur laquelle tant de débats avaient cours, sans qu'aucune thèse fût satisfaisante.

Cela était si important que l'on comprend même que Platon ait été amené à la traiter deux fois. Le courage, vertu jadis essentielle, devait nécessairement être examiné dans la série des dialogues consacrés aux diverses vertus et cherchant à définir leur parenté. Mais en même temps, le courage soulevait une difficulté particulière par rapport, justement, au problème de savoir si la vertu peut s'enseigner. Il était donc normal, sinon nécessaire, de lui faire une place à part dans un dialogue consacré en général à ce problème -- comme l'est le *Protagoras*.

Il n'est donc nullement nécessaire d'imaginer que la polémique de Platon serait orientée contre des contemporains comme Phédon ou comme Antisthène, ou encore contre de mauvaises interprétations des thèses de Socrate : c'est l'idée défendue dans un article, d'ailleurs fin et nuancé, de M. de Laguna, paru dans *Mind* en 1934 (p. 170-180). Il est vrai qu'Antisthène, d'après le *Banquet* de Xénophon (II, 12) a peut-être cru que le courage peut s'enseigner (ἡ ἀνδρεία διδακτόν) : Socrate lui en dédie la remarque ; et Karl Joël fonde beaucoup sur cette circonstance ; mais Euripide aussi écrivait dans les *Suppliants*, 913 : ἡ δ' εὐανδρεία διδακτός et il commentait cette idée en plusieurs vers. En fait c'est toute l'*intelligentsia* athénienne qui, dès le ve siècle, agitait ces problèmes. Et indépendamment des écoles philosophiques, la question du courage existait et s'imposait.

Mais, si le principe d'une telle réflexion s'explique aisément, il est permis de s'étonner que, chez Platon, la doctrine elle-même soit apparemment aussi floue et difficile à cerner, qu'il y ait tant de flottements et si peu de solutions.

On peut répondre à cette critique possible par deux remarques d'inégale importance.

La première est que ces flottements eux-mêmes s'expliquent mieux en fonction des débats du temps et de Thucydide. Socrate

semble osciller, parmi ses interlocuteurs, entre ceux qui identifient confiance et courage (comme Phormion) et ceux qui les distinguent avec force, opposant l'audace irraisonnée au courage. Mais il suffit de regarder Thucydide : on y retrouve le même flottement.

Pour Phormion, l'expérience donne confiance c'est-à-dire courage. Mais cela veut-il dire que les intellectualistes athéniens dans Thucydide confondent la confiance et le courage? Que non pas! Thucydide emploie parfois avec mépris l'expression d'audace irraisonnée (τολμα ἀλόγιστος); en particulier, il signale que dans la crise morale liée aux guerres civiles, l'audace irraisonnée fut prise pour du courage. L'excès de confiance n'est pas mieux traité. Et, selon les cas, on a une bonne ou une mauvaise confiance, une bonne ou une mauvaise audace. Périclès revendique pour Athènes la bonne audace, celle, dit-il, qu'assure l'intelligence (ἡ ξύνεσις) et non celle qui se fonde sur une espérance incertaine.

De même que l'on peut jouer à mettre en contradiction, dans Thucydide, les textes sur la bonne et la mauvaise confiance, ou sur la bonne et la mauvaise audace, parce qu'il ne s'agit pas à chaque fois d'une théorie complète, de même, chez Platon, on trouve tantôt une face et tantôt l'autre. On comprend que le Nicias du *Lachès*, à 182 c, et le Protagoras du *Protagoras*, à 349 e, considèrent le θάρσος et le courage comme équivalents (il s'agit d'un θάρσος lucide et raisonné); on comprend aussi que le même Nicias du *Lachès*, à 197 b, s'élève avec violence contre l'identification des deux (il s'agit d'audace irréfléchie); et l'on comprend enfin que Protagoras, à 351 ab, agacé par ces confusions, précise enfin la différence entre les deux notions. Il le dit : tous les courageux sont audacieux, mais l'audace peut aussi être déraisonnable, être passionnée, et se distinguer alors du courage. On peut même dire que la mise au point du *Protagoras* résoud et clarifie les contradictions apparentes du *Lachès* et celles de Thucydide : la confiance et l'audace ne sont courage que lorsqu'elles sont fondées sur la raison et l'expérience (9). Les hésitations naissent au niveau de l'expérience

(9) On a fait observer qu'ici Protagoras se voit attribuer l'honneur d'une analyse rigoureuse, qui rectifie les parallogismes provisoires de Socrate. Le Père Festugière voit dans le fait une sorte de politesse envers Protagoras. Mais il est clair que les parallogismes en question sont, de la part de Socrate, destinés à amener cette rectification : ils font partie de la maïeutique. — Sur cette même question, on notera que Platon, dans les *Lois* 963 d, s'écarte fort de l'intellectualisme, puisqu'il accorde la possibilité du courage aux enfants et aux animaux.

quotidienne ; elles passent dans le dialogue philosophique, où elles sont enfin surmontées, non sans peine.

Mais, surtout, il faut rappeler ce qui n'a été jusqu'à présent mentionné que par préterition : à savoir qu'il existe dans les deux dialogues des éléments plus originaux, au moins en apparence, auxquels il est temps d'en venir maintenant : seuls, ils permettront de comprendre pourquoi Socrate ne peut accepter sans réserve ni le radicalisme de Lachès, ni l'intellectualisme de Nicias, ni le mépris un peu distant de Protagoras, et pourquoi il lui est facile de réfuter par des arguments, divers selon les cas, des thèses dont il veut montrer l'insuffisance.

Le véritable sens des deux dialogues ne peut venir que de là. Or peut-être ces parties originales elles-mêmes ne nous éloignent-elles pas autant de Thucydide qu'on le penserait à première vue.



En effet les réflexions de Thucydide — et de ses contemporains — ne se bornent pas à cerner, dans la nature même du courage, la part que peuvent avoir la connaissance et l'expérience. Périclès, on le sait bien, insiste sur cette particularité athénienne qui permet de concilier l'audace avec la réflexion, alors que normalement, elles s'excluent. On peut citer à cet égard la célèbre déclaration de l'Oraison Funèbre (II, 40, 3) : « Car un autre mérite qui nous distingue est de pouvoir tout ensemble montrer l'audace la plus grande et calculer l'entreprise à venir : chez les autres, l'ignorance porte à la résolution, et le calcul à l'hésitation. Or on peut considérer à bon droit comme ayant les âmes les plus fermes ceux qui discernent de la façon la plus claire le redoutable ou l'agréable (τά τε δεινὰ καὶ ἡδέα), tout en ne se laissant pas, pour autant, détourner des dangers ». Dans ce texte, il s'agit comme partout dans l'Oraison Funèbre de concilier des traits en apparence contraires. C'est d'ailleurs le paragraphe qui commence par « Nous armons le beau dans la simplicité, et les choses de l'esprit sans manquer de fermeté... » Autrement dit l'audace, la belle audace, n'est pas le produit d'un calcul, comme l'était la confiance au combat, mais quelque chose qui s'affirme en dépit de tout calcul. Il est plus agréable de ne pas se battre, plus redoutable d'affronter

l'ennemi. Les Athéniens le savent ; ils mesurent le danger ; et pourtant ils l'affrontent.

De fait, cette audace d'Athènes a été sa force dans les guerres médiques ; et tous le rappellent à l'envi — ainsi, dans Thucydide, à I, 74, 2 ; I, 90, 1 ; I, 91, 5. Pendant la guerre du Péloponnèse, Athènes agit de même ; et l'on parle de son audace dans l'expédition de Sicile (ainsi à VI, 31, 6 et 33, 4). Contre elle, il faut payer d'audace en retour : c'est ce que fait Syracuse, et l'on a le beau verbe ἀντιτολμᾶν (VII, 21, 3) ; c'est ce que Sparte n'arrive pas à faire, et Thucydide explique en personne que, si elle l'avait fait, elle aurait pu triompher bien plus tôt (VIII, 96, 4-5).

Il s'agit là d'audace ; et le mot veut bien dire que l'on agit sans être assuré du succès. Comme le disent les Corinthiens au livre I, les Athéniens sont καὶ παρὰ δύναμιν τολμηταί : « ils pratiquent l'audace sans compter leurs forces ».

Mais alors pourquoi ? pourquoi les Athéniens se vantent-ils d'une telle attitude ? et comment ne se confond-elle pas avec la mauvaise audace, avec la τόλμα ἀλόγιστος ? Thucydide ne fait pas la théorie du courage, ni celle de l'audace ; mais l'idée se dégage clairement du contexte. L'audace d'Athènes serait une mauvaise audace, une τόλμα ἀλόγιστος, si elle n'était pas réfléchie. Mais, justement, elle l'est ! Les Athéniens ont bien pesé les risques et *malgré cela* ils ne s'en sont pas détournés. Ils ont fait un choix lucide, non pas en fonction des forces dont ils disposent, mais en fonction du but à atteindre. Et de même chaque individu a choisi : « En donnant leur vie à la communauté, ils recevaient pour eux-mêmes l'éloge inaltérable » (II, 43, 2). Et chaque individu a choisi des valeurs : « Que leur modèle inspire aujourd'hui votre émulation, et, mettant le bonheur dans la liberté, la liberté dans la vaillance, ne regardez pas de trop près aux périls de la guerre » (43, 4). La vaillance, τὸ εὐψυχον, est ici le moyen d'atteindre, par la liberté, au bonheur — ou, s'il le faut, à une mort glorieuse.

C'est dans le même sens qu'Euripide parle de la bonne audace. Comme les autres tragiques — peut-être plus qu'eux — il connaît la mauvaise audace, celle qu'inspirent les passions ; mais il a quelques exemples d'héroïsme, où τόλμα devient favorable. On parle de l'audace d'Alceste ou de Macarie parce qu'elles acceptent volontairement de mourir. Politiquement, dans les *Suppliantes*,

on voit que pour des suppliants il faut savoir montrer de l'audace (305) ; on voit aussi que telle est la tradition athénienne, qui donne à la cité, malgré ses défauts, son regard de fierté, et lui gagne « la couronne de la gloire » (315). Il s'agit ici encore d'un choix, mais d'un choix entre des fins, entre des valeurs.

Il était impossible d'étudier les réflexions sur le courage, dans l'œuvre de Thucydide, sans faire une place à cette idée. Elle n'est pas formulée en clair dans des analyses contradictoires ; mais elle sous-tend tout l'exposé. Or elle mène tout droit à Platon.

Reprenons d'abord le *Lachès* : l'on y trouve à cet égard des suggestions diverses.

Dans la discussion avec Lachès, on trouve d'abord, à côté des exemples militaires, la suggestion d'un autre courage, plus intérieur. Socrate parle de la résistance à la maladie et à la pauvreté, aux craintes et aux passions (191 d) : on s'élève donc insensiblement. Bientôt, abordant la seconde définition de Lachès, Socrate distingue deux cas : il parle du courage à montrer « à l'égard de toute chose, petite ou grande » (192 e). La distinction ouvre la porte vers un courage d'un ordre nouveau. Du reste, à l'issue de cette discussion, ce n'est pas un hasard si Socrate, par manière de plaisanterie, évoque le courage qui se traduit dans la recherche de la vérité : « Le discours nous invite à montrer de la force d'âme (*καρτερεῖν*). Si tu veux bien, nous aurons celle de persister dans notre recherche, sans quoi le courage lui-même nous raillerait de le chercher avec si peu de courage, puisque la force d'âme se confond souvent avec le courage » (194 a). Ce courage intellectuel et moral traduit un élargissement du problème.

Et puis Platon suggère un principe. Divers exemples parlent du but à poursuivre — comme la dépense « faite en prévision d'un gain supérieur » ; et, finalement Socrate montre clairement que le calcul des chances ne se confond pas avec le courage, lui est même inversement proportionnel. Alors de quelle *phronèsis* s'agit-il ? d'une autre, évidemment : le texte le fait bien pressentir.

Or, dans la discussion qui suit, avec Nicias, les choses se précisent. La définition donnée par Nicias, disant que le courage est « la science des choses qu'il faut redouter ou espérer, dans la guerre et en toutes circonstances » (195 a) rappelle déjà la formule de Périclès, où il est question de reconnaître le redoutable et

l'agréable (10). Et surtout, dans l'analyse qu'il donne, Nicias rejoint, et très franchement, le choix des fins à poursuivre. Car, lorsque Lachès lui objecte que le courage n'a rien à voir avec la science, il répond en élargissant la notion de science. Par exemple, quand quelqu'un est malade, le médecin connaît maladie et santé, mais la vraie science, celle qui compte, serait de savoir si, pour ce malade, la santé n'est pas un plus grand mal que la maladie. Pour certains, il vaudrait mieux mourir — et par conséquent les choses redoutables ne sont pas pour eux les mêmes que pour les autres. Les distinguer ne relève d'aucune technique. Ni médecins, ni devins ne peuvent dire s'il est avantageux ou non d'éprouver tel ou tel sort. Cette haute science, visée par la définition, est donc une science des fins à poursuivre ; et le commencement de la sagesse est de reconnaître l'incertitude qui règne en ce domaine (11).

L'apparition de ce nouveau point de vue se fait doucement, presque subrepticement, mais elle est essentielle. C'est ce que montre fort bien un article du Père Festugière, paru dans le *B.C.H.* de 1946 (12). On pouvait se demander, quand on cherchait à interpréter Thucydide en dépassant le contenu strict des textes, si l'on avait raison. L'importance attachée dans l'article du Père Festugière à cet aspect du *Lachès* confirme que telle était bien la direction de la pensée, qui allait se préciser plus tard.

Certes, le thème ne mène point, dans le *Lachès*, à une conclusion positive. Nicias suppose une science des fins si complète, que Socrate a beau jeu de lui montrer qu'une telle science serait la vertu

(10) La même définition se retrouve dans le *Protagoras*, 360 d. Certains, comme von Arnim, ont jugé qu'elle était dépassée dans le *Lachès* et pas dans le *Protagoras* : l'analyse donnée plus loin tend à prouver que, si elle est gardée dans le *Protagoras*, c'est en un sens renouvelé. On la retrouve plus ou moins dans les *Mémorables* IV, 6, 10 : les courageux sont οἱ ἐπιστάμενοι τοῖς δεινοῖς τε καὶ ἐπικινδύνοις καλῶς χρῆσθαι : rien ne permet de voir là, avec K. Joël, *op. cit.*, p. 312-313, une allusion à Antisthène.

(11) Cette dernière formulation respecte mieux l'« ignorance » de Socrate. Cf. N. Hinske, « Zur Interpretation des Plat. Dialog *Laches* », *Kant Studien* 59 (1968) à la p. 74.

(12) « Sur un passage difficile du *Protagoras* », *BCH* 1946, p. 179-186. Dierterle aussi (dans une dissertation de Fribourg de 1966, p. 83-84) a insisté sur la différence de niveau qui oppose, dans le *Lachès*, la φρόνησις appliquée à la survie de la φρόνησις appliquée à la vertu. Cf. aussi, plus timidement, G. Santas, *op. cit.*, p. 444.

totale (13). Le dialogue reste bien aporétique. Pourtant ses résultats ne sont pas négligeables.

Le renvoi dos à dos des deux définitions suggère déjà, on l'a vu, que le courage doit combiner la force d'âme avec une lucidité d'ordre intellectuel. Mais le dialogue suggère aussi, à deux reprises, dans quel domaine doit être cherchée cette combinaison : il doit s'agir non pas d'une simple expérience technique, mais d'une vision claire du but à poursuivre. Cela, du moins, est sûr. La théorie ne peut encore être dégagée, car chaque vertu suppose les autres, ainsi que le Bien ; mais les jalons sont là et la propédeutique s'esquisse.

L'importance de ces jalons se confirme quand on rapproche du *Lachès* le *Protagoras*.

Là, les choses sont plus nettes encore, et le Père Festugière l'a fort bien montré. Car, après la première passe d'armes sur la hardiesse et le courage, on semble changer de sujet. Socrate se lance dans ce qui semble une digression, sur le sens de l'expression « être vaincu par le plaisir ». Cette soi-disant défaite se ramène selon lui à un mauvais choix. Comme il le dit : « c'est choisir, au lieu d'un bien plus petit, un mal plus grand (355 e). C'est donc une erreur de calcul. Car comment déterminer la valeur relative d'un plaisir et d'une peine sinon par une appréciation quantitative ? On compare l'agrément immédiat, l'agrément différé : c'est là un art de mesurer — Socrate l'appelle la métrétique ; et le bonheur est fonction de cet art de mesurer.

Cette longue parenthèse semble s'écarter du courage et l'on pourrait être tenté de l'omettre. Pourtant c'est bien elle qui donne son sens à cette « science du redoutable » dont parlait le *Lachès*. De fait, à l'issue de cette apparente digression, on retrouve, à partir de 359 b, le courage ; et les choses se sont clarifiées. Un homme, découvre-t-on, affronte hardiment un danger parce qu'il ne le juge

(13) Nicias n'arrive donc pas à définir son propre intellectualisme : c'est ce qui le distingue de Socrate. Socrate, en fait, se situe à un niveau qui n'est ni celui de *Lachès* ni celui de Nicias (la différence est bien relevée par Th. de Laguna, *op. cit.*, p. 17). Il faut ajouter à cela que l'unité de la vertu n'est pas ici admise. Le fait qu'elle le soit dans le *Protagoras* ne nous semble pas soulever les difficultés que l'on a voulu y voir. Le détour par la connaissance du Bien constitue à lui seul un facteur d'unité sur lequel on comprend que Socrate insiste — surtout contre *Protagoras*.

pas redoutable : le courage tient donc à la qualité intellectuelle du jugement qu'il porte. Le lâche est en somme un ignorant, qui juge mal : il ignore que celui qui va volontiers à la bataille accomplit une action belle et bonne, et, par là-même, préférable et plus agréable (14).

Ici, ouvertement, il s'agit d'un calcul des fins (15) ; il s'agit de valeurs ; il s'agit d'un risque couru en vue de biens à venir, qui le justifient. Autrement dit, on rejoint ce que le Périclès de Thucydide laissait entrevoir, en exaltant l'audace montrée par les Athéniens en vue du bien de la cité et en vue de la gloire. Mais, au lieu de valeurs purement politiques, on trouve chez Platon la vertu elle-même, et, au lieu d'un argument simplement suggéré au cours d'une exhortation, on trouve une analyse franche, et de portée universelle.

Encore une fois, le dialogue demeure aporétique. Mais l'aporie tient à ce que cette idée du courage ne se combine pas aisément avec les vues des deux interlocuteurs sur la question de savoir si la vertu peut s'enseigner. Protagoras l'avait admis, parce qu'il considérait son propre enseignement politique. Socrate l'avait nié, en se plaçant dans la même perspective. L'aporie suggère maintenant qu'un véritable enseignement serait autre chose : qu'il porterait sur toutes les vertus, et devrait alors prendre en considération toute la vie humaine et une réflexion sur ses fins. Comme on le sait, ce sera là, exactement, le sens du projet platonicien.

De fait, dans la *République*, la définition du courage s'enrichira de l'idée suggérée dans nos deux dialogues et désormais bien affirmée : « C'est cette force (*δύναμις*) qui maintient en tout temps (mot-à-mot : qui préserve, qui sauve : *σωτηρίαν*) l'opinion juste et conforme à la loi sur ce qu'il faut craindre et ne pas craindre, que j'appelle et définis courage » (430 b) ; et le texte précise qu'il s'agit de la préserver dans les chagrins et les plaisirs, les désirs et les

(14) Cf. Festugière, *op. cit.*, p. 186, disant que l'essentiel dans cette discussion de 349-350 est de laisser tomber l'aspect calcul des chances, pour ne plus s'occuper, longuement cette fois, que de la métrétique — ou calcul des fins.

(15) Il nous semble gratuit de dire avec O. Gigon (*op. cit.*, p. 147) que la place du plaisir dans toute cette analyse ne saurait remonter qu'à Aristippe. De même, nous ne dirions pas que le principe de la métrétique est combattu dans le *Phédon*, mais qu'il y est approfondi.

crainces --- autrement dit dans tout ce qui risque de nous détourner du Bien (16).

La transposition au niveau philosophique est ici achevée : ce qui, dans l'Oraison Funèbre, était amour de la patrie et recherche de la gloire, est devenu ici, clairement, opinion juste sur le Bien, acquise au prix de toute une éducation et soutenue par une législation.

J'emploie à dessein ce terme de « transposition », auquel M^{gr} Diès a donné un sens si riche pour l'explication de la pensée platonicienne, lorsqu'il a montré comment Platon « transposait » et la rhétorique courante, et l'érotisme, et l'orphisme, leur donnant une résonance et un sens nouveaux (17). Nous avons ici, de même, la transposition de l'intellectualisme. Et elle explique toutes les apparentes contradictions de Socrate.

Socrate trouve que Lachès ne tient pas assez compte de la *phronèsis* dans sa définition du courage ; mais il montre aussi que le courage ne se ramène pas au savoir : certes, s'il s'agit du savoir technique ! Le problème est d'étendre la définition de ce savoir, ce qui suppose un effort philosophique : Nicias s'y efforce, mais échoue ; et l'on comprend qu'il y faut plus de philosophie qu'il n'en a. De même Protagoras ne tient pas assez compte du savoir technique, c'est vrai ; mais il est clair que Socrate ne s'attarde guère à ce savoir technique, et oriente aussitôt le débat vers le savoir philosophique. Chaque fois, on cherche, on tente une voie et une autre ; mais chaque fois, aussi, on suscite de la sorte ce même mouvement du regard vers un but plus haut, qui demeure à conquérir. Les contradictions n'existent qu'à un niveau que Socrate enseigne à dépasser.

Or ce dépassement constitue la vraie progression par rapport aux analyses courantes dont Thucydide s'est fait l'écho. Et cette progression est, en fait, d'autant plus évidente que le point de départ commun est plus nettement perçu.

Peut-être peut-on préciser encore ce mouvement de progression et de transposition ; car il pourrait bien se traduire aussi d'un dialogue à l'autre.

(16) Cf. le *Phédon*, 68 b sqq., où le courage apparaît comme une purification des passions, opérée par la *φρόνησις*.

(17) *Autour de Platon*, II (1927), livre IV.

La question du rapport chronologique entre eux est incertaine : en fait, les savants la tranchent en fonction de l'idée qu'ils se font de la plus ou moins grande perfection intellectuelle de chaque dialogue. Pour Von Arnim, le *Lachès* serait une critique du *Protagoras* (18) ; il serait en tout cas postérieur au *Protagoras* pour Wilamowitz, Schleiermacher, Friedländer, ou Gigon (19). En revanche, le *Lachès* préparerait et annoncerait le *Protagoras* pour Raeder, Pohlenz, Jaeger, Steidle et d'autres (20).

Je n'ai évidemment pas l'ambition de résoudre la question. Mais, du point de vue qui a été adopté ici, il est clair que le *Protagoras* dégage plus nettement et plus fortement l'idée des fins que ne fait le *Lachès*. Dans le *Lachès*, cette idée apparaît en filigrane, à travers des exemples ; elle est énoncée, puis abandonnée. Au contraire, dans le *Protagoras*, grâce à la longue parenthèse sur la métrétique, elle apparaît comme une idée neuve et importante : elle domine le débat, et relègue au second plan les discussions d'ordre technique sur l'art militaire. Comme l'écrit le Père Festugière dans l'article déjà cité, le *Protagoras* distingue nettement les deux idées que le *Lachès* mêlait en un seul paragraphe. Cette raison l'incitait à placer plutôt le *Lachès* avant le *Protagoras* : l'étude faite ici, en rendant plus sensible ce mouvement intérieur d'élaboration qui se fait par rapport aux débats non philosophiques, fournit une raison de plus d'admettre cette hypothèse. Elle l'imposerait s'il était sûr que le progrès de la pensée s'inscrit toujours sans à-coup dans le développement même des œuvres — ce qui n'est évidemment pas certain.

On peut dire seulement que, si l'ordre était bien celui-là, on verrait non seulement la pensée philosophique se dégager à partir des

(18) *Platons Jugenddialoge*, p. 24-34.

(19) Schleiermacher, *Platons Werke*, I, p. 334 ; Friedländer, *Plato* (trad. angl.), II, p. 44 (le *Lachès* aurait « plus de profondeur ») ; O. Gigon, « Studien zu Platons *Protagoras* », *Phyllobolia P. van der Mühl*, Bâle, 1946 : cf. p. 145.

(20) Cf. Raeder, *Platons philosoph. Entwicklung*, 1905, p. 110-111 ; M. Pohlenz, *Aus Platos Werdezeit*, p. 94, n. 1 et p. 112, n. 1 ; W. Jaeger, *Paideia*, II, p. 385 de l'édition anglaise ; W. Steidle, « Der Dialog *Laches* und Platons Verhältnis zu Athen in den Frühdialogen », *Mus. Helv.*, 7 (1950), p. 129-146. De même encore Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg, 1959, p. 49, et E. Dieterle, *Platons Laches und Charmides, Untersuchungen zur elenktisch-aporetischen Struktur der plat. Frühdialogen*, in. diss. Fribourg, 1966 (325 p.). V. Goldschmidt semble également voir dans le *Protagoras* un dialogue plus achevé que le *Lachès* ; et A. E. Taylor se refuse à y voir un dialogue très ancien.

débats pratiques de l'Athènes contemporaine, mais se préciser d'un dialogue à l'autre, et peut-être — qui sait ? — de Socrate à Platon.



N'en demandons pas trop. Je n'ai voulu montrer ici qu'une chose : c'est que, pour comprendre les dialogues de Platon, et surtout les premiers, il faut ne pas s'enfermer dans des problèmes philosophiques formulés de façon plus ou moins moderne, mais tenir le plus grand compte des textes non philosophiques, ceux à partir desquels est née la pensée philosophique, qui la nourrissent, qui la stimulent, et à laquelle, finalement, elle répond de très près. Les Grecs anciens n'étaient pas encore enfermés dans des disciplines, et c'était leur force ; mais on ne peut les comprendre qu'en tenant compte de cette donnée fondamentale et en rétablissant une continuité qui seule éclaire les textes les uns en fonction des autres (21).

Jacqueline de ROMILLY.

(21) Ce texte est celui d'une communication présentée à la séance commune de la Société des Études latines et de l'Association pour l'encouragement des Études grecques, le 26 avril 1980.