La définition du courage dans le *Lachès* et son illustration dans l'*Apologie*

Louise Rodrigue

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1519>

DOI : 10.4000/kentron.1519

ISSN : 2264-1459

Éditeur

Presses universitaires de Caen

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2009

Pagination : 127-144

ISBN : 978-2-84133-343-1

ISSN : 0765-0590

Référence électronique

Louise Rodrigue, « La définition du courage dans le *Lachès* et son illustration dans l'*Apologie* », *Kentron* [En ligne], 25 | 2009, mis en ligne le 12 mars 2018, consulté le 17 novembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1519> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/kentron.1519>

Kentron is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 International License.

LA DÉFINITION DU COURAGE DANS LE *LACHÈS* ET SON ILLUSTRATION DANS L'*APOLOGIE*

« Nous n'avons donc pas découvert, Nicias, ce qu'est le courage » (199 e), conclut Socrate à la fin du *Lachès*, après avoir réfuté les trois définitions proposées par ses deux interlocuteurs. Cette finale aporétique n'a toutefois pas empêché H. Bonitz, il y a plus d'un siècle, d'interpréter le *Lachès* de manière à établir une définition du courage. L'enseignement positif du dialogue se trouve, selon la méthode exégétique utilisée, dans les éléments de définition qui résistent à la réfutation socratique et qui ne sont pas explicitement abandonnés¹. La caractérisation complète de la vertu en question s'obtient par la combinaison de ces éléments ; comme la deuxième définition de Lachès et la définition de Nicias subsistent en partie, Bonitz affirme que leur union constitue la leçon du *Lachès* et définit ainsi le courage : une sorte de fermeté de l'âme, orientée par la connaissance de ce qui inspire la crainte et la confiance². Certes discutable à certains égards – notamment en ce qui concerne le rôle de la confiance, la nature de la connaissance impliquée et l'importance de la première définition³ –, la caractérisation de Bonitz a néanmoins servi de base aux nombreux commentateurs souhaitant enrichir l'interprétation du *Lachès*. Dans cette foulée, C.L. Griswold a plus récemment élaboré la définition suivante du courage :

courage is an endurance of the soul, in a situation containing risk to oneself, endurance accompanied by knowledge (which is not a τέχνη) of goods and evils hoped for and feared, that is to say, by knowledge of good and evil in the sense of knowledge of when life is worth living and when not⁴.

De l'aveu même de l'auteur, cette caractérisation reste approximative et ne résout pas tous les problèmes. De fait, au moins trois critiques peuvent être adressées à la formulation de Griswold : d'abord, elle ne retient pas tout ce qui subsiste de la

1. Schmid 1992, 42.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, 44 sq.

4. Griswold 1986, 189.

première définition du courage donnée par Lachès; ensuite, elle ne précise pas la signification du terme «fermeté»; finalement, la connaissance qu'elle cible semble trop générale pour correspondre à une seule vertu particulière. Nous tâcherons donc ici de résoudre les difficultés que la définition de Griswold comporte en considérant l'argumentaire du *Lachès*. Nous verrons ensuite la définition du courage ainsi obtenue à l'œuvre dans l'*Apologie*, étant donné que Socrate, tel que Platon l'y dépeint, illustre cette vertu dans toutes ses dimensions.

C'est à partir de 190 d que le courage devient l'objet principal du *Lachès*. Socrate invite son interlocuteur à examiner non la vertu dans sa totalité, mais la partie de la vertu à laquelle se rapporte l'apprentissage du combat en armes – dont il avait été assez longuement question au début de l'entretien, en 178 a-184 d –, partie dont Lachès, en sa qualité de général, possède l'expérience et qu'il est en principe apte à définir. Afin d'identifier la partie de la vertu qui concerne l'apprentissage du combat en armes (ἐν τοῖς ὀπλοῖς, 190 d 4), Socrate fait curieusement appel à la majorité (τοῖς πολλοῖς, 190 d 5), qui donne cette partie comme le courage, opinion à laquelle semblent souscrire les deux protagonistes. Malgré sa brièveté, cette intervention de Socrate donne le ton du premier essai de définition, c'est-à-dire qu'elle établit d'emblée le lien entre la notion de combat et celle de courage. Lachès éprouve toutefois un peu de mal à suivre cette suggestion, car il caractérise le courage ou plutôt l'homme courageux comme celui qui est prêt à *repousser* les ennemis tout en gardant son rang et sans prendre la fuite (εἰ γὰρ τις ἐθέλοι ἐν τῇ τάξει μένων ἀμύνεσθαι τοὺς πολεμίους καὶ μὴ φεύγει, εὖ ἴσθι ὅτι ἀνδρεῖός ἂν εἴη, 190 e 5-6). Socrate vient au secours du général en reformulant sur le champ sa définition⁵: l'homme courageux est celui qui *combat* les ennemis tout en restant à son poste (ἀνδρεῖός που οὗτος, ὃν καὶ σὺ λέγεις, ὃς ἂν ἐν τῇ τάξει μένων μάχηται τοῖς πολεμίους, 191 a 1-3). Mais le philosophe dispose rapidement de ce qui s'apparente davantage à un cas particulier de courage qu'à une définition générale: il lui suffit d'apporter un contre-exemple, qu'il puise dans l'histoire militaire grecque – certains soldats, en effet, combattent l'ennemi en fuyant et en ne restant pas à leur poste (191 a-c). La réfutation, cependant, porte uniquement sur cet élément précis de la définition, puisque Socrate ne remet pas en cause le fait que l'homme courageux combat l'ennemi; il questionne seulement la manière dont Lachès affirme qu'il le fait, savoir en gardant son poste et ne fuyant pas, étant donné que cette façon précise de combattre ne vaut pas universellement. Le passage 190 d-191 c témoigne donc de l'importance de l'idée de combat pour la caractérisation du courage, que Griswold ne relève pas dans sa définition: le substantif μάχη et le verbe μάχομαι

5. Schmid 1992, 100 et 102, souligne justement que cette nouvelle formule évacue deux éléments de la première définition – l'aspect volontaire et le refus de la fuite – et leur en substitue un autre – combattre au lieu de repousser.

y sont employés à sept reprises, dont six fois par Socrate, indice que ne relève pas Lachès, qui abandonne complètement sa première définition, laquelle pourtant n'est que partiellement réfutée.

Afin de rejeter le dernier élément de la première définition de Lachès (ἐν τῇ τάξει μὲνων [...]), Socrate est demeuré dans le domaine ciblé par le général, choisissant des illustrations guerrières de combat par la fuite (191 a-c). Conformément à cette réfutation que Lachès lui-même admet, il faut retrancher la donnée inopportune sur la manière de combattre – elle est hors de propos dans le cadre d'une définition, qui se doit d'être universelle –, de sorte que le courage se caractériserait comme un combat contre l'ennemi. Socrate s'intéresse alors à l'objet de cette vertu, c'est-à-dire à l'élément contre lequel le courageux livre une bataille, identifié par Lachès dès 190 e, les ennemis (τοὺς πολεμίους). Au regard des exemples énumérés dans le passage 191 a-c, le courage paraît être une vertu essentiellement militaire, puisque le combat qu'il implique a lieu entre des ennemis au sens strict du terme. Or, dans la réplique de 191 c-e, Socrate reprend le problème en généralisant l'objet du courage : l'ennemi que le courageux combat, explique-t-il, ne se trouve pas seulement sur le champ de bataille, mais aussi sur la mer, dans les maladies, la pauvreté, la politique, et dans la souffrance et le plaisir⁶. Le premier échange entre Socrate et Lachès, qui occupe les lignes 190 e à 192 b⁷, se divise par conséquent en deux, d'après les corrections que le philosophe apporte à la proposition de définition du général : 1) réfutation du type particulier de combat en cause (191 a-c) ; 2) extension de l'objet du courage (191 c-e)⁸. À l'issue de cette démarche, la suggestion initiale a subi un double amendement : il ne s'agit plus de combattre invariablement en gardant son rang, ni de combattre seulement des ennemis au sens propre du terme. À ces deux corrections s'ajoute un réel profit, puisque la première partie de l'échange entre Socrate et Lachès n'est pas complètement vaine ; considérant les éléments non discrédités, le courage consisterait, en partie du moins, dans le fait de combattre l'ennemi généralement parlant.

Le rejet de la manière de combattre avancée par Lachès ne signifie pas que la façon d'exercer le courage n'importe pas du tout. Il semble bien s'agir là de l'utilité de la discussion entourant la deuxième définition donnée par Lachès – laquelle s'étend des lignes 192 b à 194 b. Cette définition est exprimée en 192 b 9 : le courage serait une certaine fermeté de l'âme (καρτερία τις ... τῆς ψυχῆς). Comme dans le cas de la première définition, Socrate s'empresse de formuler à nouveau les propos du

6. Et il insiste, soulignant à trois reprises qu'il est possible d'être courageux à l'égard des douleurs, des craintes, des désirs et des plaisirs ; 191 d, 191 e et 192 b.

7. Selon le plan proposé par Dorion 1997, 25.

8. Les lignes 192 a-b constituent une explication de l'exigence d'universalité à laquelle doit répondre toute définition.

général, sauf qu'au lieu de généraliser un énoncé trop restrictif, il particularise cette fois une affirmation trop générale, c'est-à-dire qu'il détermine l'espèce de fermeté en question, soit la fermeté réfléchie (ἡ φρόνιμος καρτερία, 192 d 10), étant donné qu'elle seule compte parmi les belles choses, à l'instar du courage. S'ensuit alors une salve de cas particuliers à l'aide desquels Socrate démontre que la fermeté réfléchie n'équivaut pas toujours au courage. Ce qu'il importe de retenir de cet extrait est peut-être moins la réfutation de la deuxième définition – réfutation qui d'ailleurs porte sur l'adjectif « réfléchie », et non sur l'élément principal de fermeté, comme l'ont noté de nombreux commentateurs – que les trois précisions qu'il apporte à la première définition. Le premier cas exposé par Socrate est celui de la personne qui se montre ferme en dépensant son argent de façon réfléchie, et que pourtant l'on n'appelle pas courageuse (192 e). Outre qu'il constitue un contre-exemple à la deuxième définition (reformulée), ce cas rappelle l'importance de la notion de combat en regard du courage. Si, en effet, Lachès accorde à Socrate que la personne en cause n'est pas courageuse, c'est vraisemblablement parce que sa fermeté, faute d'ennemi, ne s'exerce pas dans le cadre d'une bataille – autrement dit, la raison tacite du consensus entre les deux interlocuteurs réside en ce que la fermeté réfléchie à l'œuvre dans l'exemple ne respecte pas ce qui subsiste de la première définition. Par rapport à la première définition, la réplique de Socrate en 192 e réaffirme donc la valeur du combat, et ajoute qu'il doit être mené d'une certaine manière, c'est-à-dire *avec fermeté*, et concernant la seconde définition, la répartie indique que la fermeté concernée est la fermeté *au combat* – ce qui implique la présence d'un ennemi. Le deuxième cas est celui du médecin qui demeure ferme dans son refus de donner à manger et à boire à son patient souffrant d'une inflammation des poumons (cf. 192 e-193 a). À la différence de l'exemple précédent, celui-ci remplit les deux premières conditions du courage : il y a combat, c'est-à-dire opposition entre deux agents, et présence d'un ennemi, à savoir la maladie. Or, si Lachès refuse de considérer la fermeté dont fait preuve le médecin devant son patient comme du courage en 193 a, c'est parce que cette fermeté s'oppose à un ennemi qui ne menace pas directement l'agent. Le médecin, en effet, n'affronte pas personnellement la maladie ; il le fait par l'entremise du patient, et c'est pourquoi sa fermeté à l'égard de ce dernier n'a rien d'extraordinaire. Il appert ici, dans cet extrait, que le courage consiste à combattre avec fermeté son *propre* ennemi. Le troisième cas présente une nature militaire : il s'agit d'individus dont la fermeté à engager le combat repose sur la certitude de l'avantage tactique et sur la connaissance technique qu'ils ont des arts de la guerre (193 a-d). Une certaine progression se dégage, dans la mesure où cet exemple réunit les acquis de l'entretien : les agents affrontent un ennemi personnel. Cependant, Socrate et Lachès établissent que ces personnes sont moins courageuses que celles à qui la connaissance technique fait défaut. Bien que la raison de cet accord ne soit pas exprimée, il semble que l'effet de l'expertise technique soit

principalement en cause. La compétence a pour résultat de dissoudre le péril : le soldat qui connaît tous les moyens de remporter la victoire sur l'ennemi, certain de s'en tirer indemne, combat en sachant qu'il ne court aucun danger⁹. D'où la nécessité de cette troisième addition : le courage consiste à affronter avec fermeté un ennemi personnel *qui représente un danger pour soi*¹⁰. Non seulement l'examen de la deuxième définition détermine la manière adéquate d'exercer le courage – à savoir avec fermeté – mais il permet, implicitement du moins, de compléter les éléments récupérés de la première définition.

Malgré ces bénéfices, l'extrait 192 b-193 e n'éclaire pas la signification du terme « fermeté » – cette précision fait aussi défaut à la définition proposée par Griswold, comme nous l'avons noté dans l'introduction. Que veut donc dire Socrate en conclusion de son échange avec Lachès quand il pose l'hypothèse que la fermeté est souvent synonyme de courage (cf. 194 a) ? Un indice se trouve peut-être quelques lignes plus loin. À Lachès qui s'irrite d'être impuissant à exprimer ses idées sur la nature du courage, Socrate réplique par cet encouragement : le bon chasseur doit continuer la poursuite et ne point l'abandonner (cf. 194 b). Cette repartie contient une indication négative à propos de la fermeté : celle-ci consisterait à ne pas abandonner ou, en d'autres termes, dans la capacité d'exécuter l'action entreprise et s'apparenterait ainsi à une force ou dureté de caractère permettant à l'agent courageux de mener le combat jusqu'au bout. La qualité importe, surtout en l'absence de compétence technique et dans les cas où la situation est défavorable à l'agent. La fermeté ainsi caractérisée, cependant, n'est pas une nouveauté dans le dialogue, puisqu'il s'agit apparemment de ce que Lachès avait en tête quand il ajouta la dernière partie de sa première définition : combattre l'ennemi *tout en gardant son poste, sans prendre la fuite* (190 e), c'est-à-dire tout en tenant ferme jusqu'à l'issue de l'affrontement. Le général eût-il formulé adéquatement sa pensée – il est d'ailleurs lui-même conscient de sa maladresse (cf. 194 b) –, Socrate, selon toute vraisemblance, ne l'eût pas réfuté. Mais à défaut d'exprimer clairement ses idées sur le courage, Lachès en donne une démonstration concrète : il accepte l'invitation de Socrate à faire preuve de fermeté en ne se retirant pas de la discussion – en la menant à son terme ; 194 a –, et ce en dépit de l'absence de compétence technique, c'est-à-dire, dans son cas, la connaissance des règles de l'argumentation – il affirme ne pas avoir l'habitude de ces sortes

9. C'est Aristote qui note cette particularité (cf. *Éthique à Nicomaque*, III, 11, 1116 b 6-7 ; *Éthique à Eudème*, III, 1, 1230 a 14) ; il fait de la compétence technique une forme impropre de courage dans les deux *Éthiques*.

10. Aristote d'ailleurs inclut cette condition dans la description qu'il donne du courage dans l'*Éthique à Eudème*, III, 1, 1228 b 10 sq. : l'individu courageux affronte ce qui est redoutable *pour lui-même*, car, s'il affrontait ce qui est redoutable pour autrui, il n'aurait alors rien de remarquable. Voir également Griswold 1986, 187 et 189, qui compte le risque pour soi-même comme une composante du courage.

d'entretiens (cf. 194 a). Sous ce rapport très restreint, Lachès est le plus courageux des trois protagonistes, puisque, dans le passage 193 a-c, les agents dont la fermeté ne repose pas sur l'expertise ont été jugés plus courageux que ceux qui possèdent la connaissance technique¹¹. Dans l'absolu, toutefois, il en va autrement, car la fermeté irréfléchie a été qualifiée de nuisible, de dommageable et de laide (192 d). Il est donc nécessaire d'examiner en quel sens le courage est fermeté irréfléchie et en quel sens il est fermeté réfléchie, ce qui nous amène à la troisième définition.

« À présent, c'est cette vilaine chose, la fermeté irréfléchie (ἄφρων) de l'âme, qu'en revanche nous déclarons être du courage ! », s'exclame Socrate en 193 d. Cette affirmation, qui ressemble à une définition additionnelle, mérite quelques explications. D'abord, l'irréflexion dont il est question ici doit s'entendre d'une manière très étroite : elle réside, comme nous l'avons noté plus haut, dans la privation de connaissance technique. Or la fermeté en l'absence d'expertise ou de compétence ne constitue pas à elle seule le courage. L'exclamation de Socrate, en effet, est exagérée eu égard à ce qui a été admis dans la discussion qui précède : les agents qui démontrent de la fermeté irréfléchie n'y ont pas été qualifiés de « courageux », mais de « plus courageux » que ceux dont la fermeté est réfléchie (repose sur la connaissance technique). Socrate semble utiliser le comparatif ἀνδρειότατον (193 a 8, 193 c 4) pour indiquer que l'irréflexion au sens de privation de connaissance technique est seulement un des éléments de la définition du courage, celui en vertu duquel l'ennemi qu'affronte le courageux représente un danger réel. Dans la mesure où pareille irréflexion n'est pas négative en soi, ce ne peut être en songeant à l'absence d'expertise que Lachès et Socrate donnent la fermeté irréfléchie comme « vilaine » (192 d et 193 d). En fait, l'irréflexion devient nuisible, dommageable et laide, quand elle est synonyme d'absence de raison chez l'agent, c'est-à-dire d'incapacité à saisir la situation dans laquelle il se trouve et à comprendre ce qu'il est en train de faire. Entendue de cette façon, l'irréflexion nuit à l'agent parce que, ne sachant pas ce qui inspire la crainte, il engage le combat en ignorant ce qu'il fait, de sorte qu'il n'a pas conscience d'agir courageusement. Dans cette perspective, le courage est, d'une part, fermeté irréfléchie, c'est-à-dire qu'il ne repose pas sur la connaissance technique, et, d'autre part, fermeté réfléchie, à savoir qu'il implique une connaissance du danger que représente l'ennemi et, par suite, la crainte que le courageux ressent devant ce dernier. Conformément à la correction suggérée par Socrate en

11. En fait, Lachès est plus courageux que Nicias sous cet autre rapport : il parle en son nom propre, à savoir que les définitions qu'il propose sont les siennes, de sorte qu'il se mesure personnellement aux « attaques » du questionneur. Nicias, de son côté, ne mène pas lui-même de front la discussion, puisque sa définition du courage est d'inspiration socratique (194 c-d) et que ses explications sont empruntées à Damon, qui à son tour les tient de Prodicos (197 d). Ainsi Nicias, à la différence de Lachès, ne court jamais directement le « danger » de la réfutation.

192 d 10-11 sq.¹², la fermeté réfléchie constitue elle aussi un élément de définition du courage. La preuve en est qu'omettre cette précision produit certaines aberrations. Il faudrait entre autres considérer comme courageux des individus qui affrontent avec persévérance un ennemi qui leur est propre et qui représente un danger, bien que, ignorant le péril et ne sachant pas ce qu'ils font, ils ne craignent rien. Aristote donne une illustration de ce cas de figure, qu'il range parmi les formes impropres de courage : la description donnée ci-dessus s'applique précisément à ce qui est arrivé aux Argiens quand ils sont tombés sur les Lacédémoniens qu'ils avaient pris pour l'armée de Sicyone¹³ ; les Argiens ont combattu aussi longtemps qu'ils ont cru affronter l'armée de Sicyone, mais ils se sont enfuis lorsqu'ils ont compris la situation. Cet exemple démontre que le véritable courage implique, outre les nombreuses conditions déjà retenues, une connaissance de la menace – autrement dit de ce qui inspire la crainte, comme le soutiendra Nicias. Savoir ce que l'on accomplit a tant d'importance aux yeux du Stagirite qu'il s'agit, selon lui, d'une des trois conditions de l'acte vertueux¹⁴, vraisemblablement d'inspiration socratique. À cet égard, l'attitude de Lachès ne compte pas pour du courage ; si elle a d'abord paru telle en raison de l'absence de connaissances techniques concernant l'entretien dialectique, elle ne l'est pas dans l'optique de la fermeté réfléchie, puisque la persévérance dont fait preuve le général dans la discussion s'accompagne d'une totale incompréhension de ce qu'il est en train d'accomplir – par exemple, il ne sait pas ce qu'il fait quand il pose à Nicias des objections qui, parce qu'elles sont hors de propos, n'atteignent pas leur cible¹⁵ (cf. 195 a-e) ; en 197 a, il reformule de travers le dilemme que Socrate pose à Nicias, et en 196 a, il avoue franchement ne rien comprendre. Au-delà de la simple méconnaissance des règles techniques de la dialectique, Lachès manifeste une incapacité à saisir ce qui est en jeu dans l'entretien, et cette irréflexion, tout à fait vilaine (193 d), met en évidence le défaut de courage du général.

Faute de comprendre de quoi il retourne, Lachès, au terme de sa discussion avec Socrate (193 e), considère ses deux définitions entièrement réfutées. Si toutefois on rassemble les éléments qui subsistent, le courage consisterait dans le fait de combattre un ennemi – au sens large du terme – qui nous est propre et qui nous menace réellement, et ce avec fermeté, c'est-à-dire en tenant ferme jusqu'à l'issue de l'affrontement, laquelle fermeté ne repose pas sur un savoir technique, mais implique une connaissance du danger que représente l'ennemi, cette dernière produisant la

12. « Selon ton point de vue, c'est donc la fermeté réfléchie qui serait le courage ».

13. *Éthique à Nicomaque*, III, 11, 1117 a 25-27.

14. *Éthique à Nicomaque*, II, 3, 1105 a 30-33.

15. Lachès, ne saisissant pas que la définition de Nicias ne porte pas sur un savoir technique – bien que ce fait ait été souligné (cf. 194 e : il ne s'agit pas du savoir du flûtiste ni du cithariste) –, utilise des contre-exemples de nature technique (la médecine et l'agriculture).

crainte chez l'agent. Ainsi la troisième définition du courage, avancée par Nicias en 194 e-195 a, se situe dans le prolongement de la précédente¹⁶ puisque, insistant sur l'idée de connaissance, elle précise en quel sens il faut entendre l'expression « fermeté réfléchie ». La réflexion en question renvoie à la connaissance de ce qui inspire la crainte (τὴν τῶν δεινῶν [...] ἐπιστήμην, 194 e 11 -195 a 1), autrement dit à la conscience que l'agent a du péril qu'il court. Deux précisions se trouvent dans cette caractérisation : le courage implique une connaissance ayant pour objet le danger, et il implique la crainte qui résulte de ce savoir. Cela permet à Nicias de circonscrire le domaine du courage et d'exclure certains agents qui peuvent en donner l'apparence. Le général explique en effet à Socrate et à Lachès qui s'enquière du cas des animaux que les bêtes ne sont pas courageuses, puisqu'elles ne remplissent pas les deux conditions énoncées dans la troisième définition. D'abord, les bêtes, étant donné leur absence de raison (ἄνοια), ne savent pas qu'il y a du danger et, par suite, n'ont pas peur de ce qui est à craindre ; elles ne sont donc pas courageuses, mais plutôt impavides – ou téméraires – et insensées (ἄφοβος καὶ μῶρος, 197 a 6-8). Nicias ajoute qu'il en va de même pour les enfants : ils ne sont pas courageux, car leur absence de raison les empêche de craindre (197 a 8-b 2) – bref, le courage se distingue de l'impavidité (ou de la témérité). Signe de son importance, Socrate ne réfute pas l'intéressante réplique du général¹⁷, laquelle paraît en outre inspirer une partie du traitement aristotélicien du courage. Dans la foulée de la distinction rapportée par Nicias, le Stagiritte propose sa propre explication des deux cas soulevés par le *Lachès*. D'après lui, les bêtes et les enfants ne font pas preuve de courage, mais plutôt de formes impropres de courage ; le comportement des premières est dû à un affect irrationnel, l'ardeur, qui jette l'animal hors de lui-même, et celui des seconds est dû à l'ignorance, laquelle fait que les enfants prennent des serpents dans leurs mains¹⁸. En fait, le nom de courage, comme le mentionne Nicias à la fin de son intervention (197 c 1), doit être réservé aux actes réfléchis (τὰ φρόνιμα), c'est-à-dire aux actes dont l'agent sait qu'ils comportent du danger et qui donc inspirent la crainte. La proposition de Nicias recèle par conséquent d'autres caractéristiques du courage : la connaissance qu'il implique porte sur le danger, il fait intervenir un affect, la crainte, et il se différencie de l'impavidité – ces trois éléments faisant en sorte que le courage appartienne exclusivement à des êtres rationnels capables d'éprouver un certain affect.

16. La formule complète est la suivante : « le courage est la connaissance de ce qui inspire la crainte et la confiance ». Sur la complémentarité des deuxième et troisième définitions du courage, voir Dorion 1997, 61 sq.

17. C'est pour une raison technique que Socrate ne discute pas la distinction entre courage et impavidité ; elle n'est pas personnelle à Nicias, car il l'emprunte à Damon, lequel la tient du sophiste Prodicos (197 d). Or, l'une des règles de l'entretien dialectique est l'imputabilité : elle consiste pour le répondant à soumettre des propos auxquels il croit vraiment et dont il est le véritable auteur.

18. *Éthique à Eudème*, III, 1, 1229 a 24-26 (pour les bêtes) et 1229 a 16-18 (pour les enfants).

Définir le courage comme la connaissance de ce qui inspire la crainte s'inscrit clairement dans l'esprit socratique de la vertu-science; Socrate, en effet, caractérise lui-même le courage en des termes semblables dans le *Protagoras*¹⁹: à savoir ce qui est terrible et ce qui n'est pas terrible ('Η σοφία ἄρα τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν ἀνδρεία ἐστίν, 360 d 4 sq.) – c'est d'ailleurs cette définition du courage qu'Aristote prête nommément à Socrate dans l'*Éthique à Eudème*: le fait de savoir ce qui est dangereux ou redoutable²⁰. La formule du *Protagoras*, toutefois, ne se trouve pas telle quelle dans le *Lachès*. En effet, Nicias substitue *épistèmè* à *sophia* et ajoute une composante à cette définition de l'*Éthique à Eudème*: le courage est la connaissance de ce qui inspire la crainte et la confiance²¹. Cet ajout précise donc que la connaissance impliquée par le courage a un double objet, et que cette vertu fait intervenir un deuxième affect, la confiance. Outre qu'il sait ce qu'il faut craindre, le courageux connaît ce qui apporte la confiance; mais qu'est-ce précisément? Chose certaine, ce savoir ne porte pas sur le secours permettant de parer le danger, car cette éventualité ferait du courageux un expert technique, ce qui amoindrirait sa vertu (tel que cela a été établi en 193 a-c). Comme Nicias reste muet sur ce point, on peut risquer l'hypothèse suivante: la confiance éprouvée par le courageux proviendrait de la connaissance qu'il a d'accomplir un acte courageux; autrement dit, la perspective de se comporter vertueusement provoquerait chez l'agent un sentiment de confiance, utile à l'affrontement. En parallèle avec la crainte définie comme l'anticipation d'un mal futur (cf. 198 b), la confiance se caractériserait comme l'anticipation d'un bien à venir. La définition de Nicias a le mérite de mettre en lumière l'importance de la crainte et de la confiance eu égard au courage – et cette nouvelle donnée est prise très au sérieux par Aristote, qui caractérise le courage comme une moyenne quand sont en jeu ces deux affects²². Alors que les tentatives de définition de *Lachès* signalent que le courage consiste dans une action exécutée d'une certaine manière – affronter avec fermeté –, celle de Nicias précise l'état d'esprit dans lequel l'agent se trouve: d'une part, ce dernier agit en connaissance de cause; d'autre part, les affects éprouvés concourent à la réalisation de l'acte vertueux²³. Quoi qu'il en soit de la paternité de la troisième définition, cette dernière est pertinente dans la mesure où, selon toute vraisemblance, Socrate ne la réfute pas. Après avoir abandonné la

19. Cf. Dorion 1997, 53.

20. *Éthique à Eudème*, III, 1, 1229 a 14 sq. (τὸ εἰδέναι [...] τὰ δεινὰ) et 1230 a 7-9 (τὸ εἰδέναι τὰ φοβερά).

21. *Lachès*, 194 e 11-195 a 1: τὴν τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἐπιστήμην.

22. *Éthique à Nicomaque*, II, 7, 1107 a 32 et III, 9, 1115 a 6; *Éthique à Eudème*, III, 1, 1228 a 38.

23. La différence de point de vue – les définitions de *Lachès* se situent au niveau de l'acte, celle de Nicias, au niveau de l'état subjectif – peut être mise au compte de l'opposition *logos/ergon* à l'œuvre dans le dialogue; cf. Dorion 1997, 31 et 37.

distinction entre courage et impaviderité, le philosophe examine, à partir de 197 e, la proposition du général²⁴. Si l'entretien se solde par un échec, ce n'est pas faute d'avoir défini le courage, mais bien parce qu'il aboutit à une définition de la vertu entière (199 e). Socrate a, en effet, proposé à Nicias, en 199 b, une généralisation de sa définition, que le stratège n'aurait pas dû accepter – le but de la discussion étant de déterminer ce qui est propre et particulier au courage. Autrement dit, il s'agissait moins d'établir les genres auxquels appartiennent « ce qui inspire la crainte » et « ce qui inspire la confiance » que de préciser ces deux objets – quel type précisément de mal (de danger) est en cause, et quel type de bien –, démarche qui aurait mené soit à une définition complète du courage, soit à une réfutation en bonne et due forme de la caractérisation de Nicias. En lieu et place d'une finale décisive concernant le propos de Nicias, le dialogue se termine sur une impasse, apparemment sans que la troisième définition n'ait été directement réfutée – en conformité avec son esprit socratique²⁵. Par conséquent, ce n'est pas tant la proposition du général qui est en cause que son incapacité à argumenter et à la justifier.

Les éléments qui demeurent non réfutés donnent donc ensemble la définition suivante du courage : cette vertu réside dans l'affrontement d'un ennemi – au sens large du terme – qui est propre à l'agent et qui le menace directement, action qu'il exécute avec fermeté, c'est-à-dire en tenant ferme jusqu'à l'issue du combat, laquelle fermeté ne repose pas sur un savoir technique, mais implique, d'une part, une connaissance du danger que représente l'ennemi, cette dernière produisant la crainte chez l'agent, et d'autre part, une connaissance d'être en train d'agir vertueusement, c'est-à-dire d'accomplir quelque chose de beau²⁶, connaissance qui engendre la confiance chez l'agent. Cette caractérisation, tout complexe qu'elle est, demeure abstraite, dans la mesure où la portion de l'entretien qui vise à définir le courage (190 c-200 a) ne contient aucun exemple explicite illustrant tous les aspects de cette vertu – peut-être justement en raison de la difficulté de sa mise en œuvre. En première partie de dialogue toutefois – soit avant que le courage ne devienne l'objet principal de la discussion –, Lachès témoigne à deux reprises du courage dont Socrate fit preuve lors de la déroute de l'armée athénienne face à l'armée thébaine à Délion en 424²⁷ : selon le général, si les autres soldats s'étaient comportés comme Socrate,

24. Le fait que Socrate consente à examiner la définition de Nicias est peut-être un signe que le philosophe reconnaît que son répondant est, au moins partiellement, imputable de sa suggestion, qu'il y a mis du sien.

25. Si tel est bien le cas, cela diminue l'intérêt de la question du rapport chronologique entre le *Lachès* et le *Protagoras*.

26. La beauté du courage a été établie en 192 c et d.

27. Cf. Dorion 1997, 141, n. 29, qui renvoie au *Banquet*, 221 a-b, où Alcibiade décrit le comportement de Socrate à Délion.

Athènes serait restée debout (cf. 181 b) ; il ajoute en 189 b que Socrate a prouvé sa valeur en affrontant le danger. Malgré son incapacité à définir précisément le courage, Lachès suggère d'emblée un exemple adéquat. Le comportement de Socrate, en effet, répond aux conditions du courage, puisque le philosophe combat l'ennemi au sens propre du terme, à savoir que, dans l'armée en déroute, il n'en affiche pas moins une attitude confiante qui signale à l'adversaire sa capacité à se défendre avec vigueur. Il s'agit là d'une démonstration de courage dans la sphère militaire ou, pour employer la terminologie aristotélicienne, de courage au sens fondamental du terme²⁸. Au témoignage de Lachès, il faut ajouter les deux autres occasions, connues de tous, où Socrate manifesta son courage : pendant la campagne de Potidée, en 431-430, où lors d'un combat il sauva Alcibiade, et à Amphipolis²⁹. Sous ce rapport, le courage militaire de Socrate ne fait aucun doute : il affronte l'ennemi, en sachant qu'il représente un danger réel pour lui, et ce avec fermeté, c'est-à-dire en demeurant à son poste, sans être un expert de la guerre, et convaincu qu'il agit bien. Certes, dans l'absolu, on peut critiquer le bien-fondé de ces trois campagnes ; du point de vue de chaque militaire cependant, le fait d'y participer est juste dans la mesure où cela constitue un devoir pour tout Athénien – autrement dit, la participation à ces expéditions est obéissance aux lois de la cité³⁰.

Le courage, même s'il est la vertu guerrière par excellence, ne se réduit pas à la sphère militaire ; l'ennemi que le courageux affronte s'entend aussi au sens figuré, ce qui étend considérablement le domaine de cette vertu. Dans le *Lachès*, Socrate procède à cette extension en 191 d : on fait preuve de courage non seulement dans les périls de la guerre, mais au milieu des dangers de la mer, devant les maladies, la pauvreté, les vicissitudes de la vie politique et, enfin, face aux douleurs, aux désirs et aux plaisirs. Si l'on prend en compte tous ces ennemis, Socrate demeure-t-il un exemple de courage ? Si le doute subsiste concernant les dangers de la mer³¹ et les maladies, il semble en revanche que Socrate ait affronté ces autres ennemis – que l'on peut qualifier d'idéologiques, dans la mesure où ils n'impliquent pas de combat physique, bien que le risque qu'ils font courir à l'agent soit tout aussi grand. Ainsi la pauvreté, quand elle est extrême, présente un danger réel, car un individu complètement démuné, n'ayant pas de quoi subvenir à ses besoins élémentaires, risque de souffrir, voire de mourir. Socrate, notoirement pauvre (voir entre autres l'*Apologie*, 31 c, 36 d, 38 b), ne se trouvait pourtant pas dans une telle situation ; selon toute vraisemblance, son dénuement était relatif à la société à laquelle il

28. *Éthique à Nicomaque*, III, 9, 1115 a 32 sq.

29. Socrate lui-même mentionne ces trois expéditions militaires dans l'*Apologie* en 28 e ; pour une description détaillée des événements, voir Anderson 2005.

30. Cf. Balot 2008, 56, n. 10.

31. Voir cependant Anderson 2005, 281.

appartenait. En tant qu'hoplite, Socrate a dû assumer les frais de son armement³², ce qui signifie qu'il disposait de certaines ressources. Du reste, même si l'on admet que Socrate vivait dans une relative pauvreté, il ne s'en plaint pas et, ne la concevant pas comme une menace, ne la craint ni ne la combat. Si donc le philosophe démontre du courage face à la pauvreté, il ne s'agit pas de la pauvreté au sens littéral du terme. Le sens métaphorique paraît plus convaincant : l'ennemi à combattre serait dans cette perspective non la misère matérielle, mais la pauvreté d'esprit. Or pareil affrontement coïncide avec l'activité de Socrate, lequel tient l'ignorance comme un mal³³ ou un ennemi pour l'âme et s'efforce de la démasquer et, par suite, de la combattre, autant chez lui-même que chez les autres – et ce en dépit du danger mortel que représente pour lui l'exécution de cette mission divine : Socrate, en effet, s'est attiré beaucoup d'inimitié en obéissant à la divinité, c'est-à-dire en philosophant (cf. *Apologie*, 28 a-b). Ce qu'on peut appeler le courage intellectuel de Socrate se manifeste également par le fait que ce dernier préfère mourir plutôt que d'arrêter de philosopher. Il explique en 29 c-30 c qu'il n'accepterait pas d'avoir la vie sauve s'il devait cesser son activité philosophique, qu'il philosophera jusqu'à son dernier souffle et tant qu'il en sera capable, puisqu'il vaut mieux pour lui obéir à la divinité qu'à ses concitoyens – autrement dit, il craint moins la mort que le mal qui résulterait de la cessation de son activité philosophique. Le combat que mène Socrate contre l'ignorance apparaît d'ailleurs dans le *Lachès*, en 194 a, lorsque le philosophe invite le général à faire preuve de persévérance dans leur recherche : Socrate enquête avec fermeté, sans abandonner, résolu à mener la discussion à terme et à trouver la formule du courage, et ce malgré l'échec des deux premières tentatives de définition. Chez Socrate, le courage militaire se double du courage intellectuel : sa lutte contre l'ignorance pour faire triompher la vérité et la vertu est exécutée avec fermeté, malgré le péril qu'il encourt.

Socrate a par ailleurs fait preuve de courage dans l'arène politique ; on mentionne souvent à cet effet deux épisodes bien connus de sa vie³⁴, que le philosophe rapporte lui-même dans l'*Apologie* (32 a-e) afin d'illustrer le combat qu'il mène pour la justice. Premièrement, lors du procès des Arginuses, seul parmi les prytanes, il s'est opposé à la procédure illégale qui visait à faire condamner collectivement les dix généraux, mettant de ce fait sa vie en danger ; deuxièmement, il a désobéi aux Trente en refusant de ramener de Salamine Léon, ce qui aurait pu lui valoir la mort. Dans la mesure

32. Anderson 2005, 282 sq., particulièrement la note 20, où l'auteur situe le prix de la panoplie entre cent et trois cents drachmes, soit l'équivalent du revenu annuel d'un travailleur moyen. Brisson 1997, 140, n. 95, et Canto-Sperber 1996, 809 soulignent également ce fait.

33. *Gorgias*, 458 a-b et 477 b ; *Euthydème*, 281 e, passages identifiés par Dorion 2004, 86. Voir aussi Schmid 1992, 143, et Griswold 1986, 189 et 191.

34. Voir entre autres Canto-Sperber 1996, 809-810, et Dorion 2004, 8.

où les éléments du courage sont ici réunis – il y a affrontement ou opposition à un ennemi (politique) réellement menaçant, action exécutée avec fermeté et en toute connaissance de cause –, la vertu appartient nécessairement à Socrate. Mais on se prend à douter en considérant que, dans le premier cas, l'opposition fut vaine et n'impliqua aucun désagrément pour le philosophe, et que le deuxième cas ressemble à de la simple résistance passive³⁵. Selon l'auteur de ces remarques, il s'agit là de deux manquements au courage, lequel aurait exigé, d'une part que Socrate continuât le débat juridique devant l'Assemblée, et d'autre part, qu'il dénonçât publiquement le terrorisme des tyrans. En fait, le comportement de Socrate dans ces deux occasions s'inscrirait plus généralement dans son refus de participer à la vie politique, refus qui traduirait une attitude lâche³⁶. Si Socrate avait été véritablement courageux, soutient Woodruff, il aurait activement manifesté contre l'impérialisme athénien et se serait ouvertement élevé contre les atrocités perpétrées par ses compatriotes pendant la guerre du Péloponnèse³⁷. Ces charges hardies, qui dépeignent Socrate comme un lâche, ont récemment suscité une intéressante réponse³⁸, à laquelle il est possible d'ajouter certains détails. Ainsi l'abstention de la politique s'expliquerait, outre par l'intervention du signe divin, par le fait que Socrate souhaite continuer sa mission philosophique jusqu'à ce que la divinité lui ordonne de cesser³⁹, parce qu'il conçoit cette tâche comme le meilleur moyen de rendre service à ses concitoyens⁴⁰. Dans cette perspective, ce n'est pas par lâcheté ou par peur de la mort que Socrate refuse de prendre part à la vie politique; quand il affirme dans l'*Apologie* qu'il serait mort il y a longtemps s'il s'était mêlé des affaires de la cité (31 d), il ne faut pas entendre par là qu'il s'en est abstenu par crainte de la mort. Si Socrate s'est tenu à l'écart des affaires publiques, c'est que la mort qui en aurait résulté aurait prématurément mis fin à sa mission, et c'est alors qu'il aurait désobéi à la divinité et aurait été impie – et injuste, puisque l'injustice consiste à désobéir à qui vaut mieux que soi, dieu ou homme (cf. 29 b). En réalité, le philosophe ne craint pas la mort, puisqu'il ignore si elle est un bien ou un mal⁴¹; il craint plutôt ce qu'il sait être un mal ou un danger

35. Cf. Woodruff 2007, 298 sq.

36. Cf. Woodruff 2007, 293; 299.

37. Spécialement contre ce qui est arrivé à Mytilène, à Mélos, à Toronne et à Sicyone; cf. Woodruff 2007, 294 sq.

38. Cf. Balot 2008.

39. Notons par ailleurs que la mission philosophique de Socrate est incompatible avec la politique pour une raison de temps: pour exécuter sa tâche, le philosophe a besoin de loisir (*Apologie*, 36 d); or, la politique ne lui en laisserait aucun. L'incompatibilité est présentée autrement en 23 b: l'activité philosophique ne laisse à Socrate aucun loisir, ce qui explique qu'il ne lui reste plus de temps pour s'occuper des affaires de la cité.

40. Cf. Balot 2008, 58 sq.

41. *Apologie*, 29 a, passage ciblé par Woodruff 2007, 289. Voir également Schmid 1985, 119.

pour son âme, à savoir le fait de commettre un acte impie et injuste⁴², autrement dit de se comporter de manière vicieuse. La crainte, qui constitue un élément du courage (voir *supra*), est engendrée chez l'agent par la connaissance du danger que représente l'ennemi; bien que Socrate sache que ses adversaires politiques mettent sa vie en péril⁴³, dans son cas précis la crainte qu'il éprouve ne découle pas de cette connaissance-là, mais de celle qu'il est mal d'agir contrairement à la vertu – ou que le vice représente un danger pour son âme. Quand le philosophe fait preuve de courage militaire, il est moins effrayé par le danger de mort que par celui d'agir comme un lâche; lorsqu'il manifeste du courage intellectuel, il a moins peur de la mort que de l'ignorance et de l'impiété; quand il fait montre de courage politique, il craint beaucoup plus l'injustice que le péril de mort. Paradoxalement, le courage politique ou, en d'autres termes, le combat pour la justice, exige de Socrate qu'il ne s'occupe pas des affaires de la cité. C'est ce qu'il explique en 31 e-32 a :

Il n'est en effet personne qui puisse rester en vie, s'il s'oppose (ἐναντιούμενος) franchement soit à vous soit à une autre assemblée, et qu'il cherche à empêcher que nombre d'actions injustes et illégales ne soient commises dans la cité. Mais celui qui aspire vraiment à combattre pour la justice (μαχούμενον ὑπὲρ τοῦ δικαίου), s'il tient à rester en vie si peu de temps que ce soit, doit demeurer un simple particulier et se garder de devenir un homme public (trad. Brisson).

Le vrai courage politique suppose donc la capacité de choisir correctement ses batailles. Une lutte efficace pour faire triompher la justice est un travail de longue haleine, qui ne se mène pas en quelques prouesses contre le pouvoir politique qui rapidement mettrait l'opposant hors combat. Au contraire, un combat adéquat pour la justice est l'engagement d'une vie et il se gagne un adversaire à la fois, c'est-à-dire qu'il se déroule au niveau individuel – étant donné que ce n'est pas en tant que personnage public qu'il est possible d'éprouver chaque individu à propos de son mode de vie et de le convaincre d'améliorer son âme. Ainsi Socrate évite le danger de mort que causerait une implication politique non par lâcheté, mais par souci de vertu et, de façon ultime, par courage : il doit demeurer en vie pour livrer une ferme bataille au nom de la justice. En fait, c'est en s'occupant des affaires de la cité que Socrate aurait été lâche (et impie et injuste) : certes il aurait pu faire quelques coups d'éclat en attaquant publiquement le régime en place, mais la mort prématurée qui aurait résulté de cette activité politique lui aurait fait quitter avant terme le poste assigné par la divinité. Or, ne pas tenir son poste équivaut pratiquement à prendre la fuite

42. *Apologie*, 29 b, passage ciblé par Dorion 2004, 47.

43. Lors du procès des Arginusés, les chefs politiques menaçaient Socrate de prise de corps (32 b); il mentionne en 32 d que sa désobéissance aux Trente lui aurait valu la mort, si le régime n'avait pas été rapidement renversé.

et donc à ne pas tenir ferme, ce qui constitue un défaut de courage, considérant l'élément subsistant de la deuxième définition⁴⁴. Par conséquent, en s'abstenant de faire de la politique, Socrate garde fermement son rang jusqu'à ce que la divinité elle-même décide de mettre fin à sa mission, manifestant à la fois courage, piété – en étant au service de la divinité (cf. 23 b, 30 a) – et justice – en obéissant à qui vaut mieux que lui (cf. 29 b), et en évitant de se compromettre avec les injustes qui pratiquent la politique athénienne (cf. 31 e)⁴⁵.

L'énumération de Socrate dans le *Lachès*, en 191 d, fait état d'un dernier type d'ennemi qu'affronte le courageux : les douleurs, les craintes, les désirs et les plaisirs (καὶ ἔτι αὖ μὴ μόνον ὅσοι πρὸς λύπας ἀνδρεῖοί εἰσιν ἢ φόβους, ἀλλὰ καὶ πρὸς ἐπιθυμίας ἢ ἡδονὰς δεινοὶ μάχεσθαι, [191 d 6-e 1]). Dans cet extrait, Socrate déplacera le combat qu'implique le courage du champ de bataille à l'âme du vertueux, identifiant l'ennemi non seulement comme le camp adverse, mais comme les affects éprouvés par l'agent⁴⁶; autrement dit, Socrate indiquerait que l'adversaire à combattre peut être interne, et inviterait son interlocuteur à tenir compte de l'âme dans la définition du courage⁴⁷. Si le courage comporte assurément un élément de nature psychologique, en revanche, le concevoir en tant que conflit intrapsychique, que contrôlent des affects, est problématique, car dans l'optique socratique de la vertu-science, l'*egkrateia* / maîtrise de soi est une disposition inutile. Faire du courageux un *egkrates* revient à nier sa vertu ; aussi les propos de Socrate en 191 d-e ne peuvent-ils pas être compris de manière littérale. Le sens de cette déclaration s'éclaire si l'on considère la définition du courage de Nicias, qui se situe au niveau psychologique (cf. *supra*, note 23), puisqu'elle fait intervenir à la fois la connaissance et l'émotivité de l'agent, soit la crainte et la confiance⁴⁸. Il n'est pas question, dans cette caractérisation, d'un contrôle de la raison sur les deux affects en jeu, car ceux-ci apparaissent plutôt contributifs à la vertu. Le lien entre la connaissance et le couple crainte / confiance relève non de la domination, mais de la causalité : les

44. Schmid 1985, 121, cible un passage de l'*Apologie* où Socrate se présente lui-même dans des termes qui rappellent le *Lachès* : il affirme être resté à son poste (au péril de sa vie), à la fois quand ses chefs militaires lui ont attribué ce poste et lorsque la divinité lui a assigné pour tâche de vivre en philosopant (28 d-e). Brisson 1997, 146, n. 149, signale également que ce passage se rapporte au *Lachès*. Les deux auteurs, toutefois, se réfèrent à la première définition. Dans la mesure où l'élément rejeté de la première définition éclaire la signification du terme « fermeté » de la deuxième, on peut considérer que l'extrait de l'*Apologie* en question correspond plutôt à la deuxième définition du *Lachès*.

45. Voir Brisson 1997, 149, n. 187 ; Socrate soutient qu'il est impossible de rester honnête quand on se mêle de politique à Athènes.

46. Schmid 1992, 106.

47. Dorion 1997, 158, n. 132.

48. Cf. 194 e-195 a : le courage est la connaissance de ce qui inspire la crainte et la confiance.

deux affects sont l'effet de la connaissance et sont nécessaires à la mise en œuvre du courage. En effet, la crainte résulte de la connaissance que l'agent a du danger qui le guette, et la confiance, de la connaissance d'accomplir une belle action. Dans cette perspective, il n'y a pas lieu de comprendre le courage comme une forme de maîtrise de soi ; en fait, la notion (apparentée) qui convient davantage est incluse dans la définition du courage : il s'agit bien sûr de la fermeté, qui permet à l'agent de tenir bon jusqu'à la fin du combat. Cette manifestation concrète de la *karteria* a ainsi son pendant psychologique, comme le suggère l'intervention de Socrate en 191 d. D'une part, la fermeté prend appui sur la confiance de l'agent (il sait son action vertueuse) ; d'autre part, la fermeté limite la crainte qu'il éprouve, évite que celle-ci n'envahisse son âme – autrement dit, la fermeté est ce qui permet au courageux de résister à la crainte et à certains désirs (celui de fuir, par exemple). En tant que qualité de l'âme, le courage n'implique pas de conflit intrapsychique, de domination de la partie rationnelle sur les affects⁴⁹. Si tel était le cas, cela aurait pour conséquence l'éradication de la crainte et de la confiance, alors qu'elles sont constitutives de la définition du courage. Le fait est que la confiance alimente la fermeté, et la crainte, la combativité – ne craindre aucun danger, en effet, diminue fortement la motivation à combattre. Toutefois, la fermeté a apparemment pour rôle d'empêcher la crainte de trop troubler l'agent – et c'est de là, semble-t-il, que provient l'erreur consistant à interpréter le courage comme une forme de maîtrise de soi. À la différence des autres éléments de l'énumération de 191 d, qui élargissent le domaine du courage, la mention des douleurs, des craintes, des désirs et des plaisirs sert à indiquer que les affects ont un rôle à jouer dans le courage – ces affects ayant la particularité d'être étroitement reliés à la connaissance, qui demeure donc une composante essentielle du courage. C'est précisément ce que l'on voit à l'œuvre chez Socrate lors de son procès : il tient bon jusqu'à l'issue de la procédure, c'est-à-dire qu'il maintient fermement sa défense en raison de la confiance que lui procure sa conviction d'être en train de bien agir – la preuve en étant que son signe divin ne s'est pas manifesté à cette occasion (cf. 40 a-c) – et en raison de la combativité que lui procure la connaissance du danger à craindre – dans son cas précis, il s'agit moins du danger de mort, car il ignore ce qu'elle est (cf. 29 a), que du danger que fait courir à son âme l'injustice (cf. 29 b), qu'il sait être un mal.

Bref, l'*Apologie* révèle que Socrate a brillamment mené le combat sur tous les fronts – militaire, intellectuel et politique –, de sorte que Lachès ne croyait peut-être pas si bien dire en 181 b et en 189 b, quand il attribuait au philosophe le courage, lequel se définirait ainsi, si l'on rassemble tous les éléments non réfutés du dialogue : vertu consistant dans l'affrontement d'un ennemi – au sens large du terme – qui

49. Contrairement à ce qu'affirme Schmid 1992, 164.

est propre à l'agent et qui le menace réellement, action qu'il exécute avec fermeté, c'est-à-dire en tenant ferme jusqu'à l'issue du combat, laquelle fermeté ne repose pas sur un savoir technique, mais sur la confiance issue de la connaissance de sa bonne action, fermeté qui lui permet par ailleurs de faire face au sentiment inspiré par la connaissance du danger, la crainte, laquelle contribue néanmoins à la vertu en conférant à l'agent sa combativité. La caractérisation obtenue, passablement éloignée de celle de Griswold, pallie les trois difficultés identifiées au départ : elle tient compte de ce qui subsiste de la première définition (la notion d'affrontement), elle précise en quoi consiste la fermeté impliquée (tenir bon jusqu'à la fin de l'affrontement) et elle cible une connaissance particulière (connaissance d'un mal spécifique, le danger, et d'un bien moral, celui de savoir qu'on agit vertueusement). Dernière observation : en admettant qu'elle soit exacte, cette définition du courage amenuise le rôle de la connaissance au sein de cette vertu. La connaissance n'a plus pour fonction d'accompagner ou de seconder directement la fermeté ; certes le savoir demeure une composante essentielle du courage, mais il est en quelque sorte relégué à l'arrière-plan, en marge des deux affects qu'il suscite chez le courageux. Dans cette perspective, il semble que ceux qui affirment que le courage est la moins intellectuelle des vertus et qu'il constitue un cas limite, un test pour la thèse socratique de la vertu-science⁵⁰, ne se soient pas trompés.

Louise RODRIGUE

Docteur en philosophie de l'université de Montréal

Références bibliographiques

- ANDERSON M. (2005), « Socrates as Hoplite », *Ancient Philosophy*, 25, p. 273-289.
- BALOT R.K. (2008), « Socratic Courage and Athenian Democracy », *Ancient Philosophy*, 28, p. 49-69.
- BODÉÛS R. (2004), *Aristote. Éthique à Nicomaque*, Traduction et présentation, Paris, Flammarion (GF-Flammarion ; 947).
- BRISSEON L. (1997), *Apologie de Socrate / Criton*, Introductions, traductions et notes, Paris, Flammarion (GF-Flammarion ; 848).
- BURNET J. (1900), *The Ethics of Aristotle*, Londres, Methuen.

50. Griswold 1986, 178 ; Dorion 1997, 60.

- BURNET J. (1902), *Platonis Opera, I, II, III*, Oxford, Clarendon Press (OCT), 1902.
- CANTO-SPERBER M. (1996), « Socrate », in *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, J. Brun-schwig, G. Lloyd (éd.), Paris, Flammarion, p. 807-824.
- DÉCARIE V. (1978), *Aristote. Éthique à Eudème*, Introduction, traduction, notes et indices, Paris – Montréal, Vrin – Presses de l'université de Montréal (Bibliothèque des textes philosophiques).
- DORION L.-A. (1997), *Platon. Lachès / Euthyphron*, Introductions, traductions et notes, Paris, Flammarion (GF-Flammarion; 652).
- DORION L.-A. (2004), *Socrate*, Paris, PUF (Que sais-je?; 899).
- GRISWOLD C.L. (1986), « Philosophy, Education, and Courage in Plato's *Laches* », *Interpretation*, 14, p. 177-193.
- ROBIN L. (1950), *Platon. Œuvres complètes I*, Traduction nouvelle et notes par L.R., avec la collaboration de J. Moreau, Paris, Gallimard (Pléiade; 63).
- SCHMID W.T. (1985), « The Socratic Conception of Courage », *History of Philosophy Quarterly*, 2, p. 113-129.
- SCHMID W.T. (1992), *On Manly Courage: A Study of Plato's Laches*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1992.
- VLASTOS G. (1997), « Socrate », in *Philosophie grecque*, M. Canto-Sperber (dir.), Paris, PUF (Premier Cycle), p. 123-144.
- WALZER R.R., Mingay J.M. (1991), *Aristotelis Ethica Eudemia*, Oxford, Clarendon Press (OCT).
- WOODRUFF P. (2007), « Socrates and Political Courage », *Ancient Philosophy*, 27, p. 289-302.