Sur l'*hubris* de Socrate

Jérôme Laurent

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1822>

DOI : 10.4000/kentron.1822

ISSN : 2264-1459

Éditeur

Presses universitaires de Caen

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2004

Pagination : 83-92

ISBN : 2-84133-251-9

ISSN : 0765-0590

Référence électronique

Jérôme Laurent, « Sur l'*hubris* de Socrate », *Kentron* [En ligne], 20 | 2004, mis en ligne le 09 avril 2018, consulté le 17 novembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1822> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/kentron.1822>

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

SUR L'HUBRIS DE SOCRATE

Pour M.-L. D.

À deux reprises, dans les dialogues de Platon, Alcibiade accuse Socrate d'être *hubristès*, insolent, outrageant ou excessif, selon la traduction que l'on voudra, dans ses paroles et dans ses actes. Le premier texte, qui se trouve dans l'*Alcibiade*, a pour contexte une description de la justice qui la dissocie de l'avantageux ; le jeune homme dit alors à Socrate : « Socrate, tu passes les bornes (ὕβριστῆς εἶ) », à quoi l'intéressé répond : « Ce qui est sûr toutefois, c'est qu'en restant dans la démesure, je vais te prouver le contraire de ce que tu ne veux pas me prouver »¹. Socrate ne craint donc pas de revendiquer pour lui-même une certaine *hubris* et ce, tant pour le fond de son propos qui peut paraître paradoxal et provocant (ainsi lorsqu'il soutient dans le *Gorgias* qu'il vaut mieux subir l'injustice que la commettre)² que pour la longueur de ses discussions auxquelles, littéralement, il ne met pas de bornes, parlant autant qu'il lui semble nécessaire sans jamais se lasser.

Le second texte se trouve dans le célèbre éloge qui achève le *Banquet* quand le jeune homme raconte l'échec de ses tentatives de séduction :

Il dédaigna ma beauté, il s'en moqua et se montra insolent (ὕβρισεν) à son égard. [...] Je me levai après avoir dormi aux côtés de Socrate, sans que rien de plus se fût passé que si j'avais dormi auprès de mon père ou de mon frère aîné³.

Par un curieux renversement de l'usage habituel du terme⁴, Socrate est taxé d'*hubris* à cause de sa tempérance même. Y a-t-il donc un sens positif de l'*hubris* dans

1. Platon (Marbœuf-Pradeau 1999), *Alcibiade*, 114d.

2. Nietzsche a particulièrement souligné la provocation que constitue l'enseignement de Socrate, voire son indécence : « Le socratisme condamne aussi bien l'art existant que la morale existante : car, où qu'il porte son regard inquisiteur, il voit le manque de discernement et la puissance de l'illusion, et il conclut de ce manque au caractère profondément absurde et condamnable de tout ce qui est. C'est à partir de ce seul point que Socrate crut devoir corriger l'existence : et lui, l'homme seul, il s'avança, la mine hautaine et dédaigneuse, en précurseur d'une culture, d'un art et d'une morale tout autres, – dans un monde, pourtant, dont il faudrait mettre au compte du plus grand bonheur d'en saisir, tant nous le vénérons, ne fût-ce qu'un lambeau » (Nietzsche – Lacoue-Labarthe 1977, 98).

3. Platon (Brisson 1999), *Banquet*, 219c-d.

4. Voir dans ce numéro de *Kentron* l'article de Jean-Marie Mathieu « Hybris-Démesure ? Philologie et traduction », p. 15-46.

la pensée de Platon ? En quel sens Socrate peut-il donc être « démesuré », et, en conséquence, l'*aidôs*, la pudeur ou la réserve, a-t-elle toujours, chez Platon, le même statut que dans la littérature grecque traditionnelle⁵ ?

Il est troublant que Socrate puisse participer à l'*hubris*, tant celle-ci est apparemment condamnée bien souvent par le maître de l'Académie. Ainsi au livre VIII de la *République*, les « maximes menteuses » du régime démocratique gagnent la bataille dans l'âme d'un jeune homme :

Traitant la pudeur d'imbécillité (αἰδῶ ἡλιθιότητα ὀνομάζοντες), elles la poussent dehors et la bannissent ignominieusement, elles honnissent et chassent la tempérance qu'elles appellent lâcheté, elles exterminent la modération et la mesure dans les dépenses [...]. Quand elles ont vidé de ces vertus et purifié l'âme du jeune homme qu'elles gouvernent, comme pour l'initier à de grands mystères, elles ne tardent pas à ramener l'insolence, l'anarchie, la prodigalité, l'impudence (ὑβριν καὶ ἀναρχίαν καὶ ἀσωτίαν καὶ ἀναίδειαν)⁶.

Plus généralement, Platon décline l'*hubris* selon les registres traditionnels de sa condamnation. En premier lieu, c'est un trait propre à la jeunesse, un défaut passager lié à l'âge plus qu'à une nature mauvaise⁷. En second lieu, l'*hubris* correspond purement et simplement à une faute, à un outrage ou à un délit ; c'est le sens juridique que l'on trouve plusieurs fois dans les *Lois*⁸. Cette signification atteint sa gravité la plus grande à propos de la religion ; c'est l'*hubris* « *péri théous* » qu'évoque longuement le livre X des *Lois*⁹. Enfin, en dernier lieu, l'*hubris* s'applique non seulement à l'âme humaine, mais aussi à la cité, selon l'homologie constante que la *République* développe pour montrer que la justice dans l'âme est de même nature que dans la Cité. L'Atlantide est cette fois le paradigme de la cité « hybrique » si l'on en croit le début du *Timée* et le *Critias*. Le récit de Solon dans le *Timée* précise ainsi :

5. Voir Cairns 1999.

6. Platon (Chambry 1934), *République*, VIII, 560d-e.

7. Voir Platon, *Euthydème*, 273a. Socrate y décrit Ctésippe comme « un tout jeune homme de Paeania, une très belle et bonne nature, sauf une insolence qui est l'effet de la jeunesse ». Ce *topos* est repris par Aristote dans la *Rhétorique*, II, 2.

8. Voir, par exemple, Platon, *Lois*, VI, 761e, 7 sur l'iniquité et IX, 874c, 4 à propos d'un viol.

9. Les plus graves des maux, indique le début du livre X des *Lois*, « sont les débordements et les insolences de la jeunesse, offenses les plus graves lorsqu'elles s'attaquent aux choses sacrées, et d'une gravité toute particulière si elles atteignent des choses qui sont à la fois publiques et saintes [...]. Plaçons en second lieu et comme second degré de gravité, les offenses contre les cultes privés et les tombeaux ; en troisième lieu, bien distinctes des précédentes, les offenses contre les parents. Comme quatrième genre d'injure (τέταρτον δὲ γένος ὑβρεως), l'homme qui, au mépris des magistrats et sans leur aveu, enlève ou emporte ou emploie quelque chose qui leur appartient » (884e-885a) (Diès 1956).

Nos écrits disent l'importance de la puissance étrangère que votre cité arrêta jadis dans sa marche insolente (ὑβριν πορευομένην) sur toute l'Europe et l'Asie réunies, lançant une invasion à partir de l'océan Atlantique¹⁰,

et le récit du *Critias* montre la démesure d'une cité où Platon fait figurer tous les vices de l'Athènes qu'il méprise¹¹. Proclus dans la lecture allégorique de son vaste commentaire du *Timée* voit dans cette démesure de l'Atlantide le symbole de la démesure propre au sensible lui-même, ce par quoi il donne une interprétation métaphysique à l'*hubris* qui lui associe la critique platonicienne de l'illimitation :

Faisons donc correspondre les Atlantins à tout ce qui est total dans la série la moins bonne – car en celle-ci aussi telles choses sont des tous, telles autres des parties –, leur « démesure » (ὑβριν) à la procession, à la division qui se fait au fur et à mesure de la dégradation et au rapprochement avec la matière – car c'est la matière qui est l'illimitation vraie et la laideur, c'est pourquoi, de toutes les choses qui s'en rapprochent, de toutes celles qui de quelque manière sont en elle, on dit qu'elles « sortent de la mesure » (ἐξυβρίζειν)¹².

L'océan Atlantique est ainsi comparé à « l'océan de la dissimilitude » dont parle le *Politique* (273d, 7). Assurément l'ensemble des dialogues de Platon fait l'éloge de la mesure et de la tempérance et dans les *Lois* l'Étranger affirme : « C'est le dieu qui doit être pour nous les hommes au plus haut degré la mesure de toutes choses » (IV, 716c). La démesure, c'est de prendre l'homme et le sensible pour le centre de nos préoccupations, mesure qui seule pourrait nous délivrer une règle de conduite. Un tel projet est celui de la sophistique que Platon place clairement sous le signe de l'*hubris* (*Sophiste*, 216b-c). Ne doit-on pas dire alors que Socrate est tout sauf *hubristès*, lui qui est tempérant, vertueux et constant adversaire des Sophistes ? Ou plutôt ne devrait-on pas penser que l'accusation d'*hubris* lancée contre Socrate par Alcibiade reprend purement et simplement la critique de la société athénienne qui conduisit Méléto à susciter le procès de Socrate ?

Trois traits propres à Socrate correspondent en effet aux traits traditionnels de l'*hubris* qui en expliquent la condamnation : un rapport suspect à la religion, une réputation d'être un imposteur en matière de sagesse¹³, une attitude de bouffon insolent.

Socrate se fait l'écho de la première accusation dans son entretien avec le prêtre Euthyphron ; parlant de Méléto, il rappelle :

10. Platon (Brisson 1992), *Timée*, 24e.

11. Voir Pradeau 1997 et Vidal-Naquet 2005.

12. Proclus (Festugière 1968), *Commentaire sur le « Timée »*, t. I, 231.

13. Sur ce point on lira le chapitre « Socrate triche-t-il ? » in Vlastos 1991, 185-218. Dès Aristophane, il est vrai, l'absence de savoir effectif chez Socrate est objet de critique (voir *Les Nuées*).

Il prétend que je suis un faiseur de dieux ! Oui, c'est en alléguant que je fais des dieux nouveaux, et que je ne crois pas aux anciens, qu'il m'intente cette accusation. Tel est son dire¹⁴.

Sans ouvrir le « dossier » du bien-fondé historique d'une telle accusation, il faut noter cependant que Platon lui-même au livre X des *Lois*, alors même qu'il maintient la piété tournée vers les divinités traditionnelles dans ses autres dialogues¹⁵, « fait des dieux nouveaux » en posant les fondements de la théologie astrale¹⁶. Il est vrai cependant que le prêtre Euthyphron donne une précision importante sur l'origine de l'accusation d'impiété en répondant :

J'y suis, Socrate : c'est à cause de cette voix divine que tu declares entendre en toutes sortes d'occasions (τὸ δαιμόνιον φῆς σαυτῷ ἐκάστοτε γίνεσθαι) (3b).

L'histoire de la philosophie a régulièrement compris le fameux « démon de Socrate » (ou ce qu'il convient plutôt d'appeler le « signal démonique » qui lui interdit parfois d'agir¹⁷) comme un signe d'étrangeté, voire de démesure. Montaigne avoue au livre III des *Essais* : « Rien ne m'est à digérer fascheux en la vie de Socrate que ses extases et ses démoneries » (chap. 13, *De l'expérience*). Descartes lui aussi, s'il accorde un sens psychologique positif aux pressentiments (la joie intérieure qui affermit l'action et l'absence d'envie qui devrait nous arrêter) écrit ceci à la Princesse Elizabeth en novembre 1646 :

Et ce qu'on nomme communément le génie de Socrate, n'a sans doute été autre chose, sinon qu'il avait accoutumé de suivre ses inclinations intérieures, et pensait que l'événement de ce qu'il entreprenait serait heureux, lorsqu'il avait quelque secret sentiment de gaieté, et, au contraire, qu'il serait malheureux, lorsqu'il était triste. Il est vrai pourtant que ce serait être superstitieux, de croire autant à cela, qu'on dit qu'il faisait ; car Platon rapporte de lui que même il demeurerait dans le logis, toutes les fois que son génie ne lui conseillait point d'en sortir¹⁸.

14. Platon (Croiset 1920), *Euthyphron*, 3b.

15. Voir les Actes du colloque tenu à Caen en 2002, *Les Dieux de Platon*, J. Laurent (dir.), Caen, Presses universitaires de Caen, 2003, et notamment les articles de Luc Brisson, « Le corps des dieux », 11-24, et d'Aikaterini Lefka, « La présence des divinités traditionnelles dans l'œuvre de Platon », 97-118.

16. Voir Platon (Robin 1990), *Lois*, X, 895b : « Donc au sujet de tous les astres et au sujet de la lune [...] y a-t-il quelqu'un qui, accordant tout cela, s'obstinera à ne pas croire que tout est plein de dieux ? » Sur la théologie astrale et le rapport aux divinités traditionnelles chez Platon, on lira l'ouvrage de Richard Bodéüs, *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Paris, Les Belles Lettres, 1992, notamment 149-165.

17. Voir dans *Les Dieux de Platon* l'article de Louis-André Dorion, « Socrate, le *daimonion* et la divination », 169-192.

18. Descartes (Adam-Tannery 1897-1913), *Œuvres*, vol. IV, 530.

Quant à Adam Smith, dans sa pénétrante analyse de l'excessive admiration de soi (par exemple dans le cas d'Alexandre qui, « jeté dans une vanité qui approchait presque la démence et la folie », se prenait lui-même pour un dieu) remarque à propos de Socrate :

Entouré de l'admiration respectueuse de ses partisans et disciples [...] [il] avait suffisamment de sagesse pour ne pas s'imaginer qu'il était un dieu ; mais pas assez toutefois pour s'empêcher d'imaginer qu'il avait de secrètes et fréquentes communications avec quelque être invisible et divin¹⁹.

Or, cette étrangeté est assumée par Platon pour qui Socrate n'est ni superstitieux ni en manque de sagesse. Les indications répétées sur le « signe démonique » montrent l'importance de cet épisode qui ne saurait être réduit à une simple anecdote biographique²⁰. Dans la voix démonique qu'entend Socrate, il y va précisément du rapport de l'homme à la divinité et au monde. L'individu Socrate accepte d'entendre une « autre voix »²¹ que la sienne et de ne pas se perdre dans l'affairement des activités de la Cité, mais d'écouter, d'attendre, de méditer et ainsi de faire ce qui convient. Car le mouvement et le repos ne sont pas propres au sensible pour Platon, mais concernent également la pensée elle-même, pensée dont le flux est à vrai dire plus rapide et plus changeant que le devenir corporel²². Or, ce flux noétique, ce n'est pas l'ego – l'âme seule – qui en est la seule et unique source, mais toute sa vie qui avant même sa naissance a contemplé les Idées. Admiration du spectacle du ciel²³, rencontres d'autres hommes dans le dialogue, désirs et souci du meilleur nous tournent vers ce qui n'est pas immédiatement nous-mêmes. L'Autre est d'après le *Sophiste* aussi fondateur que le Même pour la constitution de la pensée dans son rapport à l'être. L'une des significations du « démon de Socrate », pour reprendre le vocabulaire de la tradition, est que Socrate est à l'écoute du divin, qu'il prend le dieu pour mesure de toute chose et non pas l'homme et les affaires humaines. Telle est la lecture de Bergson :

Socrate enseigne parce que l'oracle de Delphes a parlé. Il a reçu une mission. Il est pauvre, et il doit rester pauvre. Il faut qu'il se mêle au peuple, qu'il se fasse peuple,

19. Smith (Biziou *et al.* 1999), *Théorie des sentiments moraux*, 345 et 346.

20. Voir, outre le passage cité de l'*Euthyphron*, l'*Apologie de Socrate*, 31c-d, 40a-c, l'*Euthydème*, 272e, la *République*, VI, 496c, le *Théétète*, 151a, le *Phédre*, 242b-c et le *Banquet*, 202d-e et 219b-c.

21. Tel est le titre de l'importante étude de Jean-Louis Chrétien sur le démon de Socrate dans son livre *L'Appel et la Réponse*, Paris, Minuit, 1992, 57-100.

22. Voir Platon, *Banquet*, 207d-208a.

23. Voir Platon (Brisson 1992), *Timée*, 47a : « De fait, à mon avis, la vue a été créée pour être, à notre profit, la cause de l'utilité la plus grande ; en effet, des discours que nous sommes en train de tenir sur l'univers, aucun n'eût jamais pu être tenu si nous n'avions vu ni les astres, ni le soleil, ni le ciel. »

que son langage rejoigne le parler populaire. Il n'écrira rien, pour que sa pensée se communique, vivante, à des esprits qui la porteront à d'autres esprits. Il est insensible au froid et à la faim, nullement ascète, mais libéré du besoin et affranchi de son corps. Un « démon » l'accompagne, qui fait entendre sa voix quand un avertissement est nécessaire. Il croit si bien à ce « signe démonique » qu'il meurt plutôt que de ne pas le suivre : s'il refuse de se défendre devant le tribunal populaire, s'il va au-devant de sa condamnation, c'est que le démon ne dit rien pour l'en détourner. Bref, sa mission est d'ordre religieux et mystique, au sens où nous prenons aujourd'hui ces mots ; son enseignement, si parfaitement rationnel, est suspendu à quelque chose qui semble dépasser la pure raison²⁴.

Ce qui « dépasse la pure raison », c'est ce que le *Phèdre* décrit comme « folie inspirée par les dieux » (244a) et qui prend la quadruple forme de la poésie, de la purification dionysiaque, de la parole prophétique et de la puissance érotique. Pierre Hadot a clairement montré comment Socrate se rattache à ces quatre espèces de *mania*²⁵. L'*hubris* de Socrate dépasse donc largement le fait d'avoir connu un « signal démonique » et c'est bien toute son attitude, tout son enseignement que les Athéniens qui le condamnèrent jugèrent inconvenante.

Cette attitude provocante, Platon d'une certaine façon l'intègre à sa pensée pour en faire un trait distinctif de la philosophie elle-même. Car la dialectique n'est pas la seule voie d'accès à la vérité : la maïeutique accouche nos âmes par d'autres chemins que le seul usage de la raison. La moquerie et l'ironie ont un rôle cathartique et Platon accepterait sans doute volontiers l'invitation épicurienne à « tout ensemble rire et philosopher »²⁶. Pascal le dira encore : « Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher »²⁷.

S'il a été beaucoup écrit sur l'ironie socratique, plus rares sont les commentateurs qui ont souligné l'humour et la dimension de comique présents dans les dialogues de Platon. Là encore, Socrate revendique cependant de façon explicite le caractère virtuellement risible de son propos. Dans le *Cratyle* par exemple il reconnaît que sa manière de procéder en « expliqu(ant) les choses par les lettres et les syllabes qui les imitent » peut paraître risible et il concède « mes impressions personnelles sur les noms primitifs me semblent être au plus haut point téméraires et risibles (πάννυ μοι δοκεῖ ὑβριστικὰ εἶναι καὶ γελοῖα) »²⁸. Et n'a-t-on pas en effet parfois l'impression dans le *Cratyle* que la fantaisie des étymologies est une vaste plaisanterie et

24. Bergson 1932, 1026-1027 (édition séparée, 60). Bergson parle également du « démon de Socrate » dans sa conférence « L'intuition philosophique », édition du centenaire, 1347-1348.

25. Voir Hadot 1981, 77-90.

26. *Sentence vaticane*, 41 : γελῶν ἅμα δὲ καὶ φιλοσοφεῖν (trad. Festugière 1946, 35).

27. Pascal (Brunschvicg et al. 1908-1925), *Pensées*, fin du fragment 4.

28. Platon (Mérider 1931a), *Cratyle*, 425d et 426b.

que Platon philosophe ici en « jouant sur les mots » ? Aussi bien Diotime que Socrate peuvent rire au moment où l'on s'y attendrait le moins, dans le discours d'initiation à la transcendance du Beau dans un cas (*Banquet*, 202b) et quand il est question des funérailles de Socrate dans l'autre (*Phédon*, 115c). Le rire pour Platon s'accompagne de plaisir²⁹ et, à ce titre, a sa place dans l'exercice de la philosophie. L'amusement permet la familiarité et signe notre intérêt pour une occupation tout autant que l'application studieuse :

Je dis donc, affirme l'Athénien des *Lois*, que pour devenir en quoi que ce soit un homme de mérite, on doit à ce dont il peut s'agir s'exercer dès l'enfance, aussi bien en s'amusant que d'une manière sérieuse (παίζοντά τε καὶ σπουδάζοντα), en chacun des actes qui sont du ressort de l'activité en cause³⁰.

Le jeu n'est donc en rien contraire au sérieux, mais y prépare et s'y retrouve dans le plaisir pris à réaliser une activité qui nous est appropriée. Les plaisanteries de Socrate, les « enfantillages » que Calliclès lui reproche dans le *Gorgias* (481c et 485a-d), son ironie même³¹ participent de la pensée vivante qu'est la philosophie. Xénophon nous décrit précisément Socrate « plaisantant tout en étant sérieux »³². Platon n'a pas ménagé sa peine pour divertir son lecteur : pastiches (tel celui du premier discours de Socrate dans le *Phèdre* qu'il prononce recouvert de son manteau), énigmes (ainsi sur la chauve-souris et l'eunuque dans la *République*, 479c), fables (qu'on lise au début du mythe de la naissance d'Eros, dans le *Banquet*, le quasi-viol de Poros par Pénia, 203b), situations dignes d'Aristophane³³ : l'*hubris* de Socrate est aussi en un sens celle de Platon³⁴.

Pour Platon, en effet, l'*hubris* et l'*aidôs* sont des composantes inhérentes à toute psychologie humaine et peuvent connaître un mauvais usage comme un bon. Le célèbre mythe de l'attelage dans le *Phèdre* fait correspondre ces deux affects fondamentaux de la culture traditionnelle, tendance à la démesure et pudeur, aux deux chevaux :

29. Platon, *Philèbe*, 50a.

30. Platon (Robin 1950), *Lois*, I, 643b.

31. Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque* indique que l'homme magnanime, c'est-à-dire l'homme parfait, est volontiers ironique (livre IV, 8, 1124b, 31).

32. Voir Xénophon, *Mémorables*, I, 3, § 8 et IV, 1, § 1.

33. Sur la présence du comique chez Platon on lira Desclos 2003, et notamment un commentaire particulièrement suggestif de la page 294c de l'*Euthydème* (p. 58-62) où l'on voit ce qu'il faut bien appeler l'impertinence de Socrate.

34. Auguste Diès a fort bien noté : « Platon s'est établi au cœur même de cette aspiration infinie qui fut l'âme de Socrate ; dans la courbe montante qu'elle décrit, pratiquer des coupures, prétendre marquer où s'arrête Socrate, où commence Platon, c'est vouloir dissoudre ce qui fait la vie même du Socrate platonicien : la fusion de deux êtres en une seule pensée » (Diès 1972, 181). En ce sens les dialogues de Platon ne peuvent être tenus pour des « documents » sur la vie du Socrate historique.

Le premier, qui tient la meilleure place, a le port droit [...] ; il aime l'honneur en même temps que la modération et la réserve (τιμῆς ἐραστὴς μετὰ σωφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς) ; il est attaché à l'opinion vraie ; nul besoin de le frapper pour le conduire, l'encouragement et la parole suffisent. Le second, au contraire, est de travers, épais, bâti au hasard. [...] Il a le goût de la violence et de la gloriole (ὕβρεως καὶ ἀλαζονείας ἐταῖρος)³⁵.

Certes une telle présentation favorise grandement l'*aidôs*³⁶, mais il n'en demeure pas moins que, comme le cheval noir, le blanc a besoin d'être conduit et dirigé par le cocher. La fin du *Politique* qui parle de la nécessité d'harmoniser et d'unir les caractères tempérants et les caractères courageux et emportés fait état du danger d'un excès d'*aidôs* :

Une âme trop pleine de retenue (αἰδοῦς λίαν πλήρης) et qui s'est gardée de tout mélange avec l'audace fougueuse, et qui s'est reproduite telle quelle sur plusieurs générations, ne peut que devenir plus nonchalante qu'il n'est convenable³⁷.

D'après le mythe du *Phèdre* l'attelage a besoin de ses deux chevaux pour aller de l'avant, et c'est le *logos* qui permet à la fois la bonne pudeur³⁸ et la maîtrise opportune de l'*hubris*. C'est parce que l'*hubris* du cheval noir ne participe à la raison que contrainte et forcée qu'elle est mauvaise et dangereuse. Toute démesure, cependant, n'est pas telle, qui peut montrer, non pas l'absence de mesure, mais la nécessité, parfois, d'une autre mesure que celle du plaisir immédiat et des habitudes. Ce n'est donc pas sans raison, ni sans une certaine tendresse, qu'Agathon peut dire à Socrate au début du *Banquet* : ὕβριστης εἶ (175e, 8).

Jérôme LAURENT

Université de Caen Basse-Normandie

35. Platon (Vicaire 1985), *Phèdre*, 253d-e.

36. Le premier livre des *Lois* offre également un net éloge de l'*aidôs* : « N'est-il pas vrai qu'un législateur et tout homme digne de ce nom tiennent cette crainte dans la plus grande estime et, de même qu'ils l'appellent pudeur, ils donnent à l'audace qui lui est opposée le nom d'impudence, en jugeant celle-ci le pire mal dans la vie privée et dans la vie publique ? » Platon (des Places 1951), *Lois*, 647a.

37. Platon (Brisson-Pradeau 2003), *Politique*, 310d-e.

38. Dans un esprit très proche de Platon, Plutarque écrit un traité *Sur la fausse honte* qui présente longuement les dangers d'une réserve ou d'une timidité excessives (*Œuvres morales*, VII). Quant à Aristote, pour lui l'*aidôs* n'est pas une vertu, ce sentiment est une passion qui n'est bonne que pendant la jeunesse ; l'homme magnanime ne saurait l'éprouver (*Éthique à Nicomaque*, IV, 15).

Liste des références bibliographiques

Auteurs grecs

- PLATON (Croiset 1920), *Euthyphron*, M. Croiset (trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF).
- PLATON (Mérider 1931a), *Cratyle*, L. Mérider (trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF).
- PLATON (Mérider 1931b), *Euthydème*, L. Mérider (trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF).
- PLATON (Chambry 1932-1934), *République*, É. Chambry (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF).
- PLATON (des Places 1951), *Lois I-II et III-IV*, E. des Places (trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF).
- PLATON (Diès 1956), *Lois VII-X et XI-XII*, A. Diès (trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF).
- PLATON (Vicaire 1985), *Phèdre*, P. Vicaire (trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF).
- PLATON (Robin 1950), *Œuvres complètes*, L. Robin (trad.), Paris, Gallimard (Pléiade), t. II.
- PLATON (Brisson 1992), *Timée*, L. Brisson (trad.), Paris, Flammarion.
- PLATON (Marboeuf-Pradeau 1999), *Alcibiade*, C. Marboeuf (trad.), J.-F. Pradeau (dir.), Paris, Flammarion.
- PLATON (Brisson 1999), *Banquet*, L. Brisson (trad.), Paris, Flammarion.
- PLATON (Brisson-Pradeau 2003), *Politique*, L. Brisson et J.-F. Pradeau (trad.), Paris, Flammarion.
- PROCLUS (Festugière 1968), *Commentaire sur le « Timée »*, A.-J. Festugière (trad.), Paris, Vrin, 5 vol.

Études

- BERGSON H. (1932), *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF (édition du centenaire).
- CAIRNS D.L. (1999), *Aidôs : The psychology and ethics of honour and shame in ancient greek literature*, Oxford, Clarendon Press.
- DESCARTES R. (Adam-Tannery 1897-1913), *Œuvres*, C. Adam et P. Tannery (éd.), Paris, Léopold Lecerf, 13 vol. ; nouvelle édition complétée, Paris, Vrin – CNRS, 1964-1974, 11 vol. (réimpr. 1996).
- DESCLOS M.-L. (2003), « La Muse plaisante dans les *Dialogues* de Platon », in *Sátira, paródia e caricatura : da Antiguidade aos nossos dias*, C. de Miguel Mora (dir.), Aveiro, Universidade de Aveiro, p. 57-89.
- DIÈS A. (1972), *Autour de Platon*, Paris, Les Belles Lettres.

- FESTUGIÈRE A.-J. (1946), *Épicure et ses dieux*, Paris, PUF.
- HADOT P. (1981), « La figure de Socrate », in *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études augustinienes.
- LES DIEUX DE PLATON (2003), Actes du colloque tenu à l'université de Caen Basse-Normandie, 24-26 janvier 2002, J. Laurent (dir.), Caen, Presses universitaires de Caen.
- NIETZSCHE (Lacoue-Labarthe 1977), *La Naissance de la tragédie*, in *Œuvres philosophiques complètes*, P. Lacoue-Labarthe (trad.), Paris, Gallimard, vol. I.
- PASCAL (Brunschvicg *et al.* 1908-1925), *Pensées*, L. Brunschvicg, P. Boutron, F. Gazier (éd.), Paris, Hachette.
- PRADEAU J.-F. (1997), *Le Monde de la politique*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- SMITH A. (Biziou *et al.* 1999), *Théorie des sentiments moraux*, M. Biziou, C. Gautier, J.-F. Pradeau (trad.), Paris, PUF.
- VIDAL-NAQUET P. (2005), *L'Atlantide*, Paris, Les Belles Lettres.
- VLASTOS G. (1991), *Socrate. Ironie et philosophie morale*, C. Dalimier (trad.), Paris, Aubier.