

Laval théologique et philosophique



Le *Lachès* et l'analogie de la ligne

Louis-André Dorion

Volume 50, Number 1, février 1994

La théorie synthétique de l'évolution

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400824ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400824ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Dorion, L.-A. (1994). Le *Lachès* et l'analogie de la ligne. *Laval théologique et philosophique*, 50(1), 207–222. <https://doi.org/10.7202/400824ar>

LE LACHÈS ET L'ANALOGIE DE LA LIGNE

Louis-André DORION

RÉSUMÉ : Afin de résoudre le problème de l'unité du *Lachès*, plusieurs commentateurs (Kohák, Hoerber, Schmid) ont proposé d'interpréter ce dialogue à la lumière de l'analogie de la Ligne (*République* VI 509d-511e). Cette interprétation cherche à établir des correspondances entre les principaux personnages du *Lachès* (*Lysimaque*, *Lachès*, *Nicias*, *Socrate*) et les différents modes de connaissance (*eikasia*, *pistis*, *dianoia*, *noësis*) identifiés par la *République*. Notre étude expose les raisons, tant méthodologiques que philosophiques, pour lesquelles cette interprétation doit être définitivement rejetée.

L'idée, passablement hardie, de lire le *Lachès* à la lumière de l'analogie de la Ligne (*République* VI 509d-511e) fut proposée pour la première fois par E.V. Kohák¹. Cette lecture du *Lachès* ne fit pas école, puisque, à notre connaissance, seul R.G. Hoerber² la reprit à son compte et y apporta même quelques nouveaux développements. Alors qu'est-il besoin de tirer de l'oubli cette lecture pour le moins insolite du *Lachès*? En fait, l'interprétation de Kohák n'a pas irrémédiablement sombré dans l'oubli, puisqu'elle a dernièrement été exhumée par W.T. Schmid, qui vient de publier un commentaire approfondi du *Lachès*³. L'importance de cet ouvrage ne saurait être passée sous silence : non seulement c'est le seul commentaire que l'on ait consacré au *Lachès* depuis plus de cent ans⁴, mais c'est aussi un ouvrage qui renouvelle en profondeur l'interprétation d'ensemble du *Lachès*. Or, comme nous le verrons, Schmid redonne un second souffle à l'interprétation de Kohák puisqu'il y souscrit jusqu'à un certain point. Étant donné qu'il nous semble tout à fait illégitime, pour des raisons aussi bien philosophiques que méthodologiques, d'interpréter le *Lachès* à la lumière

1. « The road to wisdom : lessons on education from Plato's *Laches* », *Classical Journal*, 56 (1960), p. 123-132.
2. « Plato's *Laches* », *Classical Philology*, 63 (1968), p. 95-105.
3. *On manly courage : a study of Plato's Laches*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1992, xvii-226 p.
4. Le dernier commentaire du *Lachès* remonte en effet à 1888 (M.T. TATHAM, *Plato's Laches* [introduction, texte et commentaire], Londres, MacMillan, 1888, xxvi-99 p.).

de l'analogie de la Ligne, nous nous proposons, dans cette étude, de présenter cette interprétation méconnue (section I) et d'exposer les raisons pour lesquelles elle doit être définitivement rejetée (section II).

I. LES TERMES DE LA COMPARAISON ENTRE LE *LACHÈS* ET LA LIGNE

1. *La finalité de la comparaison*

Il faut tout d'abord reconnaître que l'interprétation du *Lachès* en fonction de la Ligne vise à résoudre un réel problème, qui est celui de l'unité ou de la structure du *Lachès*. Ce problème peut se résumer comme suit : on a coutume de considérer que le *Lachès* est un dialogue qui porte sur le courage, ou, plus précisément, un dialogue qui vise à définir la nature de cette vertu appelée « courage ». Cette opinion traditionnelle est d'ailleurs reflétée par le fait que le *Lachès* s'est vu attribuer, comme sous-titre, *περὶ ἀνδρείας*, « sur le courage »⁵. Or il n'est pas du tout évident que le *Lachès* a pour objet le courage. En effet, les douze premières pages de ce dialogue, qui compte en tout vingt-quatre pages Estienne (178a-201c), ne traitent pas du courage et il faut attendre la treizième page (190d) pour que la question du courage soit finalement posée. Il s'agit là d'un fait sans exemple dans les autres dialogues socratiques consacrés à la définition d'une vertu ; dans tous ces dialogues (*Euthyphron*, *Lysis*, *Charmide*, *Hippias majeur*), la question de l'essence de la vertu à définir est posée beaucoup plus rapidement.

Il a été démontré⁶ qu'une telle interprétation est absolument incapable de dégager l'unité entre les trois principales sections du dialogue, soit le problème de l'éducation (178a-190c), la recherche d'une définition du courage (190c-200a) et la conclusion (200a-201c)⁷. La première partie ne traite pas du tout du courage, car elle pose le

5. Ce sous-titre n'a pas été attribué par Platon, mais il n'en demeure pas moins très ancien, puisqu'il apparaît déjà dans le catalogue des dialogues de Platon établi au début du I^{er} s. ap. J.C. par le grammairien Thrasyllus d'Alexandrie (cf. DIOGÈNE LAËRCE III 59).

6. Cf. T.O. BUFGORD, « Plato on the educational consultant. An interpretation of the *Laches* », *Idealistic Studies*, 7 (1977), p. 151-172.

7. Pour plus de commodité, nous reproduisons ici le plan du *Lachès* :

- I- Problème de l'éducation (178a-190c)
 - A- La valeur éducative de l'hoplomachie (178a-184d)
 - 1) Demande d'un conseil sur l'hoplomachie (178a-181d)
 - 2) Avis partagés sur la valeur de l'hoplomachie (181e-184d)
 - B- L'éducation se rapporte à l'âme (184d-190b)
 - 1) Nécessité d'un expert dans le soin des âmes (184d-187b)
 - 2) Intermède : dialectique et *elenchos* (187c-189b)
 - 3) La vertu en tant que moyen d'améliorer les âmes (189c-190c)
- II- La recherche d'une définition du courage (190c-200a)
 - A- Les définitions de Lachès (190e-194b)
 - 1) Première définition : Le courage, c'est rester dans les rangs (190e-192b)
 - 2) Deuxième définition : le courage, c'est la fermeté intelligente de l'âme (192c-194b)
 - B- La définition de Nicias (194c-200a)
 - 1) Les objections de Lachès (195a-196b)
 - 2) Les objections de Socrate et la question de l'unité de la vertu (196c-200a)
- III- Conclusion (200a-201c)

problème de l'éducation à donner aux enfants, du choix d'une discipline à enseigner et du choix d'un maître approprié. Quant à la conclusion du dialogue, elle est également muette sur la question du courage, ce qui est plutôt exceptionnel dans la mesure où la discussion sur ce sujet vient de prendre fin. La conclusion renoue en fait avec le problème posé dans la première partie du dialogue, soit celui de l'éducation et du choix d'un maître. En outre, il n'y a dans le *Lachès* aucune véritable nécessité qui préside au choix du courage comme vertu à définir. Rappelons en effet que Socrate délaisse soudainement la question qu'il posait avec tant d'insistance, celle de l'identité des maîtres qui ont rendu les jeunes meilleurs, au profit d'une autre question, qui concerne celle-là l'essence de la vertu (189d-190c). Socrate voit dans la vertu le moyen privilégié d'améliorer les âmes ; mais pour savoir comment s'opère cette amélioration, on doit connaître l'essence de la vertu. Comme la définition de la vertu tout entière est une question trop considérable, il vaut mieux se borner à l'examen d'une partie de la vertu (190c-d). Il faut donc souligner avec force que, pour les fins de l'examen poursuivi par Socrate, n'importe quelle partie de la vertu aurait fait l'affaire. Si le choix se porte finalement sur le courage, c'est uniquement parce que c'est la vertu dont l'épanouissement serait favorisé par l'hoplomachie⁸. Or dans la mesure où la question de la valeur de l'hoplomachie avait été définitivement écartée un peu plus tôt (185e), le choix du courage n'obéit à aucune nécessité interne. On voit à quel point le *Lachès* diffère, à cet égard, d'un dialogue comme l'*Euthyphron*, où il apparaît évident et nécessaire, dès le début du dialogue, que c'est la piété qui doit faire l'objet d'une définition. Mais si c'est un peu « par hasard » que le courage est choisi comme vertu à définir, peut-on vraiment interpréter le *Lachès* comme un dialogue dont le thème principal est la recherche d'une définition du courage ? Il semble que non.

Nous sommes donc en présence de trois parties, dont deux principales qui sont à peu près d'égale longueur, et le problème d'exégèse qui se pose aux interprètes est celui de l'unité entre ces parties. Kohák, qui constate d'emblée (p. 122) l'existence de deux grandes parties, est d'avis que le thème unificateur du *Lachès* est la question de l'éducation, de la *paideia*. Et c'est justement cette notion de *paideia* qui lui suggère de lire le *Lachès* à la lumière de l'analogie de la Ligne et de l'allégorie de la Caverne. Il perçoit en effet une correspondance étroite entre, d'une part, les points de vue exprimés par les différents personnages du *Lachès* et, d'autre part, les différents degrés ou échelons de la Ligne. Mieux encore, la séquence des personnages et des points de vue exprimés dans le *Lachès* marquerait une progression analogue à l'ascension du prisonnier de la Caverne.

Comme les analyses de Kohák, de Hoerber et de Schmid ne concordent pas en tous points, nous les présenterons à tour de rôle, en commençant bien entendu par Kohák, à qui revient la paternité du rapprochement entre le *Lachès* et la Ligne.

2. L'analyse de Kohák

Kohák (p. 124) attache beaucoup d'importance au fait que le *Lachès* met en scène sept personnages, dont six qui sont distribués en trois couples : Aristide-Thucydide

8. C'est du moins la seule raison dont il soit explicitement fait mention (cf. 190d). Une autre raison est que le courage est la vertu que Nicias et Lachès sont le plus susceptibles, en tant que militaires, de posséder.

(les enfants), Lysimaque-Mélèsias (les pères), Lachès-Nicias (les généraux). Dans chacun de ces couples, il y a un personnage plutôt passif et un personnage actif qui s'efforce de s'élever à un niveau plus élevé. Les personnages actifs sont Aristide (cf. 180c), Lysimaque et Nicias.

Aristide est le fils de Lysimaque, et Thucydide celui de Mélèsias. Les deux pères se soucient fort de l'éducation de leur fils respectif et c'est pourquoi ils ont demandé à Nicias et Lachès, deux généraux, de les conseiller sur la valeur éducative que l'on prête à l'hoplomachie, ou « combat en armes ». Selon Kohák (p. 125), Aristide et Thucydide ne correspondent à aucun segment de la Ligne. Ils sont à un niveau inférieur à celui de l'*eikasia* (« illusion »), qui est, comme l'on sait, le moins élevé des quatre segments identifiés sur la Ligne, les trois autres étant, par ordre croissant d'importance, la *pistis* (« certitude sensible »), la *dianoia* (« pensée discursive ») et la *noësis* (« intellection »). Kohák écrit même (p. 125) que l'on pourrait comparer les enfants aux prisonniers enchaînés de la Caverne, mais à cette différence près qu'ils sont de surcroît endormis, si bien qu'ils ne voient même pas les ombres projetées sur le mur qui leur fait face. Les deux enfants jouent tout de même un rôle, car ce sont eux qui sont le prétexte de cette discussion sur l'éducation.

Les deux pères, Lysimaque et Mélèsias, correspondent au segment inférieur, l'*eikasia*. Kohák affirme aussi (p. 125) que leur état correspond au niveau du mythe, qu'il caractérise comme un mélange d'ignorance et de bonne volonté. Lysimaque et Mélèsias vivent dans le oui-dire et les rumeurs : ils ont entendu dire que l'hoplomachie est une matière digne d'être enseignée, mais ils ne peuvent pas le vérifier par eux-mêmes. C'est Lysimaque qui assure la transition au niveau supérieur, en sollicitant l'avis de Lachès et de Nicias (179e-180a).

Lachès et Nicias correspondent tous les deux au segment de la *pistis*. Dans le *Lachès*, la *pistis* est en fait une forme d'expérience pratique, que possèdent sans contredit Lachès et Nicias, deux militaires chevronnés. Il est à noter que la séquence Lysimaque (*eikasia*) - Nicias et Lachès (*pistis*) a presque été brisée en 181c-d, où Lysimaque offre à Socrate de s'exprimer avant les deux généraux ; mais Socrate décline cette invitation, prétextant son jeune âge et son respect pour les aînés. D'après Kohák (p. 126), le refus de Socrate est en réalité motivé par une autre raison : si Socrate avait pris la parole à ce moment, on serait passé directement du niveau de l'*eikasia* à celui de la *noësis* — car aucun personnage ne correspond à la *dianoia* — ; si Socrate laisse la parole à Lachès et Nicias, c'est donc pour éviter que l'on ne court-circuite l'étape de la *pistis*. Lachès est un homme d'expérience qui se contente des faits : pour lui, les faits constituent un critère suffisant et satisfaisant. Nicias est également un général expérimenté, mais il n'arrive pas à se contenter des seuls faits. Cette aspiration à une connaissance supérieure est attestée par ses accointances intellectuelles : il est un familier de Socrate (187e-188c, 194c-d), il fréquente Damon (200b) et il s'exerce à faire des distinctions sémantiques à la façon de Prodicos (197d). Cette aspiration à une forme plus élevée de connaissance assure la transition entre le segment de la *pistis* et celui de la *noësis*, représenté par Socrate.

Le segment de la pensée discursive (*dianoia*) correspond en fait, dans le dialogue, à l'examen des différentes définitions du courage. Et, de fait, l'examen des définitions

est un processus éminemment discursif, en ce sens que l'examen consiste à poser la définition comme une hypothèse, et à en développer toutes les conséquences, afin de vérifier si la définition peut être conservée ou rejetée. Cet examen des définitions est conduit par Socrate, mais il ne correspond pas pour autant à Socrate, puisque les définitions examinées ne sont pas les siennes. Les définitions, au nombre de trois, récapitulent d'une certaine façon toutes les étapes antérieures de la Ligne, depuis l'*eikasia* jusqu'à la *dianoia*. La première définition (190e-192b) se situe au niveau de l'*eikasia* dans la mesure où elle correspond à la représentation vulgaire et spontanée du courage ; la deuxième définition (192c-194b) marque déjà un progrès par rapport à la première puisqu'elle cherche à rendre raison de la représentation du courage comme fermeté en lui ajoutant une composante intellectuelle ; la troisième définition (194c-200a), proposée par Nicias, quitte définitivement le terrain de la *doxa*, des représentations communes et sensibles. Cette troisième définition, qui caractérise pour la première fois dans le dialogue le courage comme un savoir (*épistémè*, 194e-195a), correspond au segment de la *dianoia*. Et de même que Nicias avait favorisé le passage de la *pistis* à la *dianoia*, de même, c'est une fois de plus Nicias qui assure la transition entre la *dianoia* et la *noësis*, évidemment représentée par Socrate.

Socrate est seul à se situer au niveau de la *noësis*, alors que chacun des segments inférieurs abrite deux personnages. Cette singularité ne serait pas due au hasard. Aux niveaux inférieurs, il y a toujours entre les deux personnages un désaccord qui mène à une impasse, et cette aporie appelle un dépassement vers un échelon supérieur. Le désaccord entre les deux personnages symbolise également le fait qu'il ne peut pas y avoir de véritable connaissance à ces niveaux. On comprend mieux maintenant pourquoi Socrate est le seul personnage associé à la *noësis* : ce degré est celui de la vérité et de l'unicité de l'être, de sorte qu'il ne peut y avoir, à ce stade, deux personnages en désaccord.

Alors en quoi consiste la *noësis*, l'intuition intellectuelle ? On sait que la *noësis* vient en quelque sorte couronner le raisonnement discursif, la *dianoia*, en ce sens que la *noësis* survient au terme des raisonnements discursifs et qu'elle fait percevoir, comme en une fulgurance, réputée infaillible, la vérité et l'être. Dans le *Lachès*, ce qui est objet de *noësis*, c'est la réalité de l'unité des vertus, c'est-à-dire le fait que le bien est le principe unificateur de toutes les vertus et que c'est lui qui confère à chacune leur signification.

Kohák (p. 129-130) répond à l'avance à une objection qu'on ne manquerait pas de lui adresser. On pourrait en effet objecter que le *Lachès* se termine tout de même sur un constat d'échec : la nature du courage n'a pas été découverte, de l'aveu même de Socrate (199e), et on ne sait pas non plus en quoi consiste ce bien qui serait au fondement de toutes les vertus. À cette objection, Kohák (p. 129-130) répond que le silence de Platon s'explique par la nature même de la Ligne. Il soutient en effet que les propositions, les descriptions et les définitions ne sont possibles qu'aux niveaux inférieurs de la Ligne, mais qu'au niveau supérieur, celui de la *noësis*, des Formes et du Bien, le seul mode d'expression adéquat est le mythe, le symbole ou encore le silence. Kohák insiste sur le fait que Platon a précisément recours aux mythes lorsqu'il traite des réalités les plus hautes et les plus fondamentales. Dans le cas du *Lachès*, il

n'y a évidemment pas de mythe ; mais le silence de Platon à la fin du dialogue ne doit pas pour autant être interprété comme un aveu ou un constat d'échec.

3. *L'analyse de Hoerber*⁹

Hoerber cherche lui aussi une solution au problème de l'unité du *Lachès*. Il rejette l'interprétation traditionnelle, selon laquelle le *Lachès* porte sur le courage, et il voit plutôt dans l'éducation le thème principal du dialogue (cf. p. 103). La prééminence accordée à l'éducation et la présence de quatre interlocuteurs principaux (Lysimaque, Lachès, Nicias et Socrate) sont l'indice que le thème du *Lachès* est l'éducation discutée à quatre niveaux distincts. Et ces derniers font irrésistiblement penser aux quatre segments de la Ligne, si bien qu'aucun doute n'est permis : il y a un parallèle très étroit entre la structure du *Lachès* et la Ligne.

Lysimaque se situe au niveau de l'*eikasia*, des ombres, de l'illusion, des images et des reflets. Par exemple, il est du même dème que Socrate, mais il ne le connaît que par oui-dire : il a entendu parler de lui, mais il ne le connaît pas personnellement (180d-181a). De même à propos de l'hoplomachie : il a entendu dire que c'est un apprentissage utile et profitable aux jeunes gens, mais il ne peut pas en juger par lui-même (179d-180a), sans compter que l'hoplomachie n'est que l'image ou le reflet du combat réel.

Lachès correspond au segment de la *pistis*. C'est avant tout un homme d'expérience, dont la certitude sensible, la *pistis*, repose sur des faits (*erga*). Et il est vrai que Lachès est l'homme de l'*ergon*¹⁰ : il condamne le professeur d'hoplomachie au nom des faits (183d-184a), il accepte d'être interrogé par Socrate parce que celui-ci lui a fourni des preuves de sa bravoure lors de la bataille de Délion (181b et 188e),

9. L'étude de HOERBER, qui date de 1968, dresse le bilan des interprétations du *Lachès*. Hoerber avait dressé de semblables bilans pour d'autres dialogues socratiques : l'*Euthyphron* (1958), le *Lysis* (1959), le *Ménon* (1960), l'*Hippias mineur* (1962), l'*Hippias majeur* (1964). Tous ces bilans sont parus dans *Phronesis*, sauf celui sur le *Lachès*. Au tout début de son article (p. 95, n. 1), Hoerber signale l'étude de Kohák, en même temps que d'autres études parues sur le *Lachès* ; mais il ne dit absolument rien sur le contenu de l'article de Kohák. Si nous prenons la peine de signaler ce fait, c'est parce que Hoerber établit un rapprochement entre le *Lachès* et la Ligne sans mentionner que ce rapprochement avait déjà été proposé avant lui. Il semble donc que Hoerber a emprunté l'idée du rapprochement à Kohák et qu'il ne l'a pas reconnu expressément. C'est bien l'idée du rapprochement que Hoerber a empruntée, car, ainsi que nous le verrons à l'instant, la correspondance qu'il établit entre le *Lachès* et la Ligne diffère sensiblement de celle développée par Kohák.

10. Exposée par Lachès (188c-e), l'opposition entre les faits (*erga*) et les discours (*logoi*) est l'un des principaux thèmes du dialogue. Dans une étude remarquable (« The unity of the *Laches* », *Yale Classical Studies*, 18 (1963), p. 133-147), M.J. O'BRIEN a démontré que Lachès valorise constamment l'*ergon*, Nicias le *logos* et que seul Socrate parvient à réconcilier les deux pôles de cette opposition. Par ailleurs, Schmid considère que l'opposition *ergon-logos* invite à interpréter le *Lachès* en fonction de la Ligne : « The contemplation of *logos* and *ergon* together helps to open two other doors. One of these is an interpretation of the dialogue based on the metaphor of the Divided Line and the related parable of the Cave that Socrates tells in the *Republic* » (p. 38). Cette affirmation est à première vue étonnante et Schmid ne la développe pas du tout. Quel est donc le lien entre l'opposition *ergon-logos* d'une part, et la lecture du *Lachès* à la lumière de la Ligne d'autre part ? Schmid croit sans doute que l'*ergon* correspond au sensible et au devenir, et que le *logos* ressortit à l'intelligible et à l'être. Ces associations sont fautives, puisque le *Lachès* plaide en faveur de la complémentarité de l'*ergon* et du *logos*, alors que la *République* vise le dépassement du sensible et du devenir au profit exclusif de l'intelligible et de l'être.

il propose une définition du courage (190e-192b) qui est en tout point conforme à sa valorisation de l'*ergon*, etc.

Nicias se situe au niveau de la *dianoia*. Et le signe le plus probant de cela, c'est qu'il définit le courage comme une science (*épistémè*, 194e-195a), contrairement à Lachès qui présente une définition purement empirique du courage. Il est légitime de voir en Nicias l'homme du *logos* : il approuve l'enseignement de l'hoplomachie (181e-182d), c'est un familier des entretiens socratiques (187e et 194c-d), il fréquente Damon (200b), il fait des distinctions sémantiques à la manière de Prodicos (197d), etc.

Socrate correspond évidemment au niveau le plus élevé, celui de la *noêsis*. Il est à la recherche d'un principe premier (*archè*) et cette recherche se fait par le biais d'un examen (*elenchos*) des différentes définitions présentées comme des hypothèses. Socrate est le seul personnage dont l'argumentation soit vraiment de type dialectique ; ce n'est sans doute pas un hasard si, avant l'entrée en scène de Socrate, Nicias et Lachès exposent leur point de vue respectif à l'aide de discours longs, de type rhétorique (181e-184c). Dans le *Lachès*, la dialectique ne s'impose vraiment qu'à partir du moment où Socrate prend en mains les rênes du débat.

4. *L'analyse de Schmid*

Après avoir présenté le rapprochement entre le *Lachès* et la Ligne, dans les termes mêmes du rapprochement effectué par Hoerber¹¹, Schmid exprime très clairement l'intérêt de cette lecture :

Perhaps the greatest attraction in using the Line as a guide to the interpretation of the *Laches* has to do with the relationship that Socrates draws between the Line and the natural path of *paideia* in the myth of the Cave in *Republic* 7. If the *Laches* develops, in terms of its cognitive levels, from *eikasia* (Lysimachus) to *pistis* (Laches) to *dianoia* (Nicias) to *noêsis* or true *episteme* (Socrates), then its path of inquiry would seem to imitate what Plato believes is the natural path of the mind as it quests for and attains truth (p. 46).

Mais Schmid émet aussitôt des réserves : il est prêt à reconnaître que Lysimaque et Lachès correspondent respectivement aux niveaux de l'*eikasia* et la *pistis*, mais il n'est pas du tout convaincu par la correspondance entre Nicias et la *dianoia* d'une part, entre Socrate et la *noêsis* d'autre part. Dans le cas de Nicias, la correspondance ne tient pas parce que ce dernier fait trop piètre figure en tant que représentant de la *dianoia*. Pour ce qui est de Socrate, le fait que le dialogue se termine sur une impasse (*aporia*) nous interdit d'associer Socrate au point de vue synoptique qu'atteint la connaissance dialectique et que Platon nomme *noêsis* dans la *République*. Mais Schmid

11. Rappelons que l'ouvrage de SCHMID est le premier commentaire consacré au *Lachès* depuis plus de cent ans (cf. *supra*, note 4). Comme la littérature secondaire relative au *Lachès* n'est pas surabondante, il lui était possible de tout lire et de tout passer en revue. On ne s'étonnera donc pas qu'une section de son commentaire (p. 45-48) se penche sur le rapprochement entre le *Lachès* et l'analogie de la Ligne. Cette section souffre toutefois d'une lacune, dans la mesure où elle fait comme si le rapprochement avait été opéré en termes identiques par Hoerber et Kohák. La position résumée par Schmid correspond en fait à celle de Hoerber, et il ne juge pas utile de signaler que l'interprétation de Kohák est sensiblement différente.

fait aussitôt une concession : Socrate est une préfiguration de la *noësis* et du point de vue synoptique.

Après cette concession, Schmid fait carrément volte-face : il affirme en effet (p. 46) que si nous devons malgré tout lire la Ligne et la Caverne dans le *Lachès*, il serait plus approprié de voir en Nicias l'apparence sophistique de la *noësis*, plutôt que de le considérer comme un représentant de la *dianoia*. Nicias donne l'impression d'avoir atteint un type de connaissance mathématique et hypothético-déductif, mais ce n'est qu'une illusion. Il ne possède en effet aucune connaissance qui soit vraiment personnelle, c'est-à-dire qui soit véritablement ferme et assurée en son âme. Ce qu'il donne l'illusion de connaître, ce sont des savoirs qu'il maîtrise mal et qu'il a glanés de-ci de-là, au gré de sa fréquentation des sophistes (Damon et Prodicos) et même de Socrate¹².

La suite de l'analyse de Schmid prouve hors de tout doute qu'il endosse le rapprochement entre le *Lachès* et la Ligne¹³. Il est d'avis que la succession des personnages, dans le *Lachès*, marque une réelle progression et que celle-ci imite la marche ascendante vers la connaissance qu'illustrent, chacune à sa manière, la Ligne et la Caverne. Mais cette progression, dans le *Lachès*, atteint son point culminant lorsque la définition de Nicias est examinée par Lachès. Dans un premier temps, cette définition résiste bien aux assauts répétés de Lachès (195a-196b) ; mais l'apparence du savoir de Nicias est finalement dévoilée lorsque Socrate prend le relais de Lachès et montre les insuffisances de la définition défendue maladroitement par Nicias.

Schmid propose par ailleurs un rapprochement auquel ni Kohák ni Hoerber n'avait songé. La réfutation de Nicias par Socrate correspondrait au moment où, dans l'allégorie de la Caverne, le philosophe redescend auprès de ses camarades enchaînés. Plus exactement, Schmid compare Nicias au prisonnier qui s'est libéré et qui a amorcé l'ascension en ayant pour bagage, non pas un véritable savoir philosophique, mais un savoir sophistique. Le savoir dispensé par les sophistes peut suffire à libérer un prisonnier de ses chaînes et à le mettre sur le chemin qui mène hors de la Caverne, mais ce savoir ne pourra pas le conduire vers la contemplation de l'être et de la vérité. Platon voudrait donc suggérer qu'il y a de réels dangers à quitter la Caverne si l'on n'est en possession que d'un savoir illusoire et apparent. Socrate qui réfute Nicias,

12. La définition proposée par Nicias s'inspire en effet directement de l'enseignement de Socrate (cf. 194c-d).

13. Après la section consacrée au parallèle entre le *Lachès* et la Ligne (p. 45-48), on relève plusieurs passages qui confirment l'adhésion de Schmid à cette interprétation. Cf., entre autres, p. 53 : « As the inquiry makes its ascent toward the truth, we cannot but feel that we ourselves are moving out of the cave of thoughtlessness toward the sunlight of clear vision » ; p. 81 : « This part of the dialogue [*sc.* 184d-189d], by contrast, remains entirely in the Cave, that is, in the realm of opinion and becoming, where the ultimate good and being of things remains unexamined » ; p. 161 : « Despite the promise of his opening words, he [*sc.* Nicias] does not ascend beyond *doxa* to the level of *dianoia* » ; p. 162 : « Nicias' conception of courage is in fact not even so much on the level of *doxa*, much less *dianoia* or *nous*, as it is on the level of *eikasia*, fantasy » ; p. 175 : « For as much so-called knowledge as Nicias has acquired from his sophistic teachers, they have not taught him even at the level of analytic or scientific thought (*dianoia*), much less at the level of synoptic dialectical inquiry and the life of the mind (*episteme*, *nous*). Instead, they have taught him only at the level of memory or opinion (*doxa*), having given him lessons only of the kind that made Socrates suspect all unexamined words. »

c'est le philosophe qui reconduit au fond de la Caverne le prisonnier qui s'en est échappé en n'étant pas inspiré par la vraie philosophie.

II. OBJECTIONS

N'eût été le livre récent de Schmid, qui accrédite la lecture du *Lachès* à la lumière de la Ligne, l'interprétation de Kohák aurait sans doute sombré dans l'oubli. Mais force est de constater que cette interprétation circule et qu'elle trouve des partisans. Aussi croyons-nous nécessaire d'adresser à cette lecture, que nous considérons erronée, un certain nombre d'objections, que nous présentons ici selon un ordre croissant d'importance.

1. *L'absence de consensus*

Comme on a pu le constater, il y a de grandes divergences d'interprétation chez les partisans mêmes d'un rapprochement entre le *Lachès* et la Ligne. Kohák, Hoerber et Schmid affirment tous que le parallèle est frappant, mais ils ne s'entendent même pas sur les correspondances qu'il faut établir entre les personnages du *Lachès* et les segments de la Ligne¹⁴. À vrai dire, seuls Lysimaque et Lachès font l'unanimité : tous s'accordent à les situer, le premier au niveau de l'*eikasia* et le second au niveau de la *pistis*. Nous montrerons toutefois bientôt que l'on a tort d'associer Lysimaque à l'*eikasia*. Pour le moment, il suffit de souligner que les divergences sont à ce point grandes qu'elles jettent la suspicion sur cette interprétation. Peut-être, en fin de compte, le rapprochement n'est-il pas aussi frappant que ses partisans le prétendent.

2. *L'absence de dimension ontologique dans le Lachès*

Le rapprochement entre le *Lachès* et la Ligne soulève un problème de méthode, qui concerne la chronologie des dialogues de Platon. Il ne fait aucun doute que le *Lachès* est un dialogue de jeunesse¹⁵ : il fait partie de ces dialogues socratiques que l'on appelle aussi « aporétiques » parce qu'ils débouchent apparemment sur une impasse (*aporia*). La *République*, elle, est assurément postérieure au *Lachès*, et tout le monde s'accorde à la ranger dans le groupe des dialogues de la maturité. La question de méthode que nous invoquons peut donc se formuler comme suit : est-il légitime d'interpréter l'ensemble du *Lachès* à la lumière d'un dialogue qui lui est très certainement postérieur ? Seul Hoerber s'est posé cette question et la réponse qu'il lui apporte est

14. Nous devons souligner que ni Hoerber, ni Schmid ne relève, en ce qui a trait aux correspondances entre les personnages du *Lachès* et les segments de la Ligne, les différences notables qui existent entre leur position respective et celle de Kohák, qui est pourtant l'initiateur de cette interprétation. Si Hoerber et Schmid avaient pris le soin de relever, et surtout de discuter ces divergences d'appréciation, ils se seraient peut-être aperçus qu'une telle lecture du *Lachès* soulève de nombreuses difficultés.

15. L'application de la méthode stylométrique au corpus platonicien a permis de retracer, du moins dans ses grandes lignes, la séquence chronologique de composition des dialogues. L'un des principaux acquis des recherches stylométriques sur l'œuvre de Platon est l'identification de trois grandes périodes (jeunesse, maturité, vieillesse) entre lesquelles se répartissent les dialogues. Bien qu'elle soit de temps à autre contestée, cette division tripartite fait encore aujourd'hui l'objet d'un très large consensus.

très insatisfaisante¹⁶. Que l'on nous comprenne bien : nous ne prétendons pas que les trois grandes périodes (jeunesse, maturité, vieillesse) constituent des groupes autonomes, isolés, étanches, indépendants les uns des autres ; en d'autres mots, nous ne voulons pas dire qu'il soit formellement interdit d'effectuer des rapprochements entre des dialogues appartenant à des périodes différentes sous l'unique prétexte qu'ils n'appartiennent pas à la même période. Il ne faudrait tout de même pas perdre de vue, en effet, que l'on a affaire à un seul et même auteur et qu'il y a manifestement une foule de thèmes récurrents qui ont été abordés dans chacune des trois périodes. Mais encore faut-il comparer ce qui est comparable et, dans le cas présent, nous ne croyons pas qu'il soit légitime d'interpréter *l'ensemble* du *Lachès* à la lumière de l'analogie de la Ligne¹⁷.

L'analogie de la Ligne présente une doctrine qui est à la fois ontologique et épistémologique. Dans les récits de la Ligne et de la Caverne, épistémologie et ontologie sont indissociablement liées l'une à l'autre. Ce lien, qui remonte à Parménide, signifie tout simplement que l'on ne peut connaître que ce qui *est* vraiment. Or Kohák, Hoerber et Schmid isolent la composante épistémologique de la Ligne de sa dimension ontologique. Ce qui les intéresse, et ce qui fonde à leurs yeux le parallèle entre le *Lachès* et la *République*, ce sont les quatre modes de connaissance : *eikasia*, *pistis*, *dianoia*, *noësis*. Or ces modes de connaissance sont inséparables des degrés ontologiques auxquels ils correspondent. Dans le *Lachès*, on ne trouve aucune des grandes oppositions ontologiques qui structurent et qui scandent la Ligne et la Caverne : Être-Devenir, Intelligible-Sensible. Nous sommes en complet désaccord, sur ce point, avec l'affirmation répétée (p. 36, 42, 81, etc.) de Schmid selon laquelle les deux grandes parties du *Lachès* correspondent, l'une au domaine du devenir et de l'opinion, l'autre au domaine de l'être et de l'intelligible. Nous ne souscrivons pas non plus à l'affirmation que le *Lachès* développe déjà l'idée qu'à chaque degré de réalité correspond un type distinct de connaissance. C'est là, comme chacun sait, la doctrine qui est expressément développée dans la *République* (VII 534a) lorsque Socrate commente l'analogie de la Ligne. De l'aveu même de Schmid, ces distinctions ontologiques et épistémologiques sont parfois brouillées dans le *Lachès* :

The distinction is sometimes blurred in the *Laches*, which makes the reader wonder whether Plato realizes that his characters are blurring the distinction. The discovery that the

16. Hoerber est bien conscient du problème méthodologique posé par le parallèle entre le *Lachès* et la *République* : « The comparison we have made between the *Laches* and the *Republic* may pose a problem of chronology for some scholars » (p. 105 n. 63). Or, pour toute réponse à cette objection fondée sur la chronologie des dialogues, Hoerber se contente de citer longuement une étude de P.M. SCHUI. (*Études platoniciennes*, Paris, 1960, p. 33), où ce dernier n'écarter pas l'hypothèse, pour le moins invraisemblable, que Platon a pu écrire d'autres « dialogues de jeunesse » à une époque très avancée de sa carrière philosophique.

17. Entendons-nous bien : il est parfaitement légitime de procéder à des rapprochements ponctuels entre tel passage d'un dialogue de jeunesse et tel passage d'un dialogue de maturité (ou de vieillesse). Par exemple, il est tout à fait éclairant d'interpréter l'*elenchos* socratique, tel qu'il est pratiqué dans les premiers dialogues, à la lumière de la description qu'en donne Platon dans le *Sophiste* (230b-d), qui passe habituellement pour un dialogue de vieillesse. C'est là un exemple de rapprochement *limité* qui n'est pas du tout du même ordre que le rapprochement à l'étude, qui propose rien de moins que d'interpréter *l'ensemble* d'un dialogue à la lumière d'un passage tiré d'un dialogue qui est chronologiquement postérieur au premier. Ce que nous contestons, c'est l'idée que la clé d'interprétation de *tout* un dialogue puisse se trouver dans une œuvre que Platon aurait écrite par la suite.

distinction between the kind of knowledge that is concerned with « becoming » (or « becomings ») and the kind that is concerned with « being » (or « beings ») is built into the very structure of the dialogue should lay such doubts to rest and alert the reader to learn precisely what role this distinction plays in the dialogue (p. 42).

C'est peu dire que la distinction ontologique et épistémologique est « parfois brouillée » (*sometimes blurred*) dans le *Lachès*, car elle en est totalement absente. Étant donné que cette distinction suppose la théorie des Formes intelligibles, l'absence de celle-ci, dans le *Lachès*, confirmera à coup sûr l'absence de celle-là. Or le seul passage du *Lachès* qui attesterait la présence de la théorie des Formes intelligibles est 194a, où Socrate emploie l'expression αὐτῇ τῇ ἀνδρείᾳ, que Schmid ne manque pas d'interpréter (p. 47, 81 et 130) comme une référence à la Forme du courage. Mais le contexte même du passage où apparaît cette expression s'oppose à une telle interprétation. Socrate exhorte en effet Lachès à faire preuve de persévérance dans leur quête d'une définition du courage. Cette persévérance est d'autant plus nécessaire que le courage semble précisément être une forme de fermeté. « Si tu veux bien, confie Socrate à Lachès, nous aussi ferons preuve de persévérance et de fermeté dans cette recherche, de peur que le courage lui-même (αὐτῇ τῇ ἀνδρείᾳ) n'ironise à nos dépens parce que nous ne partons pas courageusement à sa recherche. » Comme Schmid le reconnaît lui-même (p. 130), le courage est ici *personnifié* ; mais cette personnification peut très bien être comprise comme une simple figure de style, en l'occurrence une prosopopée, sans que l'on y voie, en outre, une référence à la Forme intelligible du courage. En d'autres mots, la personnification du courage, par le biais d'une prosopopée, n'entraîne pas nécessairement la reconnaissance d'une Forme du courage. Au reste, personne n'interpréterait la célèbre prosopopée des Lois, dans le *Criton* (50a-54d), dans le sens d'une reconnaissance d'une Forme intelligible des Lois (athéniennes !). L'interprétation que Schmid donne de l'expression αὐτῇ τῇ ἀνδρείᾳ ressemble donc fort à une surinterprétation.

Force est de reconnaître qu'il n'y a aucun passage du *Lachès* qui formule, fût-ce allusivement, les rapports que la *République* établit en termes clairs entre l'être, le devenir et les différents modes de connaissance. Ces rapports sont absents du *Lachès* et Schmid ne les y trouve que parce qu'il fait fi de toute considération relative à l'évolution de la pensée de Platon¹⁸ et qu'il est convaincu qu'il existe un sens caché sous le texte¹⁹ qui s'offre au lecteur. L'absence de la question ontologique, dans le

18. Schmid ne s'embarrasse guère, en effet, de la chronologie des dialogues. Comment faut-il interpréter, par exemple, son affirmation (p. 30) que les dialogues constituent la réponse de Platon aux critiques qu'il adresse à la poésie (dans la *République*) et à l'écriture en général (dans le *Phèdre*) ? De deux choses l'une : ou bien la *République* et le *Phèdre* sont les premières œuvres de Platon, ce qui est pour le moins invraisemblable ; ou bien Platon avait clairement conscience, au moment de la rédaction des premiers dialogues, qu'il répondait à l'avance aux critiques qu'il formulerait plus tard dans la *République* et le *Phèdre*, ce qui est hautement improbable. Schmid écrit ailleurs (p. 33) que *tous* les dialogues servent les *mêmes* objectifs politiques, pédagogiques et philosophiques. L'entêtement à ne pas vouloir reconnaître une évolution de la pensée de Platon ouvre la voie à toutes les confusions, toutes les mésinterprétations et, surtout, toutes les surinterprétations. L'attitude de Schmid est pour le moins incohérente : il reproche aux commentateurs du *Lachès* d'interpréter ce dialogue en faisant abstraction de son contexte historique (politique et militaire), mais, par ailleurs, le rapprochement qu'il effectue entre le *Lachès* et la *République* est totalement anhistorique.

19. « Socrates' example of quickness [cf. 192a-b] illustrates *once more* the conviction that *there is a text beneath the text in the Laches* » (p. 111 ; c'est nous qui soulignons).

Lachès, interdit donc que l'on rapproche ce dialogue d'un passage de la *République* où l'identification de quatre niveaux distincts de connaissance est indissociable de la segmentation quadripartite de la réalité.

3. Absence de nécessité dans le choix des termes de comparaison

Même si l'on acceptait d'isoler la dimension épistémologique de la Ligne de son inséparable pendant ontologique, il n'en demeurerait pas moins que la comparaison entre le *Lachès* et la Ligne ne serait pas fondée. Pour bien montrer que cette comparaison est arbitraire, c'est-à-dire dépourvue de toute nécessité interne, nous reprendrons un à un chacun des personnages et des modes de connaissance qu'on leur associe.

a) *Lysimaque* = *eikasia*

C'est l'un des deux cas — l'autre étant *Lachès* — pour lesquels il y a unanimité. Or on peut faire voler en éclats cette belle unanimité en montrant qu'elle repose en fait sur une méprise. L'*eikasia*, c'est l'état de celui qui prend les images et les reflets pour l'être véritable ; bref, c'est l'illusion. Or celui qui « connaît » sur le mode de l'*eikasia* croit néanmoins savoir, c'est-à-dire qu'il ne sait pas qu'il est dans l'illusion. Dans l'allégorie de la Caverne, par exemple, les prisonniers enchaînés croient vraiment que les ombres projetées au mur sont la réalité vraie, ils ne savent pas que c'est un leurre. Or *Lysimaque*, lui, sait qu'il ne sait pas ; et en cela, il est tout à fait d'esprit socratique²⁰. Il ne feint pas de connaître la valeur de l'hoplomachie ; il sait qu'il n'en connaît pas la valeur et l'utilité, et c'est justement pourquoi il demande conseil. Cela ne correspond pas à l'attitude de quelqu'un qui serait dans l'illusion.

b) *Lachès* = *pistis*

Lachès est associé à la *pistis*, qui est une forme de certitude sensible fondée sur l'expérience. Il ne fait pas de doute que *Lachès* est un homme d'expérience qui privilégie toujours les faits, les *erga*. Mais cette association soulève néanmoins une difficulté. Dans l'économie de l'analogie de la Ligne, la *pistis* est un mode de certitude nettement déconsidéré par rapport aux modes supérieurs. Et l'on peut même dire que les modes supérieurs abolissent les modes inférieurs, c'est-à-dire qu'ils les rendent caducs. Or il se trouve que *Lachès*, l'homme de la *pistis*, présente une définition du courage qui est certes jugée insatisfaisante par Socrate (192c-194b), mais qui n'est pas entièrement rejetée²¹, pour la bonne raison qu'elle contient une dimension essentielle du courage, soit la fermeté de l'âme. De façon générale, les partisans du rapprochement voient dans le *Lachès* une progression continue où chaque nouvelle étape représente un

20. Sur ce point, cf. R.K. SPRAGUE, *Plato : Laches and Charmides* [introduction, traduction et notes], Indianapolis, 1973, p. 4.

21. À la suite de très nombreux commentateurs, nous sommes d'avis que la deuxième définition du *Lachès* (192c-194b) n'est pas entièrement rejetée par Socrate. Il ressort en effet très clairement du passage 193c-194a, où Socrate exhorte *Lachès* à se montrer ferme dans la quête d'une définition du courage, que la fermeté est une composante essentielle du courage.

dépassement de l'étape antérieure. Cette façon de voir doit être abandonnée, en raison même du fait que Lachès est parvenu à identifier une composante essentielle du courage, composante qui doit être conservée et que Nicias ne parvient même pas à saisir.

Après avoir été longtemps méprisé et caricaturé par l'interprétation traditionnelle, qui le représentait comme un soldat balourd, mal dégrossi et inapte à saisir les subtilités de la dialectique socratique²², le personnage de Lachès a finalement été réhabilité²³. Et l'on a même soutenu²⁴ que la raison pour laquelle le dialogue s'intitule précisément *Lachès*, et non pas *Nicias*, est que Lachès fait preuve d'une attitude plus philosophique que celle de son collègue, en ce sens que l'humilité avec laquelle il accepte l'*elenchos* socratique est plus prometteuse, sur le plan philosophique, que la suffisance affichée par Nicias après que sa définition eut été réfutée par Socrate.

c) *Nicias*

Personne ne s'entend sur le cas de Nicias. Kohák l'associe à la *pistis*, Hoerber à la *dianoia* et Schmid à une image sophistique de la *noësis*. À notre humble avis, Nicias ne correspond à aucun de ces trois modes de connaissance.

C'est tout d'abord un contresens de l'associer à un mode de connaissance, la *pistis*, qui repose sur l'expérience et le contact avec les faits. Nicias est tout sauf un homme d'expérience ; en effet, et bien qu'il soit un militaire de carrière, son expérience du combat ne lui a pas profité et n'en a semble-t-il pas fait un général « expérimenté ». Au reste, les deux allusions indirectes (195e et 199a) au désastre de l'expédition de Sicile ne laissent sur ce point aucun doute²⁵. Dans le dialogue, Nicias est présenté comme un homme qui s'intéresse beaucoup plus au *logos* qu'à l'*ergon* : il approuve l'enseignement de l'hoplomachie, il est familier avec l'enseignement de Socrate, il fréquente les sophistes, il s'exerce à établir des distinctions sémantiques à la manière de Prodicos, etc.

22. Voici un exemple parmi d'autres du mépris que l'interprétation traditionnelle voue à Lachès : « il est impétueux, passablement cynique et plafonne au niveau du sens commun : il sera excellent pour fournir à Socrate les solutions vulgaires que celui-ci rejettera au profit de solutions supérieures. [...] Mais Lachès est prisonnier du sens commun. Il est déconcerté et retire sa définition. Socrate, lui aussi, est fatigué de la lourdeur de Lachès. Il se tourne vers le général lettré, Nicias, et aussitôt la conversation prend un autre ton » (R. VIOLETTE, « La voie royale des dialogues socratiques de Platon », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 1982, p. 217-239 [ici, p. 229-230]). Dans le même sens, A.E. TAYLOR décrit Lachès comme un « brave fighting-man with no intellectual capacity » (*Plato: the man and his work*, Londres, Methuen, 1960 (7^e éd.), p. 59).

23. La réhabilitation la plus fervente et la plus convaincante est sans doute celle de H.G. INGENKAMP, « Laches, Nicias und platonische Lehre », *Rheinisches Museum*, 110 (1967), p. 234-247.

24. Cf. R.K. SPRAGUE, *op. cit.*, p. 6-8.

25. Il est difficile de ne pas interpréter ces deux passages sur les devins comme des allusions, passablement ironiques, au comportement très superstitieux de Nicias. Thucydide rapporte (VII 50, 3-4) en effet que Nicias, commandant en chef du corps expéditionnaire athénien en Sicile, décida, après avoir consulté les devins au sujet d'une éclipse de lune (survenue le 27 août 413), de différer de vingt-sept jours l'évacuation par mer du camp athénien encerclé par les troupes syracusaines. Or cette évacuation était impérieuse et ne pouvait souffrir d'être retardée plus longtemps, car les Syracusains renforçaient jour après jour leurs positions. La décision de Nicias — dont Thucydide précise qu'il « s'adonnait, non sans quelque excès, à la divination et aux pratiques du même genre » (trad. Romilly) — fut fatale à l'armée athénienne.

Nicias ne correspond pas non plus au niveau de la *dianoia*. Il est vrai qu'il définit le courage comme une science (*épistémè*, 194e-195a), mais cela n'entraîne pas pour autant que son argumentation et sa définition soient de niveau scientifique. Schmid observe (p. 46) que Nicias est le seul personnage à employer le mot *dianoia* (180a) : soit, mais cette occurrence n'a aucune signification particulière²⁶. Attardons-nous plutôt à considérer les raisons pour lesquelles Hoerber (cf. p. 103-104) associe Nicias à la *dianoia* :

- 1) il se félicite d'avoir Damon pour tuteur de son fils (180c-d) ;
- 2) il est favorable à l'enseignement de l'hoplomachie (181e-182d) ;
- 3) il apprécie le défi que représente l'*elenchos* socratique (187e-188c) ;
- 4) sa définition du courage (194e-195a) se retrouve dans la *République* (429b-c et 442c) ;
- 5) il a appris auprès de Damon l'art des distinctions sémantiques (197d) ;
- 6) il aimerait que Socrate soit le tuteur de son fils (200c-d).

Une fois de plus, ces caractéristiques ne prouvent rien ; Nicias partage certaines d'entre elles (3 et 6)²⁷ avec Lachès et les autres indiquent seulement qu'il est curieux des débats philosophiques de son époque et qu'il se pique d'avoir une certaine connaissance des *logoi*.

Enfin, Nicias n'est pas non plus, comme le prétend Schmid (p. 46), une image sophistique de la *noësis*. Ce qui sous-tend cette interprétation de Schmid, c'est l'idée que Nicias serait impuissant à défendre la définition du courage qu'il avance. Son échec démontrerait qu'il n'a pas une connaissance assurée, ferme et approfondie de ce qu'il prétend connaître. Mais il y a une autre explication, qui s'efforce de rendre compte du fait que la définition de Nicias est identique à celle que l'on trouve, ailleurs²⁸, dans la bouche même de Socrate. Or dans le *Protagoras*, Socrate n'a pas à justifier cette définition, c'est-à-dire qu'il n'a pas à en rendre raison et à la défendre. On ne peut donc pas comparer l'argumentation de Nicias à une inexistante défense de la même définition par Socrate. Alors pourquoi Socrate attaque-t-il, dans le *Lachès*, une définition qu'il a lui-même proposée dans le *Protagoras* ? On a soutenu²⁹ que Platon

26. En 180a, Nicias n'emploie pas *dianoia* dans le sens fort de « intelligence » ou « réflexion », mais dans le sens, plutôt banal, de « projet ». Au reste, ce n'est pas à Nicias que Platon, dans ce passage, attribue la *dianoia*, mais bien à Lysimaque et Mélèsias ; en effet, Nicias loue le projet (*dianoia*) éducatif que les deux pères ont conçu pour leurs fils.

27. Lachès accepte aussi volontiers que Nicias de se soumettre à l'*elenchos* socratique (188c-189b). À la différence de Nicias toutefois, il n'exprime pas le désir que Socrate devienne le tuteur de son fils ; mais cela ne nous autorise pas à conclure que Lachès ne reconnaît pas la compétence de Socrate, bien au contraire. La raison de ce silence est bien simple : Lachès n'a plus d'enfants en âge de recevoir une éducation (200c). Par ailleurs, Lachès n'est pas moins sensible que Nicias à l'autorité de Socrate en matière d'éducation : c'est lui qui s'étonne, au tout début du dialogue (180b-c), que Lysimaque n'ait pas sollicité l'avis de Socrate ; c'est encore lui qui insiste à plusieurs reprises (181a, 184c et 200c) pour qu'on ne laisse pas Socrate quitter la discussion ; c'est enfin lui qui conseille à Lysimaque et Mélèsias de demander à Socrate s'il accepterait de veiller à l'éducation de leurs fils (200c). Comme on le voit, Lachès ne le cède en rien à Nicias pour ce qui est de la reconnaissance de la compétence de Socrate.

28. Cf. *Protagoras* 360c-d.

29. C'est l'interprétation développée par D.T. DEVEREUX, « Courage and wisdom in Plato's *Laches* », *Journal of the History of Philosophy*, 15 (1977), p. 129-141.

rejette désormais la définition du *Protagoras* et que, plutôt que d'attaquer de front la position de son maître, il la fait endosser par Nicias et il confie à Socrate le soin de réfuter ce qui est en fait sa propre position. Le *Lachès* est ainsi une espèce d'auto-critique, où Platon se démarque sensiblement de la pensée de Socrate. Dans ce cas, il serait totalement injuste de reprocher à Nicias d'être impuissant à défendre une définition à laquelle Platon n'adhère plus sans réserve.

d) *Socrate* = *noêsis*

Schmid a raison d'affirmer (p. 46) que le caractère aporétique du *Lachès* interdit que l'on associe Socrate à la *noêsis*, laquelle, ne l'oublions pas, est le mode de connaissance suprême, qui procure une vue synoptique de l'être et de la vérité.

Hoerber voit une confirmation de la correspondance entre Socrate et la *noêsis* dans le fait que Socrate argumente de façon dialectique en mettant à l'épreuve les différentes définitions qui lui sont soumises. Mais cela ne prouve strictement rien : Socrate procède de la même façon dans l'*Euthyphron*, le *Lysis*, le *Charmide*, l'*Hippias majeur*, etc., et il ne viendrait pourtant à l'esprit de personne d'affirmer que Socrate, dans ces dialogues, illustre un mode de connaissance qui correspond à la *noêsis* de la *République*. Hoerber semble ignorer le fait que la dialectique des premiers dialogues est irréductible à la dialectique des dialogues de la maturité. Hoerber affirme de plus que le Socrate du *Lachès* est à la recherche d'un *archè* et d'un premier principe, ce qui assimilerait sa démarche à la quête de l'*anupotheton* dans la *République*. Mais il n'y a aucun passage du *Lachès* qui puisse étayer une affirmation aussi étonnante.

4. La présence d'une solution dans le *Lachès*

Notre dernière objection, qui fera également office de conclusion, découle d'un principe exégétique. Rappelons une fois de plus que Kohák, Hoerber et Schmid tentent tous de résoudre, à leur manière, l'épineux problème de l'unité du *Lachès*. Or avant d'avoir recours à un autre dialogue pour solutionner ce problème, ils auraient dû explorer les possibilités de solution qu'offre le *Lachès* lui-même. Parce qu'ils sont tous frappés — mais pas de la même façon ! — par une prétendue ressemblance entre le *Lachès* et la Ligne, ils négligent d'analyser plus finement la structure problématique du *Lachès*. Lorsqu'on est confronté à ce type de problème, une saine exégèse exige que l'on cherche les clefs de la solution d'abord dans le dialogue lui-même avant de faire appel à un autre dialogue, quel qu'il soit. Or la solution au problème de l'unité du *Lachès* ne se situe pas ailleurs que dans le *Lachès* lui-même.

On a vu (cf. *supra*, section I.1) que l'on peut mettre en doute l'interprétation traditionnelle selon laquelle le thème central du *Lachès* est la recherche d'une définition du courage. Dans ces conditions, quel est en le thème principal et doit-on désespérer de trouver l'unité du dialogue ? Nous sommes résolument d'avis, avec Buford, que le thème central du *Lachès* est l'éducation et le choix d'un maître compétent. Ce thème, qui est clairement exposé dans la première partie du dialogue, sous-tend aussi toute la deuxième partie, celle qui est en apparence tout entière consacrée à la définition

du courage. Il n'y a pas solution de continuité entre ces deux sections, car la recherche d'une définition du courage n'a en fait pas d'autre but que de déterminer d'une façon plus certaine la compétence de l'expert ou du maître en éducation. Une lecture superficielle du passage 189d-e peut laisser croire que Socrate abandonne la question de l'éducation et du choix d'un maître au profit d'une autre question, celle relative à l'essence de la vertu. Or si on lit attentivement ce passage, on s'aperçoit que pour Socrate la question de l'essence de la vertu revient au même (εἰς τὰὐτὸν φέρεται 189e), c'est-à-dire qu'elle vise elle aussi, mais d'une façon plus fondamentale, ou plus originale (μᾶλλον ἐξ ἀρχῆς, 189e), à déterminer les critères auxquels doit satisfaire le maître compétent. Et la conclusion du dialogue confirme de façon décisive que la recherche de la définition du courage est subordonnée à la question du choix d'un maître compétent. À la toute fin du *Lachès*, Socrate considère en effet l'impuissance de tous les interlocuteurs — y compris lui-même — à définir le courage comme une incapacité rhédibitoire ; autrement dit, il voit dans cette impuissance la confirmation éclatante de leur incompétence en matière d'éducation, de leur inaptitude foncière à occuper les fonctions d'éducateur (cf. 200e-201a). Le thème central du *Lachès* est donc bien l'éducation ; quant au courage, c'est une question subsidiaire, tout entière subordonnée à la recherche d'un « éducateur » compétent.

Il n'est donc pas nécessaire, pour qui veut dégager l'unité problématique du *Lachès*, de rapprocher ce dialogue de l'analogie de la Ligne. Nous croyons avoir montré qu'un tel rapprochement est arbitraire, dans la mesure où il est dépourvu de toute nécessité interne, et qu'il est non seulement illégitime du point de vue méthodologique, mais aussi erroné sur le plan philosophique.