52542

BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

PHILIA

LA NOTION D'AMITIÉ DANS LA PHILOSOPHIE ANTIQUE

Essai sur un problème perdu et retrouvé

par

Jean-Claude FRAISSE

Docteur ès-Lettres
Professeur à l'Université de Bordeaux III

L Ac. 8° 806

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE, V°

1974

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que « les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1er de l'Article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les Articles 425 et suivants du Code Pénal.

© *Librairie Philosophique J. VRIN*, 1974

Printed in France

A MA MÈRE

Au seuil de cette thèse de Doctorat, je tiens à exprimer ma reconnaissance à ceux qui, à des moments divers, ont pu déterminer ou orienter ma réflexion et mes intérêts philosophiques. D'abord à M. Pierre-Maxime Schuhl, Membre de l'Institut, qui m'a très tôt encouragé dans la voie des études grecques, m'a suivi dans ma carrière, et a bien voulu diriger ce travail avec la compétence et la bienveillance qu'on lui connaît. Ensuite à M. Joseph Moreau, auprès de qui, ayant eu l'honneur d'être son assistant pendant cinq ans à la Faculté des Lettres de Bordeaux, j'ai pu prendre conscience des exigences intellectuelles, mais aussi morales, d'un enseignement véritablement supérieur, comme de la solidarité nécessaire entre conviction personnelle et culture historique. Enfin à M. Claude Khodoss, qui, avant de devenir mon ami, et de m'aider par cette amitié même, fut mon premier professeur de Philosophie, et sans l'exemple d'honnêteté et de rigueur de qui je n'aurais probablement jamais rien fait dans cette voie, ni même cru bon d'y consacrer une heure de peine.

Je remercie d'autre part ma femme, Anne, pour la lecture attentive qu'elle a faite de cet ouvrage et les suggestions toujours opportunes qu'elle m'a apportées.

INTRODUCTION

A LA RECHERCHE D'UN PROBLÈME PERDU

C'est un des aspects fondamentaux de la philosophie moderne, voire contemporaine, que son intérêt pour les rapports avec autrui, et l'on peut même estimer que l'essentiel de sa nouveauté, par rapport aux grandes métaphysiques classiques ou à la pensée médiévale, provient de cet intérêt. Apparue comme un problème philosophique chez ceux qui, de Rousseau à Hegel et à Kierkegaard, envisagèrent le destin de l'homme dans une perspective existentielle, la relation directe entre les consciences, sous ses diverses modalités, demeure au centre tant des analyses existentialistes que des descriptions phénoménologiques ou d'une réflexion plus poussée sur le sens de l'idéalisme. Elle semble en effet engager la formation de la conscience individuelle au cours de son histoire, la connaissance qu'elle prend d'elle-même, la place et l'influence relatives de ses différentes structures intentionnelles, le style de son expérience morale, et la détermination de ses fins. La signification qu'on lui donne ne peut, en conséquence, manquer d'orienter non seulement la réflexion éthique et politique, mais les options métaphysiques les plus générales : selon que l'on considérera les rapports de l'homme avec l'homme comme essentiels ou accidentels, originaires ou dérivés, rationnels ou affectifs, tragiques ou heureux, aliénants ou libérateurs, inévitables ou indispensables, on sera nécessairement conduit à envisager différemment la relation de l'homme avec la nature ou avec Dieu, avec la vérité et le bien, avec l'histoire ou avec

la société. Il peut donc sembler fort étrange que les philosophes aient mis tant de temps à formuler de telles questions et à tenter de les résoudre : faut-il croire qu'elles ne sont pas aussi importantes que nous le croyons aujourd'hui ? Faut-il penser, au contraire, que le silence dont elles étaient l'objet avait lui-même sa signification, et tenait à une métaphysique implicite ? Dans un cas ou dans l'autre, est-il compréhensible qu'il y ait en philosophie des apparitions de problèmes, que l'on qualifiera de modes ou de découvertes, et que ces apparitions soient autre chose que des résurgences, ou des changements de perspective comme de vocabulaire ? L'historien de la philosophie, s'il se veut philosophe, ne peut se contenter d'inventorier, en suivant le fil du temps, les idées et les problèmes qui passent successivement sur le devant de la scène, mais doit partir d'un préjugé : à tout moment de son histoire, la philosophie se veut totale, et systématise ses questions, éventuellement ses réponses, par la position de principes d'intelligibilité, que ceux-ci aient ou non, à ses yeux, valeur de fondements ontologiques. Ce souci de totalité fait qu'il y a pérennité des problèmes philosophiques bien qu'il n'y ait pas pérennité des systèmes eux-mêmes, ni des formulations qui leur sont propres pour chacun de ces problèmes. On peut, à la limite, considérer une absence de formulation comme signifiante, mais il faut d'abord se demander si cette prétendue absence n'est pas le fait d'une transposition, qui nous échappe parce que nous avons perdu le centre de perspective qui la rendrait intelligible. Or nous pensons que le problème des rapports avec autrui, s'il a effectivement connu une très longue occultation dans les préoccupations des philosophes, a d'abord été fort longtemps présent, chez les Grecs, sous l'aspect d'une réflexion sur la nature et les conditions de la *philia* ; qu'à travers une formulation originale, due aux conditions de son accès à la conscience des gens cultivés, il a permis d'aborder maintes difficultés aujourd'hui redécouvertes ; qu'il n'a pas cessé de se poser, lorsqu'il a disparu, pour des raisons contingentes, mais que ce fut là la conséquence d'une transformation radicale dans la pensée métaphysique ; que sa réactualisation est sans doute liée à une transfor-

mation opposée, même si elle n'est pas strictement inverse. S'il en est ainsi, l'étude de la constante spéculation des philosophes anciens sur la *philia* peut répondre à la double fin de l'histoire de la philosophie : amener l'intérêt de nos contemporains sur ce dont l'oubli ne dénote pas nécessairement l'insignifiance ; donner une plus juste conscience de ce qui est vraiment neuf malgré tous les pressentiments qui en ont pu exister auparavant ; en un mot, comme on l'a dit, « distinguer l'éphémère de l'essentiel »[1], mais aussi concilier la permanence et le devenir de l'essentiel.

Quel est, pour le philosophe du XXe siècle, l'apport d'une analyse des relations interpersonnelles, si elle s'attache à mettre en lumière leur rôle dans la vie de la conscience ? Elle nous apprend que tout solipsisme est strictement impensable, tant par une méditation sur ce qu'implique la connaissance que par un approfondissement de l'expérience morale. Nous savons, depuis Husserl, que la constitution par nous d'un monde objectif suppose la référence à l'existence d'autres consciences, sans lesquelles cette objectivité même perdrait toute signification[2]. Cette existence n'est pas simplement possible, au nom de l'universalité d'un Je transcendantal qui demeurerait identique en devenant un Nous, mais elle est nécessairement comprise dans une constitution du monde qui fait appel à une harmonie idéale entre ces centres de perception que sont les diverses consciences, malgré leur parallélisme apparemment irréductible[3]. Il semble qu'il en aille à peu près de même en ce qui concerne la vie morale, si nous entendons la leçon que nous donne un philosophe comme Nabert : c'est seulement par abstraction que l'on peut analyser le mal, comme le bien, « au seul point de vue de la conscience individuelle »[4] ; et l'on ne peut pré-

1. J. Moreau, *Le sens du platonisme*, Paris 1967, Avant propos, p. VI.

2. Cf. *Cinquième Méditation cartésienne*, § 49.

3. Husserl n'hésite pas à évoquer l'idée leibnizienne d'une harmonie entre des « monades » *(loc. cit.)*. Les mêmes problèmes sont évidemment au centre du livre de M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, trad. franc. Paris 1950 (cf. particulièrement le dernier chapitre : La perception d'autrui). Mais celui-ci s'élève vigoureusement contre tout schéma analogique, lié à l'idéalisme gnoséologique (p. 329-332).

4. J. Nabert, *Essai sur le Mal*, 2e éd. Paris 1970, p. 111.

tendre « que le fondement des relations de réciprocité entre les consciences particulières est autre que celui qui est à la source de chacune d'elles »[5]. Dira-t-on qu'il ne s'agit pas là d'une découverte, et que le sens donné au mensonge, par exemple, par Nabert, rappelle fort nettement celui que lui donnait Kant en y voyant une manière de traiter autrui comme moyen ? De même que, dans l'analyse de la connaissance, c'est autre chose que de souligner son universalité, due à ses principes formels, et autre chose que de la voir faire appel spontanément à autrui comme à sa condition même de possibilité, il y a une notable différence entre remarquer, comme les moralistes l'ont en somme toujours fait, la corrélation évidente entre un amour de soi excessif et le mépris d'autrui, et voir dans la distension du lien entre les consciences une « perte de substance intime », qui nous révèle « ce qu'il y a d'illusoire dans l'idée qu'il y a des frontières entre les âmes comme il y en a entre les corps »[6]. C'est donc par un mouvement parallèle que l'idéalisme gnoséologique et le formalisme éthique s'infléchissent, devant cette évidence qu'autrui n'est ni un objet comme un autre ni un simple associé dont la mise serait la même que la nôtre, mais ce par quoi tout objet se donne, et ce avec quoi l'union est antérieure à tout parti pris d'association.

Les analyses que nous venons d'évoquer n'ont cependant, aux yeux de certains, qu'une portée limitée, dans la mesure où elles maintiennent une réelle séparation entre les consciences et n'évitent pas, en définitive, l'écueil du solipsisme. Elles ne peuvent y échapper, nous dit Sartre à propos de Husserl, puisque, fidèles à une tradition idéaliste, elles ne conçoivent l'accès à la vérité que par le détour de l'intériorité[7], et l'on en pourrait dire autant à propos de Nabert, puisque le progrès moral demeure lié, chez lui, au passage du particulier à l'universel pour la volonté[8]. Peut-être faut-il

5. *Op. cit.*, p. 117.
6. *Op. cit.*, p. 116.
7. Cf. *L'Être et le Néant*, 3e éd. Paris 1943, p. 290.
8. *Op. cit.*, p. 132 : Lorsque Nabert nous dit que le moi « aspire [...] à obtenir, par le nous, un dépouillement radical de son être », c'est bien une nouvelle « forme d'intériorité » qu'il cherche à définir, même si, métaphysiquement, elle se ramène à un manque d'être.

donc retenir mieux l'enseignement de Hegel, selon lequel chaque conscience dépend de l'autre en son être, et comprendre comment cette dépendance se combine avec une réelle séparation ontologique, sans croire à un passage possible du « pour autrui » à l'universel. Mais c'est précisément, selon Sartre, le tort de Hegel, de revenir à une formulation du problème en termes de connaissance, formulation qui laisse échapper la relation concrète entre les consciences, où leur inconnaissabilité est constamment l'envers de leur rencontre[9]. Aussi peut-on être tenté de chercher la nature et le domaine de cette relation ailleurs que dans la conscience prise comme raison et connaissance, ou, moralement, comme pureté de la volonté, et accorder un rôle déterminant à une solidarité plus éprouvée que reconnue[10]. Mais comment éviter l'imprécision lorsque l'expérience de l'existence et de la présence d'autrui met en question toutes les représentations que l'on peut en avoir ? Lorsque l'on veut sauvegarder l'unité d'un Je pense sans la dissoudre, et que l'on prétend néanmoins voir en autrui un être qui soit aussi intimement, aussi immédiatement lié à ce Je pense que l'est l'existence de Dieu au *cogito* cartésien ?[11]

Lorsque l'on saisit ces difficultés, et que l'on entend éviter aussi bien l'illusion d'une fusion, *a priori* ou empirique, entre le toi et le moi que la commodité d'une harmonie préétablie entre des monades, il devient clair que le problème des rapports avec autrui recoupe celui de l'unité de la conscience à travers la complexité et la diversité de ses fonctions, ou de ses structures intentionnelles : celui qui parle de séparation entre les consciences doit expliquer comment leur distinction spatiale peut déterminer la soumission irréductible à un point de vue de ce qui prétend s'en affranchir, et ce n'est pas le moins paradoxal de voir l'idéalisme, familier de l'universel, se contenter souvent de parler d'autrui par analogie ; celui qui parle en termes de fusion,

9. Cf. SARTRE, *op. cit.*, p. 293-296.

10. Tel est, selon Sartre, le sens de la substitution, par Heidegger, de l'« être avec » à « l'être pour » (*op. cit.*, p. 303-304).

11. Nous empruntons cette comparaison si suggestive à SARTRE, *op. cit.*, p. 308.

d'association originaire, le fait souvent en termes d'affectivité, de *stimmung*, et c'est un autre paradoxe de voir les consciences unies par ce que chacune d'elles éprouve le plus subjectivement. Ces paradoxes conduisent naturellement à penser que l'opposition classique entre raison et sentiment, activité et affects, pensée et passions, est caduque, et que les rapports avec autrui appellent une représentation plus unitive, plus dynamique aussi, du moi lui-même. C'est un fait qu'un certain dualisme psychologique, opposant jusqu'à les rendre impénétrables l'une à l'autre raison et sensibilité, a partie liée, surtout depuis Descartes, avec la clôture de la conscience sur elle-même et l'idée que lorsqu'on parle d'*alter ego*, l'*ego* n'est qu'un analogue reconstruit, derrière une expérience beaucoup plus décisive d'altérité [12]. Cette corrélation s'explique aisément par le rejet dans l'extériorité de tout ce qui peut manifester une présence, au nom de sa corporéité, et par le repli en-deçà de toute manifestation de ce sujet supposé identique, au nom de son statut purement intellectuel, sinon formel. Elle a pour conséquences morales, hormis la supposition d'une identité de fins entre toutes les personnes, l'institution concrète de rapports avant tout juridiques entre des libertés qui ne peuvent se nuire que par ce qu'elles ont d'inessentiel, et une appréciation des devoirs envers autrui dont la pierre de touche ne peut être que l'utilité, puisque chacun est maître intérieurement des fins qu'il se donne et peut seul en juger [13]. La responsabilité réciproque est donc, bien que réelle, aussi indirecte que la connaissance réciproque. Sans doute n'en irait-il pas ainsi si l'on consentait à admettre, comme le demande P. Ricœur, que la réduction du sentiment au plaisir, nécessairement

12. Seul le langage peut, chez Descartes, manifester, comme un indice, qu'il faut aller au-delà d'une apparence, selon laquelle l'homme qui est devant nous peut aussi bien être une pure machine, dépourvue de toute intériorité. Cf., outre la cinquième partie du *Discours de la Méthode*, la première page du *Traité de l'homme*, et la *lettre* du 23 novembre 1646 *au marquis de Newcastle*.

13. Particulièrement significatif est à cet égard le traitement que fait subir J.-J. Rousseau, si attentif par ailleurs aux rapports avec autrui, dans la quatrième promenade des *Rêveries*, au problème du mensonge : on ne doit à autrui que les vérités qui lui sont utiles, si difficile que soit l'appréciation de cette utilité. Cf. *Œuvres complètes*, Bibl. de la Pléiade, Paris 1962, t. I, p. 1025-1032.

clos sur la satisfaction d'un besoin et limité temporellement par un retour à l'équilibre, est illégitime, et si l'on voyait combien les sentiments à l'égard d'autrui ont un rôle spécifique dans le passage d'une morale du plaisir à une morale du bonheur [14]. S'il est vrai que les philosophies de l'amitié sont celles qui, sous les traits du sentiment, dialectisent le plaisir et motivent ontologiquement la raison à un intérêt pour l'autre, elles sont particulièrement aptes à faire éclater les apories nées des oppositions factices entre amour de soi et amour d'autrui, recherche du bonheur et respect de la seule loi.

Il faut reconnaître que ces philosophies, malgré les hommages que rendent à l'amitié penseurs modernes ou contemporains [15], ont surtout été développées par les Anciens, et qu'eux seuls se sont préoccupés, à travers des descriptions qui peuvent parfois nous paraître plates, mais aussi dans des analyses qui ne confiaient point à une allure par trop programmatique le soin de se faire passer pour profondes, de clarifier cette notion, d'en préciser l'unité. Il ne saurait certes être question de leur demander d'apporter des solutions précises à des problèmes formulés par référence à une élaboration plus poussée de la réflexion philosophique, mais il est remarquable de constater que certains de ces problèmes sont ramenés à une formulation beaucoup moins déroutante grâce aux enquêtes psychologiques que permet l'étude de la *philia* ; que la détermination des fins morales, sans être moins exigeante, en acquiert parfois plus d'aisance, et la réalisation plus d'élégance. Doit-on cependant limiter à la proposition d'une psychologie et d'une éthique moins dualistes, mais peut-être aussi plus confuses, la portée de telles réflexions ? Elles nous semblent être le signe d'une plus grande unité dans la philosophie elle-même, aujourd'hui menacée de dissolution pour avoir sans doute trop

14. *Philosophie de la volonté*, ** *Finitude et culpabilité*, I. *L'homme faillible*, Paris 1960, chap. IV, p. 96-141 notamment.

15. Les plus vibrants sont certainement ceux de Rousseau. Cf. à ce sujet les textes évoqués par P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris 1952, p. 372 sqq. Mais ses analyses ne font que reprendre celles des anciens ; cf. ci-dessus, p. 16.

négligé, par souci de pureté, ce qu'elle ne considérait pas comme « premier ». Formés à des schèmes cartésiens, nous avons trop longtemps cru que la seule affectivité pouvait proposer un rapport immédiat entre les consciences, mais que tout l'effort de la philosophie consistait précisément à se libérer des obstacles ou des subversions de l'affectivité, conçue comme étrangère à la conscience pure. C'est seulement lorsque la philosophie, en-deçà d'une méditation sur la vérité et le bien, et d'une médiation par l'intériorité comme fondement de l'universalité et signe de la transcendance des valeurs, en est venue à l'idée d'une genèse de la conscience et à une réflexion sur sa nature, que l'histoire et les formes même de la communication interpersonnelle ont pu retenir l'intérêt sur elles-mêmes, indépendamment de toute subordination à d'autres fins. Il pourrait donc sembler qu'il y eût opposition entre des considérations génétiques, anthropologiques, voire transcendantales, et des préoccupations proprement métaphysiques, c'est-à-dire axiologiques et fondatrices. Ce serait le déclin de la métaphysique qui favoriserait l'intérêt pour les rapports avec autrui, comme il favorise d'autres recherches. Or il apparaît que, chez les Grecs, l'étude de la *philia*, sous ses figures les plus concrètes et les moins métaphoriques, est indissociable de la métaphysique et de la morale ; que bien souvent elle leur apporte une contribution décisive, soit qu'elle contribue à définir la vertu la plus accomplie, soit qu'elle inscrive les relations humaines dans des perspectives plus vastes, soit enfin qu'elle nous présente la pratique de la philosophie elle-même comme impossible sans l'amitié et le plus accompli des sages, en cela même qui fait sa sagesse, comme le meilleur des amis. Nous nous trouvons donc en présence, et d'une méditation qui ne fait pas de la solitude la voie étroite de la vérité, et de systèmes de pensée qui ne jugent pas nécessaire de choisir entre le pourquoi et le comment, entre la question de l'Être et la question de l'homme, entre la vérité de l'intérieur de l'homme et la mondanité de ses soucis. Autrui participe à la fois de l'intériorité et du monde, et l'amitié en témoigne, par le type même des échecs que côtoie sa très rare réussite. Nous n'aurons donc pas plus à nous

étonner de voir des préceptes pragmatiques, banals à force de prudence vulgaire, accompagner des vues très hardies sur la participation de chacun à la conscience que son ami a de lui-même, que de constater l'association constante du plaisir et de l'utilité à la vertu, parmi les fins que se donnent spontanément les amis. La continuité psychologique dont nous parlions plus haut a pour corrélat la multiplicité des registres de l'enquête philosophique : rien n'échappe à sa compétence, ni même à son attention soutenue, et le sage est aussi un conseiller. Ce conseiller sait qu'il n'y a rien, pourvu que l'homme l'éprouve réellement, qui soit dénué de signification essentielle, et aucune intériorité qui n'ait à se traduire par des conduites dont elle n'a que partiellement l'initiative.

***

La suite de notre recherche montrera, nous l'espérons, dans quelle mesure la philosophie antique de l'amitié peut satisfaire le lecteur moderne, là où la philosophie moderne voit souvent trop de démons à exorciser pour ne pas être elle-même partielle. Mais il est évidemment une question préalable à toute recherche de cette nature : le vocabulaire et ses filiations ne sont-ils pas pour nous autant de pièges, et pouvons-nous espérer rendre adéquatement par les mots que nous employons, qu'il s'agisse de leur sens vulgaire ou de leur sens philosophique, les notions exprimées par les mots grecs, voire latins, nés dans une toute autre civilisation ? De *philia* à *amicitia*, de *amicitia* à amitié, il y a assurément des différences manifestes, comme celle que suggère, par exemple, la parenté entre *amor* et *amicitia* en Latin, qui ne correspond à rien de semblable en Grec ; mais il peut y avoir des inflexions de sens beaucoup plus insidieuses, et sur lesquelles une filiation de fait, voire délibérée, peut nous tromper. Ce n'est pas parce que les Romains épris de philosophie ont systématiquement traduit *philia* par *amicitia*, et pensé rester fidèles à leurs maîtres grecs, qu'ils n'ont pas eux-mêmes été dupes. *A fortiori* nos contemporains, lorsqu'ils traduisent l'un et l'autre terme par *amitié*, *friendship* ou

Freundschaft, malgré leur parfaite conscience de rester dans l'à peu près. Il n'est d'ailleurs pas exclu, et, à notre sens du moins, il est fort probable, que les termes grecs et latins, et les analyses auxquelles ils ont donné lieu en leur propre temps, aient grandement contribué à la détermination du sens de nos propres vocables, surtout à partir du moment où la Renaissance, attirant l'attention sur la pensée et les textes anciens, réactualisa d'une manière presque artificielle ce que la conscience populaire avait laissé échapper. Dans l'amitié dont nous parle Montaigne, et qui nous semble si aisément accessible, comment discerner, malgré une restriction de sens évidente, ce qui est nouveau de ce qui tient à la lecture de Plutarque ou de Sénèque ? Si une forme déterminée de sensibilité, d'ailleurs changeante avec l'évolution du monde antique lui-même, a pu trouver telle ou telle expression précise, comment jurer que le retour à cette expression n'a pas, bien plus tard, transformé la sensibilité elle-même ? Ces difficultés rendent totalement illusoire la prétention de rapprocher anciens et modernes du seul point de vue de la *philosophia perennis,* et imposent le rejet de toute méthode qui ne soit pas purement historique. Nous l'avons dit, le problème de l'amitié, si familier aux Anciens, est un problème qui s'est perdu ; lorsqu'il a été retrouvé, il ne l'a été que par des hommes cultivés pour qui sa formulation ancienne était anecdote, et à qui son actualité imposait une nouvelle réflexion. Seul l'historien de la philosophie peut se plaire à voir des cheminements indépendants converger, en avançant vers des horizons qu'il croyait distincts. Souvent l'on verra le traducteur, aux prises avec un texte grec, se demander comment traduire le mot *philia,* conscient qu'il est de son équivocité. Et si, en définitive, c'était bien le mot « amitié » qui en rendait le mieux le sens ? Mais « amitié » tel que la philosophie moderne peut en préciser la signification, et tel que les Grecs ne l'ont entrevu qu'au terme de leurs analyses, par une conquête sur leur propre langue qu'ils n'ont pas toujours su défendre.

Les difficultés préjudicielles que nous venons d'évoquer ne sont cependant pas les seules, et si elles appellent une méthode historique, refusant de confondre époques diffé-

rentes et civilisations différentes, elles suscitent du même coup de nouveaux embarras. Le sens d'un mot ne tient pas, en effet, au décret de tel philosophe, et il faut bien de la naïveté pour croire qu'à en forger de nouveaux l'on se fera mieux comprendre. Les Grecs n'avaient pas cette naïveté, et leurs philosophes puisaient dans le répertoire des poètes, des orateurs ou des historiens, qui n'était autre, au départ, que celui de tout le monde. Cela pourrait donc être une tâche infinie de faire la somme de tous les usages possibles, et de discerner toutes les influences éventuelles, qu'elles tiennent à la configuration de la société, aux mœurs du temps, à l'histoire de la langue ou même aux diverses formes de réflexion plus élaborées. Or il faut choisir entre tout synthétiser à un moment donné, ou tracer des lignes d'évolution qui négligent bien des conditions d'une compréhension plus totale. Par bonheur, le second choix est possible en ce qui concerne la notion de *philia* : il semble bien, en effet, que, celle-ci une fois formée par la pensée populaire et reprise par un langage cultivé, la philosophie, au sens strict du mot, s'en soit emparée, et lui ait, de siècle en siècle, fait subir un traitement tout à fait propre à elle. Sans doute les transformations du monde antique ne sont-elles pas sans effet sur la représentation de la nature et des fins de la *philia*, mais ces transformations, si réelles qu'elles soient, ne sont pas perçues comme tellement brutales qu'Aristote juge inactuelles les vues des sophistes, ou Épicure celles d'Aristote par exemple. Il y a donc bien une histoire philosophique de la notion de *philia*, et que l'on ne saurait qualifier de purement « idéologique », au sens que les marxistes ont donné à ce mot, bien qu'un dialogue s'ébauche à travers le temps, et que l'histoire globale ne soit que partiellement déterminante. Elle l'est, en fait, d'autant plus qu'il s'agit de faire leur place à des considérations morales ou politiques, d'autant moins qu'on s'oriente vers des analyses psychologiques et qu'on envisage leurs conséquences métaphysiques. Mais nous verrons précisément que la notion de *philia* n'a un sens politique que de façon secondaire, que le moment où son intérêt moral devint prééminent annonça celui où elle s'éteignit comme problème philosophique pour devenir

matière à proverbes et à ressassement. Sans doute ces faits eux-mêmes ne peuvent-ils être tenus pour dénués de sens, et prennent-ils même celui qu'ils ont de cette histoire globale dont nous parlions. Ils peuvent néanmoins nous autoriser à traiter des deux aspects distinctement, et à saisir par là ce dont la portée dépasse infiniment le moment et les conditions de formulation.

Ces considérations éclaireront peut-être la démarche que nous avons suivie, et permettront de ne pas y voir une sorte de compromis entre l'histoire des idées et l'histoire de la philosophie qui ne satisferait ni l'une ni l'autre. L'histoire des idées détermine l'histoire de la philosophie, mais cette dernière garde une autonomie sans laquelle son intérêt ne serait pas philosophique. L'histoire de la philosophie traite cependant du passé dans sa spécificité et ne s'aventure pas à en partir pour éclairer directement le présent, si ce n'est par recoupements, par rencontres, et non sous la forme d'une recherche de cautions bien aléatoires si on les prend dans leur littéralité. Mieux vaudrait alors, comme on l'a dit, lui substituer une technique analogue au « collage » des peintres [16], en intégrant les dits du passé, comme des matériaux, à ses propres dires, mais on pourrait se demander, dans ces conditions, ce qui l'emporterait de la stérilité présente ou de l'incompréhension à l'égard du passé. Il convient dès lors de voir, en premier lieu, comment ce qui n'est pas proprement philosophique le devient, et apporte avec lui tout un cortège de significations ; ensuite d'examiner comment les philosophes d'une certaine lignée l'élaborent, déterminés à la fois par leur temps et par la lecture de ceux dont, par choix, ils font librement leurs contemporains, mais surtout guidés dans leur recherche par un idéral de vérité [17] ; de chercher à comprendre, enfin, pourquoi une telle lignée peut s'éteindre, en pressentant bien qu'elle ne peut jamais

16. G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris 1968, p. 4.

17. Cela suppose que la vérité ne soit ni dans le terme d'une philosophie, ni « en-deçà » d'elle, ni à dire vrai où que ce soit, notamment pas dans une philosophie considérée comme une structure, se constituant par rapport à un champ (cf. L. Althusser, *Pour Marx*, Paris 1966, p. 59), mais existe au seul titre de norme. Tout le reste n'est, au sens de Husserl, que « psychologisme ».

le faire sans avoir été au préalable combattue par une autre pensée, elle-même de substance philosophique, et non par simple épuisement. Il y aurait là l'amorce d'une philosophie comparée, au sens où l'on parle d'histoire ou de littérature comparées. Mais lorsqu'il s'agit de philosophie, la comparaison peut, d'elle-même, engendrer une autre philosophie, et ne saurait être considérée comme une sorte d'ajout. Elle favorise cette remise en cause constante et ce progrès vers une explication totale, en quoi, quelles que soient ses chances de succès, tout philosophe voit respectivement le moyen et la fin de son activité.

Si cette démarche exige une certaine ascèse intellectuelle, c'est celle qui consiste à suivre patiemment, en ses débuts, la formation d'une pensée qui peut paraître plate, ou naïve, tant elle est lointaine, formation dont le récit, à travers les témoignages qui en subsistent, ne peut guère avoir qu'un caractère positif, et dont l'interprétation dépend de ce qui viendra plus tard. A retrouver plus tard, précisément, au point de départ des analyses les plus difficiles et les plus novatrices, des préoccupations qui sont l'écho direct de cette formation naïve et qui en gardent toujours quelque chose. A constater qu'au terme de son évolution, la philosophie antique de l'amitié, dont nous avons déjà dit qu'elle retournerait à des considérations morales, et essentiellement pragmatiques, pendant longtemps tenues pour secondaires, revient presque, en s'appauvrissant, à son point de départ, et ne comprend peut-être plus bien sa propre richesse. En ce sens, ce qui est encore balbutiement, ou ce qui est déjà répétition sclérosée, a aussi son intérêt, bien qu'il puisse être fastidieux d'en établir le bilan. Aussi était-il nécessaire, dans les deux cas, de s'en tenir aux moments et aux cas les plus significatifs, sans prétendre infliger au lecteur des recensions exhaustives, de valeur purement documentaire. Du moins était-il possible de montrer que les témoignages choisis n'étaient pas isolés, ni relevés arbitrairement, mais corroborés par de nombreux autres. Nous avons donc introduit l'étude de la notion de *philia* dans les grands systèmes philosophiques par une évocation assez rapide de son usage spontané chez les poètes, à commencer par Homère, ou

dans la pensée cultivée du Ve siècle, sensible à l'influence des sophistes. Nous avons en revanche à peu près écarté l'étude des penseurs présocratiques, connus de nous d'une manière beaucoup trop fragmentaire pour que nous puissions en tirer autre chose que des reconstructions fort arbitraires, et considérés déjà par Platon ou Aristote comme des brouilleurs de cartes dans le sujet qui nous occupe [18] ; seul Pythagore méritait, à notre sens, que l'on fît une exception, puisque les Grecs s'accordaient à lui attribuer la paternité de la notion, et que, si l'on en croit un ouvrage récent [19], les témoignages tardifs que nous avons à son propos transmettent sans doute plus fidèlement sa pensée que ne permettait de l'estimer une tradition érudite hypercritique [20]. La mise en perspective de l'évolution de notre notion nous a du reste fortement incliné à nous défier de cette hypercritique. Mais l'essentiel de notre analyse commence évidemment avec Platon, pour trouver son centre dans les *Éthiques* aristotéliciennes, où le souci de rester proche de la pensée courante, et une certaine confusion de composition, dissimulent trop souvent des intuitions qui, pour être moins originales que celles de Platon, n'en sont pas moins, souvent, plus étonnantes. Les maximes épicuriennes relatives à la *philia* que nous possédons témoignent selon nous, malgré d'autres principes, d'un égal souci de donner à l'amitié une place prépondérante dans la vie morale, et confirment une signification métaphysique de l'épicurisme que lui ont trop contestée ceux qui l'ont ramené à un utilitarisme. C'est au contraire le stoïcisme qui, nous le verrons, bien qu'il défende comme toutes les autres écoles l'idée d'une amitié des sages, renoncera à l'envisager au sens d'une relation interpersonnelle concrète, et ramènera par contre-coup une telle relation à un sens utilitaire, que viendra tempérer un culte des sentiments affectueux, pris dans leur simple agrément et sans considération d'une portée plus élevée. Il préparera par là cet oubli de l'amitié qui est le fait de la première philosophie

18. Cf. ci-dessous, p. 134 et 194.
19. C. J. DE VOGEL, *Pythagoras and early pythagoreanism*, Assen, 1966.
20. Cf. ci-dessous, p. 57-58.

chrétienne, pour qui Dieu seul fait de l'autre un prochain. Mais autant que l'œuvre du stoïcisme au sens strict, c'est là celle d'une sorte de syncrétisme, où se rejoignent les formes les plus parénétiques de tous les systèmes antérieurs, et que transmettent à la postérité des moralistes comme Cicéron, Sénèque ou Plutarque. C'est donc bien en lui-même, et non par accident, que le monde antique contient l'évolution de la notion de *philia* ; c'est peut-être par accident que les modernes, n'en fréquentant d'abord que la pensée la plus tardive et la moins riche, durent entreprendre de concevoir à nouveaux frais les rapports avec autrui. On ne saurait cependant différer davantage les rapprochements nécessaires.

***

Nous nous contentons de suggérer de tels rapprochements, qui exigeraient à eux seuls une étude fort précise et par conséquent fort longue. Nous ne prétendons cependant pas faire œuvre d'initiateur en appelant l'attention sur la notion de *philia*. Sans revenir sur l'interprétation qu'en donnent certains philosophes contemporains, il est clair que de nombreux historiens de la philosophie ont été amenés à s'y intéresser soit à propos d'un texte précis, soit pour donner une vue complète de la pensée d'un philosophe, soit encore par recoupement avec une notion voisine. Il est en fait à peu près impossible de parler de la morale, voire de la métaphysique antique, sans y faire quelque allusion. L'étonnant serait plutôt que l'on se soit souvent contenté, précisément, d'allusions, là où les textes étaient si nombreux, et l'importance de la notion si clairement soulignée par les anciens eux-mêmes. Faut-il penser que l'histoire de la philosophie est elle-même si en retard sur la philosophie en train de se faire qu'elle ne prend conscience de renouvellements possibles qu'avec des délais importants ? Peut-être la méconnaissance qui nous intéresse est-elle plutôt due à ceci que l'importance de la notion de *philia* apparaît seulement lorsqu'on en suit le devenir avec une certaine ampleur : prise chez le seul Platon, elle peut paraître symbolique ; prise chez le seul Aristote, elle peut paraître assez confuse, et à beaucoup d'égards

annexe, par rapport aux traités sur la justice ou à la philosophie politique ; dans les maximes et sentences épicuriennes, elle se présente comme un appendice, difficile à intégrer, de la doctrine ; chez les stoïciens, nous avons déjà dit qu'elle se vidait en partie de sa substance. C'est lorsque l'on va de l'un à l'autre, ou que, arrivé au terme, l'on regarde en arrière, que l'on prend conscience du véritable sens qu'elle peut avoir. Certains ont eu cette conscience, et leurs études nous ont beaucoup aidé : il s'agit généralement de courtes analyses comparatives, tentées le plus souvent entre un moraliste latin et ses sources grecques, et où la recension de *loci communes* tient une grande place [21]. Mais nous avons surtout trouvé une documentation irremplaçable dans la dissertation de F. Dirlmeier, *Philos und Philia im vorhellenistischen Griechentum* [22], assez rapide dans les interprétations qu'elle donne, mais extrêmement bien informée dans ses références aux œuvres philosophiques ou extra-philosophiques antérieures à Aristote. A l'autre terme de l'évolution de la notion de *philia*, le récent ouvrage de F.-A. Steinmetz, *Die Freundschaftslehre des Panaitios* [23], consacré au *Laelius* de Cicéron, donne lieu à de nombreux rappels tout à fait suggestifs, et qui contribuent beaucoup à un effort de synthèse. Les faibles dimensions du premier ouvrage ne lui permettent pas cependant d'aller bien au-delà d'une anthologie de témoignages, tandis que le centre d'intérêt ponctuel du second est trop tardif pour permettre l'analyse des textes les plus riches. Seuls deux ouvrages français ont, l'un à la fin du siècle dernier, l'autre assez récemment, tenté de présenter un panorama le premier de « l'amitié antique » [24], le second des « rapports avec autrui d'Aristote à Panaetius » [25]. Le jugement porté sur le premier par les érudits est souvent

21. On peut citer, notamment, entre autres, J. STEINBERGER, *Begriff und Wesen der Freundschaft bei Aristoteles und Cicero* (Diss., München 1955), ou W. BRINCKMANN, *Der Begriff der Freundschaft in Senecas Briefen* (Diss., Köln 1963).

22. München 1931.

23. Wiesbaden 1967.

24. L. DUGAS, *L'amitié antique d'après les mœurs populaires et les théorie des philosophes*, Paris 1894.

25. J. VOELKE, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panaetius*, Paris 1961.

sévère, et il faut reconnaître qu'il ne s'appuie pas sur une enquête linguistique préalable, permettant de préciser le sens exact du mot *philia* pour les Grecs [26] ; cela l'amène, en particulier, à négliger complètement la distinction, pourtant si nette, entre amour et amitié. Les différentes « théories » y sont d'autre part confrontées sans tenir compte de l'évolution historique, et de manière quasi intemporelle ; il n'est donc pas question de voir dans le devenir de la réflexion sur l'amitié le signe d'une transformation plus générale de la vision du monde et de l'homme. L'histoire est en quelque sorte méconnue de deux façons : dans la coupure nécessaire qu'elle introduit entre les pensées étudiées et nous ; dans son aspect progressif au moment où elle se fait, et qui répond à des déterminations globales. Malgré ces graves défauts, l'ouvrage du Dugas ne manque pas d'intérêt, par l'abondance de ses références comme par ses nombreux rapprochements, même si ceux-ci relèvent plus d'une libre association d'idées que d'une enquête attentive et rigoureuse.

Beaucoup plus exigeant que le livre de Dugas, beaucoup plus ambitieux dans son dessein que les études comparatives que nous avons évoquées, est le livre de J. Voelke, très au fait de l'érudition contemporaine et très soucieux d'une explication historique exacte. Nous avons eu l'occasion de le commenter ailleurs [27] et pouvons nous contenter de résumer ici nos conclusions : bien qu'il ait, comme nous, le souci de révéler un intérêt trop méconnu de la pensée antique, sans pour autant prêter à celle-ci des problèmes qui n'étaient pas les siens, Voelke ne marque pas suffisamment dès le départ combien le problème de la *philia* se distingue de celui des autres types de rapport avec autrui, tels que le lien politique ou la seule communauté rationnelle. Voyant dans la philosophie stoïcienne la doctrine la plus achevée qu'aient élaborée les anciens en la matière, et s'attachant surtout à

26. F. Dirlmeier écrit en particulier (*op. cit.*, p. 5) : « ... konnte das Werk kaum je benützt werden. Ohne Kritik und Einzelinterpretation sind sie Quellen beschrieben und paraphrasiert. Die Ansichten der Philosophen stehen nebeneinander : es ist keine Entwicklung nachgewiesen ».

27. Cf. notre étude critique de l'ouvrage, in *Revue Philosophique*, Paris 1967, n° 1, p. 109-118.

montrer, comme en témoignent ses conclusions, combien cette doctrine est encore en deçà de l'idée de prochain, telle que le Christianisme la propose, il est amené à négliger chez Platon ce qu'*Éros* contient de relations interpersonnelles, chez Aristote ce qui marque une rupture nette entre problèmes de l'amitié et problèmes de la bonne entente politique, chez les épicuriens ce qui contraint à s'affranchir d'une explication purement utilitariste. C'est dire que sa thèse s'oppose sur le fond à la nôtre, selon laquelle le stoïcisme se place déjà en dehors, ou en deçà, d'une réflexion sur l'intersubjectivité. Il est vrai que Voelke n'étudie pas la *philia* pour elle-même, mais l'intègre à une analyse de tous les rapports avec autrui. Mais ceux-ci ne sauraient, à notre sens, faire oublier combien l'amitié est examinée par les anciens de préférence à toute autre relation, et combien elle s'en distingue. S'il en est ainsi, on ne s'étonnera pas de voir J. Voelke placer le stoïcisme au centre de son livre, et lui consacrer ses analyses les plus pertinentes. Nous serons amené, en revanche, à en traiter plus tard, et à considérer son étude comme importante pour comprendre l'oubli de l'amitié, non pour expliciter ce que les anciens concevaient comme constituant sa nature. Nous ne sommes pas éloigné de penser que le livre de Voelke, malgré ses mérites réels, cède à une illusion de rétrospectivité, en concevant toute histoire comme un progrès, et, en l'occurrence, ce progrès comme menant continûment aux intuitions de la philosophie chrétienne. Pour la question qui nous intéresse, ces deux idées nous paraissent aussi contestable l'une que l'autre.

Il nous a donc semblé bon de refaire le chemin pour notre propre compte, d'Homère à Plutarque, sans nous dissimuler combien l'étendue d'une telle perspective comportait de risques : risque d'oublier, à un moment ou à un autre, tel texte qui pourrait sembler plus significatif que ceux que nous avons retenus ; risque de méprise, pour tel texte difficile, sur son véritable sens ; risque surtout de tomber dans quelque cercle, en prétendant expliquer certains des premiers témoignages par le destin même de la notion en jeu, tandis que nous insistions sur la nécessité d'avancer pru-

demment d'un auteur ou d'une époque à l'autre, en soulignant fortement les continuités et le caractère progressif de l'évolution. Le principal écueil d'un telle entreprise consiste en effet en ce que l'explication historique et génétique n'est jamais trop méticuleuse dans l'étude des sources et des influences, mais en ce que ce type d'explication a pour conséquence nécessaire de masquer, lorsqu'elles surviennent, les nouvelles découvertes, dans leur virginité et leur étonnement. Il arrive que tout expliquer tourne le dos à comprendre, parce que ce qui doit être compris se trouve au détour d'une simple remarque, au revers d'une page qui aurait pu être jetée comme un brouillon, au hasard d'une maxime, ou d'une aporie, formulées par un penseur de génie, et qui prétendait à peine dire du neuf. C'est à ces quelques pages là qu'il fallait bien, et qu'il faut sans doute toujours, quel que soit le problème, s'attacher par privilège, si l'on veut éclairer ensuite la signification d'un ensemble plus banal. Encore faut-il le faire en essayant de les saisir dans ce qu'elles veulent effectivement dire, et non à la manière dont nous voudrions les faire parler, pour qu'elles vinssent apporter leur caution à ce que nous croyons vrai aujourd'hui.

PREMIÈRE PARTIE

LA NOTION POPULAIRE ET SES PRÉCISIONS SUCCESSIVES

Avant d'être l'objet de la réflexion cultivée, ou *a fortiori* de l'analyse philosophique, la notion d'amitié a connu une évolution spontanée, tenant aussi bien à la transformation des structures sociales qu'à l'expérience personnelle de tel ou tel poète, devenue pensée courante grâce à son usage didactique. Cette évolution a très vite conduit, sinon à un examen approfondi des fondements de notre relation à autrui, du moins à la prise de conscience de certains problèmes moraux, et au besoin de discerner plus précisément les fins que nous nous proposons en recherchant une compagnie choisie ou en instituant des règles d'échange constituant des communautés. Même si la réflexion philosophique postérieure devait en partie récuser cette position naïve des problèmes, et substituer une analyse partant des exigences de la conscience à une justification partant de la situation de l'homme dans l'univers, c'est de préceptes et de débats traditionnels qu'elle a dû faire ses premiers objets d'attention. Ceux-ci n'ont pas été sans l'orienter, ni peut-être sans expliquer sa richesse, tant par leur souci de définitions objectives que par leur subtilité morale.

Nous nous contenterons de relever, des poèmes homériques au début du IVe siècle, les exemples les plus significatifs d'une pensée élaborée sur la *philia*, et nous pensons

que deux grandes étapes peuvent être distinguées : celle où les Grecs, des contemporains d'Homère à ceux de Pythagore, semblent considérer la vie sociale comme un fait aussi naturel que le cours des fleuves ou la course des astres et se préoccupent seulement d'en préciser les règles justes, non sans les référer à une volonté divine. On peut cependant discerner, dès cette première étape, la volonté de considérer l'amitié comme un correctif des injustices ou des aberrations possibles, et le souci de lui assigner des principes de jugement plus exacts que ceux ordinairement suivis : être capable d'amitié devient déjà par là synonyme d'être vertueux, et suppose une réforme personnelle aussi bien qu'une prise de recul par rapport aux préoccupations politiques. Vient ensuite une seconde étape, qui apparaît dès le début du ve siècle, et qui témoigne, malgré la persistance d'un souci d'explication naturaliste dont Empédocle est, pour la *philia*, le cas le plus typique, d'une prise de conscience nouvelle : l'homme a dans l'univers une place originale, qui lui assigne l'invention de son ordre propre, que cet ordre soit, au reste, voulu par les dieux ou purement conventionnel. Il convient dès lors de chercher ce qui, en l'homme lui-même, explique et justifie la vie sociale ; et, dans la mesure où la *philia* privée, par opposition à une concorde civile toujours plus menacée et plus problématique dans des États plus importants, garde un statut de modèle, on tentera de préciser les règles que cette *philia* doit inventer pour acquérir la stabilité, concilier agrément et utilité. On pourrait donc dire que l'évolution de la notion de *philia* est liée à la découverte de la liberté qui préside à l'amitié. Mais cette découverte elle-même exige une enquête sur la nature de cette notion : la volonté d'amitié répond-elle à un besoin de la sensibilité ? Correspond-elle à une exigence rationnelle ? Appelle-t-elle l'intimité de la vie commune ou simplement la codification de devoirs réciproques ? Les réponses les plus diverses seront apportées aussi longtemps que la question de l'amitié ne sera pas rapprochée de celle du bien et du bonheur de l'homme. Mais cette nouvelle question entraînera une réflexion systématique sur ce qui est essentiel à la

nature de l'homme, réflexion que l'on ne rencontrera qu'avec Platon.

On peut donc considérer la période que nous allons d'abord étudier comme antérieure à l'élaboration de la notion de *philia*, et surtout, si la philosophie est réflexion consciente sur le sens des mots, comme pré-philosophique. Mais, outre ce qu'une telle distinction peut avoir de fallacieux, surtout à une époque où la philosophie ne prétendait en rien à son autonomie, elle risque de donner à penser que les philosophes ont engagé leur réflexion à nouveaux frais. Or il n'en est rien. Sans même parler d'influences et de réminiscences évidentes, comme celles de la pensée pythagoricienne ou sophistique, c'est le sens même du mot, tel qu'il a été employé par les textes les plus importants d'une culture, mais tel aussi qu'il a dû refléter un usage courant, support de cette culture, qui a infléchi la méditation sur la notion. Il y a ce que disent Homère ou Hésiode, ou encore Théognis, de l'amitié, mais il y a avant tout leur recours au mot *philos* ou à ceux de la même famille. Plus on avance, et plus les discours sur l'amitié l'emportent sur l'amitié comme trame éventuelle de certains discours. Mais on peut précisément se demander si ce n'est pas, pour le mot *philia*, un destin étonnant que ce dédoublement dont elle a si tôt été l'objet entre un usage spontané, et que l'on retrouvera, parfois stéréotypé, jusque chez des écrivains fort savants, et un retour sur cet usage, qui tenait pour une bonne part à son inadaptation.

CHAPITRE PREMIER

L'AMITIÉ CODIFIÉE ET L'APPEL AU JUGEMENT

Section I

LES POÈMES HOMÉRIQUES : INTIMITÉ ET SÉCURITÉ

Si le mot *philia* est d'origine relativement récente, les poèmes homériques font une large place à l'adjectif *philos* et au verbe *philein*, ainsi qu'au substantif *philotès*. Tous trois donnent cependant lieu à une pluralité de significations, dont la raison fait problème, et qui semble engager notre exacte compréhension du sentiment exprimé. Le sens le plus fréquent du mot *philos* paraît être celui que lui attribuent en Latin Ebeling[1] : *carus, dilectus*, ou en Français Bailly[2] : aimé, chéri, cher. Il peut convenir à la plupart des cas où Homère l'emploie, et où il désigne tantôt des personnes très proches du personnage dont il parle, tantôt des objets qui lui sont légitimement précieux dans les occurrences de la vie. On a cependant depuis longtemps remarqué que, bien souvent, *philos* est employé sans renvoyer à un contenu affectif très précis, ni très nécessaire à préciser. S'il exprime un sentiment, ce sentiment peut paraître purement conventionnel, et il est tentant de penser que l'on a affaire à un simple possessif. C'est le cas notamment là où l'emploi de *philos* au sens de cher semble aller contre le contexte, et où

1. EBELING, *Lexicon homericum*, p. 433.
2. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, p. 2078. Cf. aussi BOISACQ, *Dictionnaire étymologique*, p. 1027.

les mots *philou andros*[3], par exemple, sont employés à propos d'un mari que sa femme envoie sciemment à la mort. Comment comprendre cependant, s'il s'agit d'un possessif, que, dans certains cas, son emploi soit assorti d'un génitif de possession parfaitement superfétatoire[4] ? Peut-on, sans se rendre la tâche trop facile, raisonnablement dire qu'Homère emploie le mot tantôt dans un sens tantôt dans un autre sans qu'il y ait une certaine fusion entre ces deux sens ? On comprend que Ebeling n'admette pas sans réserve la réduction de *philos* à un possessif[5], et que Bailly, tout en recensant cet emploi, nous dise qu'il est « toujours appliqué à des êtres ou à des objets réputés chers »[6]. Quant à l'idée d'une filiation entre les deux sens, elle peut passer pour hasardeuse, et les textes homériques ne permettent pas de l'établir[7]. A l'époque de *l'Iliade* et de *l'Odyssée, philos* avait un sens mi-possessif mi-affectif, et le contexte aidait sans doute à saisir des nuances d'accent, sans qu'il y ait jamais rupture radicale.

Si cette hypothèse est exacte, elle doit cependant rendre compte des cas où l'idée de possession est évidente, mais où celle d'affection est exclue. Peut-être nous est-il difficile d'imaginer la nuance exacte du sentiment qu'exprimait le mot *philos,* dans la mesure même où les rapports avec autrui que nous pouvons aujourd'hui connaître trouvent leur place dans une société profondément différente. A. W. D. Adkins nous suggère, dans l'article qu'il consacre à cette question[8], que la société homérique se caractérisait essentiellement, pour ses *agathoi,* les seuls personnages dont nous parle Homère, par un sentiment d'insécurité, dès le moment où ils

3. Exemple relevé par A. W. D. Adkins, « *Friendship* », « *Self-sufficiency* » *in Homer, Aristotle*, in *The Classical Quarterly*, Oxford, 1963, p. 31. Cf. *Odyssée* XI, v. 327.

4. Cf., entre de nombreux autres exemples, *Iliade* II, v. 564, ou X, v. 50. Dans ce dernier cas, le sens possessif de φίλος s'oppose nettement à son sens affectif, manifeste au v. 49, et pourtant le génitif de possession vient le préciser.

5. Il écrit : *nonnunquam haud multum abest a sensu pronominis reflexivi*, *op. cit.*, p. 433.

6. *Op. cit.*, p. 2079, I, 3.

7. Cf. Ebeling, *ibid.*, et Adkins, *op. cit.*, p. 32.

8. Cf. ci-dessus, note 3.

s'éloignaient de la région de leur puissance et du cercle de leurs vassaux et obligés. Étaient pour eux *philoi* les hommes, ou aussi bien les objets, qui leur apparaissaient comme les conditions de leur *autarkeia,* de leur indépendance. L'importance attribuée aux relations d'hospitalité était liée au souci d'étendre ce besoin de sécurité, et l'hôte, le *xénos,* devenait un cas privilégié de *philos,* celui qui, en des lieux où tout vous manquait, mettait sa propre autorité à votre service. On peut en déduire que, des deux éléments relevés dans la signification du mot *philos,* l'élément affectif est très égocentrique et joue sur une impression subjective plus que sur des sentiments envers autrui, tandis que l'élément objectif désigne une relation de fait aisément exprimable. Dans cette mesure, un proche pourrait, comme dans l'exemple précédent, être qualifié de *philos* sans que les conduites à tenir envers lui aient à lui manifester une bienveillance particulière.

C'est dans cette perspective qu'Adkins écarte délibérément une signification peut-être rare, mais répertoriée par tous les lexicographes, du mot *philos* : celle que Ebeling rend par *comis, benignus,* et Bailly par aimant, bienveillant. Il n'y a selon lui pas plus de sens actif et affectif du mot *philos* qu'il n'y en a du mot *philein* [9]. Ce verbe, selon lui, et compte tenu des structures de la société homérique, n'aurait que le second sens que lui accorde Ebeling : *bene aliquem tracto, imprimis officio accipio,* et que Bailly traduit par : traiter en ami, prendre soin de. Plus que de sentiments, il s'agirait, dans l'action de *philein,* d'affirmer l'étendue de son influence après de ceux que l'on protège, femme, enfants, parents ou vassaux pour les hommes, guerriers choisis pour les dieux. Le prétendu sens actif de *philos* se réduirait à être l'envers de l'action de *philein.* Si l'*agathos* traite en amis ceux qui l'entourent, c'est avec l'intention plus ou moins avouée de trouver auprès d'eux ce sentiment de sécurité qui lui est indispensable. Ce serait donc seulement en un sens très utilitaire que les *philoi* pourraient être bienfaisants, et non par une sorte de générosité ou de bienveillance à l'égard

9. Il écrit : « Φίλος in Homer is always passive in sense », *op. cit.,* p. 34.

d'autrui. Il n'y aurait pas plus amour spontané de l'autre qu'il n'y avait valeur de l'autre indépendamment de mon intérêt.

Ces analyses ont le mérite de nous inciter à nous défier de nos traductions, et surtout des représentations trop modernes qu'elles recouvrent. Elles ont également, nous le verrons, celui de nous aider à déterminer dès le départ, le champ de significations où viendra s'inscrire toute la réflexion grecque sur la *philia*. On doit cependant se demander si l'extension même du mot *philotès*, dont Adkins lui-même reconnaît qu'il va des relations sexuelles aux relations d'hospitalité [10], n'implique pas pour *philos* et pour *philein* un sens affectif plus riche, et parfois dépouillé de toute idée d'utilité ou de sécurité. Lorsqu'Achille parle de son amour pour la fille de Brisès, qui n'est pourtant qu'une captive, ou que Phénix évoque son amour pour Achille enfant [11], il s'agit de sentiments humains dont le lien à une société déterminée est plus que contestable. C'est pourtant le verbe *philein* qu'ils emploient. On ne saurait d'autre part, en ce qui concerne *philos*, oublier son sens d'« agréable », qui le fait le cas échéant associer à *hédus*, et passe dans la tournure impersonnelle *philon estin* [12]. Or il est remarquable que l'idée d'agrément sera toujours, pour la pensée grecque, celle qui fera pièce, comme fondement possible de la *philia*, à l'idée de simple utilité, voire de sécurité. Nous croyons donc beaucoup plus à une signification encore très ambiguë des termes en cause qu'à leur spécification relativement pauvre dans une situation sociale qui en limiterait la portée et le jeu. Peut-être même cette ambiguïté n'est-elle pas étrangère au souci de clarification qu'éprouveront des philosophes n'ignorant rien des poèmes homériques.

Si le sens de *philos*, en ce qui concerne les rapports

10. *Op. cit.*, p. 36. L'importance attachée par Homère à une bienfaisance objective, et à ses règles, ainsi qu'à la reconnaissance (cf. p. ex. *Iliade* XXIV, 650, *Odyssée* III, 462, 695, XXII, 208, 374, XXIV, 285), peut annoncer de très loin les traités que lui consacreront Sénèque ou, avant lui, Hécaton (cf. ci-dessous, p. 428-432).

11. *Iliade* IX, 343 et 486.

12. Cf., p. ex., *Iliade*, VII, 387.

humains, peut aller de l'idée de possession à celle d'agrément, et exprimer le sentiment de la sécurité au moins autant que l'affection la plus vive et la plus désintéressée, sans doute est-ce dû à un champ d'application très vaste, dont les rapports interpersonnels ne sont qu'un aspect. Tout ce qui donne à l'homme une impression de plaisir et de liberté, tout ce qui contribue à la jouissance de sa propre personne et de sa propre vie peut être qualifié de *philon*. C'est ainsi que, pour Homère, sont *phila* les différentes parties du corps, et notamment celles où s'exerce telle fonction ou telle activité particulièrement révélatrices de son intégrité : la tête, le cœur, les mains, mais aussi bien les yeux ou les genoux[13]. Est *philon* ce qui ne peut être séparé de moi sans que je cesse d'exister, ou du moins de mener l'existence qui est ma raison d'être. Plus encore que la simple idée de possession, plus même que celle de sécurité, mais très proche d'elles, c'est l'idée de condition indispensable de vie qui est ici impliquée. Assez spontanément, le terme *philos*, et le sentiment qu'il exprime va s'étendre à des objets familiers qui peuvent passer pour presque aussi indispensables : la demeure, les vêtements, ou, pour les Achéens retenus sur les rivages de Troie, leurs navires. Peut-on discerner ici une nuance affective particulière ? La tentation est grande d'assimiler, comme le fait Eustathe, *philon* à *oikeion*[14], et de voir surtout ici la désignation de ce qui m'appartient en propre. On ne peut exclure cependant l'idée d'un certain attachement, que nous éprouvons communément pour les objets familiers de notre entourage[15]. Cet attachement, qui a un caractère sécurisant, non seulement à l'époque d'Homère, mais aussi bien de notre temps, est surtout fait d'habitudes et de souvenirs de notre propre vie. Et, pour le guerrier qui combat devant Troie, peut-être est-ce l'idée du retour qui, par sa douceur, rend douces un certain nombre de choses.

Il reste que ce sentiment ne s'arrête pas à ces objets pour les considérer en eux-mêmes, et qu'à travers l'entou-

13. Cf. Ebeling, *op. cit.*, p. 434.
14. A propos de φίλα εἵματα, *Iliade*, II, 261.
15. Cf., p. ex., *Iliade*, XVI, v. 82.

rage, il renvoie toujours au sujet lui-même. On peut parler, avec F. Dirlmeier, d'un « cercle du moi » [16], dont la première personne est le centre, et qui s'étend progressivement. Si le terme *philos* peut spontanément s'appliquer à des personnes proches, envers lesquelles l'attachement est légitimement plus fort qu'envers de simples objets, on peut penser qu'au départ, il exprime plus le sentiment d'une intimité de fait qu'une active sollicitude. Sa charge affective relativement faible nous semble moins liée à des conditions sociales particulières qu'à sa généralité vague, et à son absence de spécification dans le strict domaine des relations humaines. Lorsqu'il en vient à exprimer ces dernières, il convient par privilège à des relations objectives que la nature, la société ou les circonstances imposent et déterminent ; il ne comporte pas l'idée d'un libre choix qui tiendrait à la valeur reconnue de telle ou telle personne. Dans une société où la famille patriarcale, en son sens le plus large, est la cellule sociale essentielle, sont par excellence *philoi* tous ceux qu'unit, de près ou de loin, une relation de parenté, et en premier lieu le père ou la mère, l'épouse, les enfants, les frères et les sœurs. C'est par le substantif *philoi* qu'Homère en vient à désigner les proches au sens strict, ceux à qui, par exemple, il revient de rendre aux morts les honneurs funèbres [17]. Une des composantes primitives de la notion de *philotès*, et que l'on retrouvera dans celle de *philia*, comme le souligne F. Dirlmeier, est sa liaison avec l'idée de *syngeneia* [18].

Doit-on en distinguer aussi soigneusement que lui [19], dans les poèmes homériques, une autre composante, celle de l'*hétaireia*, ou du compagnonnage militaire ? Même s'il s'agit là d'une nouvelle extension du cercle partant du sujet, il ne nous semble pas qu'elle introduise une nuance nouvelle dans les sentiments. Qu'il s'agisse de camarades de combat, de camarades de navigation, ou même d'une association aussi

16. Φίλος *und* Φιλία *im vorhellenistischen Griechentum*, p. 7. L'auteur parle d'un « ich Kreise ».

17. Cf., par exemple, *Iliade*, XXIV, v. 327 et *Odyssée*, XXIV, v. 188.

18. *Op. cit.*, p. 8.

19. *Ibid.*, p. 22-3.

héroïque et hors du commun que celle d'Achille et de Patrocle, nous avons toujours affaire à la fois à un lien de fait extrêmement étroit, qui favorise l'éclosion d'une familiarité affectueuse, faite d'épreuves communes, et de solidarité constante, et à un attachement pour ceux auprès de qui ma propre vie trouve ses conditions d'affirmation. Sans doute l'*hétaireia* nous met elle davantage sur la voie d'une amitié librement choisie, ayant égard à la valeur de chacun et non aux seuls liens du sang. Mais, de même qu'à propos du débat portant sur l'importance respective de l'élément affectif et de l'élément objectif contenus dans le terme *philos*, il nous semble que la distinction entre *syngeneia* et *hétaireia* n'apparaîtra qu'à une réflexion plus tardive, soucieuse de déterminer l'origine exacte, et le fondement de la valeur de nos rapports avec autrui. Aussi bien Homère trouve-t-il naturel de comparer entre eux les sentiments éprouvés envers le *philos-syngenès* et envers le *philos-hétairos* : Ainsi, nous voyons Achille comparer la mort de Patrocle à celle d'un père, pour l'étendue du chagrin qu'elle lui cause [20]. De même Ajax, devant Teucros, compare son amour pour Lycophron à celui que l'on a pour un père aimé [21]. Alkinoos, aux derniers vers du chant VIII de l'*Odyssée*, vante la supériorité d'un compagnon loyal et dévoué sur beaucoup de frères [22]. On peut assurément voir là le caractère primordial des relations de parenté, qui constituent une sorte de point de référence, mais ce point de référence n'est lui-même acceptable que parce que la continuité l'emporte sur la distinction.

De telles comparaisons nous enseignent cependant une chose : si la poésie homérique est à même de nous suggérer la présence, dans le cœur de ses héros, de sentiments qui semblent liés à l'essence même de l'homme, et où, pendant des millénaires, chacun pourra trouver quelque résonance de ses émotions les plus fines, elle ne dispose pas, en son

20. *Iliade* XIX, v. 321.

21. *Iliade* XV, v. 439.

22. *Odyssée* VIII, v. 584-6 : Dans ces vers, le φίλος apparaît nettement comme identifié à l'ἑταῖρος, comme d'autres textes l'identifient au συγγενής. Il s'agit en quelque sorte d'un genre, dont les deux autres termes désignent les espèces.

vocabulaire, de la richesse de nuances que les poètes et philosophes grecs élaboreront par la suite. Bien plus, elle éprouve le besoin, pour nous faire comprendre toute la profondeur d'un sentiment, de se référer à certaines situations clairement connues, où les rapports humains ont quelque chose de codifié. On n'en saurait immédiatement déduire ni qu'ils sont conventionnels, ni qu'ils sont entièrement subordonnés à ces situations objectives. Mais il va de soi qu'une pensée encore peu analytique, et de surcroît poétique, recourt plus volontiers à des exemples qu'à des développements conceptuels. Le meilleur exemple en est la célèbre harangue de Phénix à Achille, au chant IX de l'*Iliade*, où W. Jaeger a pu voir le modèle du discours protreptique, et où quelques allusions imagées, le récit d'une histoire légendaire, suffisent à rappeler au héros, si l'obstination ne l'aveugle point, les devoirs de l'homme envers ses parents, les dieux, les compagnons de guerre [23].

Si l'*Iliade* et l'*Odyssée* ne nous proposent pas encore d'analyses psychologiques ou morales de la *philotès*, elles témoignent d'un sens des mots antérieur à ces analyses, et, même si la réflexion ultérieure doit retentir sur les significations populaires, ce sens primitif lui assigne des directions bien précises et explique, à certains égards, sa fécondité philosophique.

Le lien étroit de tout ce qui est caractérisé comme *philon* à la conscience que prend le sujet de sa propre existence nous est apparu comme essentiel. Que l'on évoque avec Adkins le souci de la sécurité personnelle dans une société où le droit le cède souvent à la force, ou avec Jaeger une éthique de l'*arétè* où l'amour légitime de soi et le sentiment de l'honneur sont les mobiles qui conduisent le héros sur le chemin de la perfection [24], il est clair qu'il n'y a aucune rupture entre *philautia* et *philia*, et que l'opposition courante

23. *Iliade*, IX, v. 434-605. Cf. W. JAEGER, *Paideia*, livre I, chap. II, p. 52-57 de la trad. francaise. Même si le discours de Phoenix procède d'un remaniement tardif, Jaeger considère qu'il remplace et utilise une version ancienne, et reste conforme à son esprit. Cf. sa note 37 au chap. II, p. 483-4.

24. *Op. cit.*, livre I, chap. I, p. 39.

aujourd'hui entre égoïsme et altruisme ne saurait se retrouver telle quelle dans la pensée grecque. La question de la dérivation de l'une à l'autre exigera une réponse d'autant plus nuancée que *philautia* et *philia* sont peut-être la condition l'une de l'autre. Si, dans la langue homérique, des mains, des yeux, ma propre vie sont *phila* en ce sens qu'ils ne se distinguent pas de moi-même, on peut penser, inversement, que l'*hétairos* ou le *syngénès*, s'ils ont droit à l'épithète *philos*, le doivent à une association presque aussi intime à ce que je suis. Peut-être pourrait-on déjà dire que le *philos* est un *allos autos*[25], mais ce serait moins au sens d'une simple comparaison qu'au sens où, sans lui, le moi ne serait pas ce qu'il est. Dans la parenté que nous avons relevée, après bien d'autres, entre *oikeion* et *philon*, se trouvent contenus en germes des débats que l'on rencontrera sans cesse, de Platon aux stoïciens[26], sur la manière dont ce qui est bon pour moi peut, tout en m'étant étranger, m'être spontanément approprié.

Outre cette riche signification, qui peut engager le philosophe dans une analyse très subtile des rapports avec autrui, la *philotès* homérique nous présente des conditions concrètes de réalisation qui demeureront pour longtemps celles que les penseurs grecs assigneront à toute *philia*. Ce qui permet d'assimiler le cercle des proches aux objets de l'entourage ou aux biens les plus précieux de la personne n'est autre chose que la familiarité d'une vie constamment partagée, seule capable de créer un attachement profond. C'est par cette familiarité que l'*hétaireia* militaire et, en temps de paix, la *syngéneia* en viennent à inspirer des sentiments analogues. Or il est assez remarquable que les philosophes grecs, à l'exception des stoïciens, feront de la vie commune, et même commune dans toutes ses activités, une condition essentielle de l'amitié. Qu'il s'agisse des communautés pythagoriciennes ou épicuriennes[27], ou aussi bien des conditions de l'amitié achevée selon Aristote[28], le fait de

25. Cf. ci-dessous, p. 65, 113, 240.
26. Cf. ci-dessous, p. 140 sqq. et 338 sqq.
27. Cf. ci-dessous, p. 57 sqq. et 287 sqq.
28. Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 6, 1157 b 18 sqq.

vivre ensemble est irremplaçable. Et si tous s'accordent à dénoncer la *polyphilia*[29], cela n'est pas seulement dû à la rareté des amis sincères, mais aussi à l'impossibilité de fait où l'homme se trouve d'étendre à beaucoup une intimité qui est nécessaire.

Y a-t-il une contradiction entre cette intimité de vie, à laquelle, chez Homère, semble renvoyer le mot de *philotès*, entre la réelle résonance personnelle que nous lui reconnaissions plus haut, et ce qu'il contient souvent d'allusions à une éthique très codifiée, de conforme à l'idéal d'*arétè* ? Même si le caractère parfois stéréotypé de l'expression n'implique pas le conventionnel des sentiments, l'extension du terme *philos* l'amène, dans certains cas, particulièrement lorsqu'il désigne de simples relations d'hospitalité ou d'alliance, à prendre un aspect quasi juridique, où le sens de l'honneur demeure le seul élément affectif. Plus généralement, le recours constant de la pensée épique à des exemples conduit à juger ses personnages à leurs actes, et non d'après leurs intentions subjectives ; leur *philotès* doit se traduire par des actions qui obéissent à des règles précises. Ces règles ne devront-elles pas être présentes à l'esprit de tous les philosophes qui entreprendront d'en préciser la signification et d'en apprécier la valeur ? Il nous semble, non sans quelque paradoxe, que l'existence d'une sorte de code de la *philotès*, sensible dès les textes homériques, et confirmée, nous le verrons, par des œuvres postérieures, de genre et d'inspiration différents, n'est pas sans fécondité pour les analyses philosophiques auxquelles la notion donnera lieu. Que celle-ci eût une signification objective et introduisît dans le monde humain des relations aisément repérables pouvait contribuer à en faire l'objet d'une étude rigoureuse, attentive à la fois aux problèmes de sa réalisation et à ceux de ses intentions. Un caractère plus flou, plus dépendant des cas individuels, aurait sans doute amené les Grecs à la contenir dans le rôle d'un thème littéraire et à l'aborder de manière nettement plus descriptive.

C'est dans une civilisation aux structures sociales peu

29. Voir p. 495, *index rerum* à « amitié multiple ».

étendues, mais fortement dessinées, où la personne ne peut être conçue, ne peut s'éprouver elle-même, indépendamment du groupe ni même de l'environnement dont elle fait partie, que la *philotès*, en l'absence pour nous de documents antérieurs, nous livre pour la première fois son sens. Bien plus vaste que ce que nous appelons aujourd'hui amitié, elle recouvre tous les cas de bonne entente et de rapports réglés avec autrui, pour autant qu'ils s'enracinent dans un besoin fondamental du sujet et régissent sa vie quotidienne. Sans doute doit-on voir là l'origine, pour les premiers esprits soucieux de la définir, de préoccupations typologiques, dont la première, avant même celle de distinguer les différentes formes de relations humaines, sera de préciser ce qui est propre à ces dernières et ce qui caractérise aussi bien notre attachement pour les objets. Mais ces préoccupations typologiques ne pouvaient pas elles-mêmes ne pas mener à une confrontation entre situations et intentions, et à une appréciation de ce qui est essentiel ou accidentel, de ce qui a valeur morale et de ce qui tient seulement aux circonstances. On peut donc dire que l'emploi, chez Homère, de *philos, philein, philotès,* contient à la fois assez de problèmes, et assez manifestes objectivement, pour appeler l'attention, et oriente nécessairement la réflexion philosophique vers ce que la relation à autrui a d'originaire dans le sujet.

Section II

HÉSIODE ET THÉOGNIS : LIBRE CHOIX ET SINCÉRITÉ

Il n'entre pas dans notre propos de suivre dans son détail l'emploi du mot *philos*, et de ses dérivés, depuis les poèmes homériques jusqu'à l'époque où les poètes eux-mêmes, les grands Tragiques notamment [1], se feront l'écho d'une réflexion plus consciente sur les rapports humains. Nous nous contenterons de prendre quelques repères, pour souligner combien les problèmes soulevés par certaines ambiguïtés de la langue d'Homère demeurent présents et comment la pensée populaire évolue à propos de la définition de la *philotès*.

On a pu voir dans la poésie d'Hésiode une sorte de pendant à celle d'Homère, qui célèbre les vertus de la paix au lieu de celles de la guerre, et présente un code de l'*arétè* paysanne, parallèle à celui de l'*arétè* militaire. La parenté qui existe entre le style d'Homère et celui d'Hésiode, et même, souvent, l'imitation du premier par le second, engagent à penser qu'il y a moins d'opposition entre eux qu'il n'y a transposition de la culture aristocratique et de ses figures légendaires au profit du menu peuple, ce dernier l'appliquant à ses soucis quotidiens [2]. Les préoccupations éducatives, réelles mais parfois estompées chez Homère, se font ici plus explicites, et le vœu de cohésion sociale, de justice et d'équité, plus évident. Quelle place y tient l'idée de *philotès* ?

La *Théogonie* ne nous apprend rien, sinon la persistance

1. Cf. ci-dessous, p. 69-80.

2. W. Jaeger a particulièrement insisté sur ce point. Cf. *Paideia*, l. I, chap. IV, p. 106-107 notamment.

de l'emploi de *philos* avec les termes désignant un parent, cet emploi tournant presque à une figure de style, ou renforçant la signification possessive de *philos*. Mais le prétexte de *Les Travaux et les Jours*, un litige avec un frère à propos de l'héritage paternel, pouvait appeler la réflexion sur le sens des rapports humains. C'est le cas à plusieurs reprises, soit au début du poème, soit à la fin, au moment de donner des préceptes sur le genre de vie à adopter[3]. Nous sommes placés, avec Hésiode, dans un monde rural, où doivent avant tout s'organiser des relations de bon voisinage, fondées sur l'assistance réciproque, mais aussi sur le travail de chacun, sans que personne puisse se contenter de recourir à la gratuite générosité d'autrui. L'oisif, ou le paresseux verra bien vite toutes les portes se fermer devant lui[4]; l'éthique du travail, en revanche, exige un échange réel de dons et de services. Qu'il s'agisse de relations entre frères ou entre amis, toute peine mérite salaire, et Hésiode va jusqu'à écrire que tout règlement doit se faire devant témoins[5]. C'est seulement à ce compte que peut s'établir une confiance mutuelle qui ne soit pas naïveté. Doit-on cependant s'en tenir à ces relations intéressées ? Hésiode n'ignore pas la valeur intrinsèque de l'amitié et nous engage à la préserver. Ce qui fait cette valeur est le plaisir de donner : il ne va pas jusqu'à ne rien attendre en retour, mais sa spontanéité est le premier critère dans le choix des amis[6]. Autant une certaine prudence s'impose

3. V. 23-24, et 343-345, par exemple.

4. Les v. 397-404 nous décrivent l'indifférence de tous au paresseux dans le besoin.

5. V. 370-372 :

Μισθὸς δ' ἀνδρὶ φίλῳ εἰρημένος ἄρκιος ἔστω ·
καί τε κασιγνήτῳ γελάσας ἐπὶ μάρτυρα θέσθαι ·
πίστιες ἄρ τοι ὁμῶς καὶ ἀπιστίαι ὤλεσαν ἄνδρας.

P. Mazon traduit : « Que le salaire convenu avec un ami lui soit assuré. Pour traiter, même avec un frère, en souriant, amène un témoin : confiance et défiance perdent également les hommes », HÉSIODE, coll. G. Budé, Paris 1928, p. 100. Voir aussi les v. 349-351.

6. Cf. v. 354-358, et notamment :

ὃς δέ μὲν γάρ ἀνὴρ ἐθέλων, ὅτε καὶ μέγα, δώῃ,
χαίρει τῷ δώρῳ καὶ τέρπεται ὃν κατὰ θυμόν

« Celui qui donne de bon cœur, donnât-il beaucoup, est heureux de donner, et son cœur y trouve sa joie », id., *ibid.*, p. 99.

au moment de nouer amitié, autant il convient ensuite de la maintenir avec constance et sincérité. C'est entre des conseils relatifs à la manière de prendre femme et des indications sur les gestes sacrilèges qu'Hésiode s'arrête aux conditions d'un *philotès* vraie. On trouve en quelques vers plusieurs thèmes intéressants : l'ami ne saurait, en règle générale, nous être aussi proche qu'un frère, et n'est pas en droit d'exiger autant de nous. Si nous avons néanmoins décidé de le traiter ainsi, continuité et loyauté doivent être la règle de notre attitude. Elles nous autorisent à une sévérité accrue envers l'ami malfaisant. Mais elles nous invitent également à l'indulgence envers des fautes dont le responsable se repend sincèrement. D'une manière générale, l'amitié doit éviter la versatilité et son corrélat, la dispersion. Elle ne doit avoir pour mobile ni le compagnonnage dans le vice ni la rivalité envers les grands. Elle met la vertu, faite de mesure et de discrétion, au-dessus des biens matériels, et reste fidèle dans l'infortune[7].

7. V. 707-720 :

Μηδὲ κασιγνήτῳ ἶσον ποιεῖσθαι ἑταῖρον ·
εἰ δέ κε ποιήσῃς, μή μιν πρότερος κακὸν ἔρξῃς ·
μηδὲ ψεύδεσθαι γλώσσης χάριν · εἰ δὲ σέ γ' ἄρχῃ
ἢ τι ἔπος εἰπὼν ἀποθύμιον ἠὲ καὶ ἔρξας,
δὶς τόσα τείνυσθαι μεμνημένος · εἰ δὲ σέ γ' αὖτις
ἡγῆτ' ἐς φιλότητα, δίκην ὁ ἐθέλῃσι παρασχεῖν,
δέξασθαι · δειλός τοι ἀνὴρ φίλον ἄλλοτε ἄλλον
ποιεῖται · σὲ δὲ μή τι νόος κατελεγχέτω εἶδος ;
Μηδὲ πολύξεινον μηδ' ἄξεινον καλέεσθαι,
μηδὲ κακῶν ἕταρον μηδ' ἐσθλῶν νεικεστῆρα.
Μηδέ ποτ' οὐλομένην πενίην θυμοφθόρον ἀνδρὶ
τέτλαθ' ὀνειδίζειν, μακάρων δόσιν αἰὲν ἐόντων ·
γλώσσης τοι θησαυρὸς ἐν ἀνθρώποισιν ἄριστος
φειδωλῆς, πλείστη δὲ χάρις κατὰ μέτρον ἰούσης

P. Mazon traduit : Ne traite jamais un ami comme un frère. Si tu le fais, ne commence pas à mal agir envers lui. Ne mens pas non plus pour le plaisir de parler. Si le premier il parle ou agit à ton égard de façon désobligeante, souviens-toi de lui faire payer deux fois son offense. S'il cherche ensuite à te ramener à son amitié et veut t'offrir une satisfaction, accepte-la. C'est un pauvre homme, qui prend ses amis tantôt ici, tantôt là : que ton cœur toujours fasse honneur à ton visage. Ne sois appelé ni l'homme aux hôtes ni l'homme sans hôtes, ni le camarade des gens de rien, ni le querelleur des grands. Ne va jamais jusqu'à faire opprobre à un homme de la pauvreté maudite qui consume l'âme : elle est un don des dieux toujours vivants. Le plus grand trésor chez les hommes, c'est une langue économe, et le don le plus précieux celle qui garde la mesure », *ibid.*, p. 112.

On peut discerner ici l'un des premiers témoignages sur la prise de conscience de l'amitié en tant que telle : le seul fait de l'opposer aux relations de parenté, et de reconnaître, dans certains cas, sa priorité de fait, marque une évolution sensible. Nous ne devons pas être surpris de l'importance attribuée à sa réciprocité, et à l'idée d'une sanction objective pour tout manquement. Mais l'idée de pardon, aussi bien que celle de constance, suffisent à attester que l'utilité ou la sécurité ne sont pas seules en cause. Comme chez Homère, et en accord avec toute la spéculation ultérieure, c'est le lien de la *philotès* avec l'*arétè* qui en fait la véritable valeur, et c'est à ce niveau, proprement moral, quelle qu'en soit la manifestation effective, que se situe le véritable échange. Nous rencontrons pour la première fois de façon aussi explicite l'idée d'un choix dont la motivation engage la fermeté, et l'on ne peut éviter de rapprocher le conseil du vers 715 des exhortations des philosophes à éviter la *polyphilia.* On pourrait enfin trouver, dans les vers qui font suite à notre passage, une préfiguration de l'idée, préfiguration un peu terre à terre il est vrai, selon laquelle l'amitié suppose un parti pris d'égalité, et la mise en commun des ressources [8] : lorsque la tradition attribue au célèbre *koina ta tôn philôn* des pythagoriciens [9] plus de hauteur de vue, elle le fait plus à partir du reste de leur doctrine que de la lettre du précepte, bien destiné à régir les rapports de fait intérieurs à leurs communautés. Il va de soi que toutes ces idées sont encore, chez Hésiode, extrêmement engagées dans une pensée très concrète, pour laquelle les relations objectives sont ce qui compte : la seule équivalence, très nette dans notre passage, entre *xénos* et *philos,* suffirait à le démontrer. De même, lorsque nous lisons, au vers 353, *ton philéonta philein,* le contexte nous incite à donner à *philein* le sens que lui donnait Adkins dans les poèmes homériques. Mais ce qui est

8. V. 722-3.

Μηδὲ πολυξείνου δαιτὸς δυσπέμφελος εἶναι
ἐκ κοινοῦ · πλείστη δὲ χάρις, δαπάνη τ' ὀλιγίστη

« Ne montre pas un mauvais visage au festin qui réunit de nombreux convives à frais communs : le plaisir est plus grand et la dépense moindre », *ibid.*

9. Cf. ci-dessous, p. 64.

significatif pour nous est de trouver, à l'occasion de ces préceptes très pragmatiques, des thèmes qui seront conservés dans une représentation beaucoup plus psychologique de la *philia*. Il sera assurément bon de nous souvenir de ces origines au moment d'étudier cette dernière, mais on ne peut davantage ignorer l'évolution future lorsqu'il s'agit des origines, et nier qu'elle y soit, au moins virtuellement, contenue.

L'avènement, au VIe siècle, des cités-États devait favoriser une nouvelle manière de vivre la *philia*, et, chez les poètes, un renouvellement dans la manière d'en aborder le thème. Sans traiter pour l'instant de l'amitié pythagoricienne, à peu près contemporaine de cet avènement, mais procédant d'une réflexion beaucoup plus systématique [10], distincte de la pensée populaire, tenons-nous en aux expressions les plus fidèles de cette dernière. La continuité s'y marque, et l'on pourrait trouver dans telle sentence de Solon, par exemple, des conseils qui semblent venir en droite ligne d'Hésiode ; ainsi : « Ne sois ni prompt à acquérir des amis, ni prompt, quand tu les auras acquis, à les rejeter comme indignes », peut sembler très proche, sous une forme plus concise, du passage de *Les Travaux et les Jours* que nous citions plus haut [11]. Ce que nous savons de l'institution d'un droit plus déterminé dans les cités ne nous permettrait guère de saisir le rôle spécifique de la *philia*, si nous ne possédions le précieux témoignage d'un poète qui a subi beaucoup plus qu'accepté l'évolution de son temps, Théognis de Mégare. Si l'on écoute ses élégies, l'amitié apparaît comme ce qui permet aux *agathoi* de surmonter les difficultés d'un monde qui ne reconnaît plus leur antique idéal d'*arétè*. Il s'agit pour eux de survivre, et, même si les nouvelles structures sociales qui se font jour tendent à définir une nouvelle *arétè* et un nouveau statut, positif et non réactif, pour la *philia*, elles ne peuvent que retenir l'opposition, pour la première fois ressentie par Théognis, entre le lien civil global et l'affinité d'idéal politique. En ce sens, on peut dire que Théognis,

10. Cf. ci-dessous, p. 57 sqq.

11. Témoignage de Démétrios de Phalère, in STOBÉE III, 1, 172 (D.-K., 10, 3, β, 9). Sur Hésiode, cf. ci-dessus, p. 48, note 7.

malgré ses préoccupations conservatrices et quasi désespérées, contribue à donner à l'idée d'amitié un sens nouveau, où l'accent est mis sur la sincérité et le choix volontaire.

Théognis ne se soucie pas d'esquisser une doctrine systématique de la *philia*, mais on doit constater qu'un très grand nombre de ses conseils à Cyrnos, en leurs vers les moins contestés, sont consacrés au choix des amis. On doit d'abord noter que, là où Hésiode voyait encore quelque paradoxe à ce que l'amitié l'emportât sur la parenté, Théognis voit dans la première quelque chose qui doit s'ajouter à un lien de fait : un frère, si proche soit-il, doit encore devenir un ami, et cela ne peut se faire sans qu'il le veuille librement [12]. Mais qu'est-ce au juste que devenir l'ami ? C'est non seulement choisir librement ceux que l'on fréquentera, mais les choisir au nom d'idées politiques communes, témoignant de leur appartenance à la véritable aristocratie. Il n'y a d'amitié possible qu'entre gens de bien [13], et ceux-ci se reconnaissent à leur mépris pour l'évolution démocratique de la cité [14]. Ce mépris tient à une différence de nature entre les *agathoi* et les *phauloi*, et aucune éducation ne peut remédier à une nature vile [15]. Encore faut-il se défier de ceux qui, parmi les meilleurs, manquent de lucidité, et se laissent aller à des compromissions avec les maîtres de l'heure, démagogues qui jouent sur l'insatiabilité du peuple. Aussi, même lorsque l'amitié est possible, doit-elle toujours être défiante, et prendre mille précautions : il faut mettre l'ami à l'épreuve, et l'épreuve la plus décisive est évidemment celle de l'infortune,

12. *Élégies*, I, v. 299-300 :

Οὐδεὶς λῇ φίλος εἶναι ἐπὴν κακὸν ἀνδρὶ γένηται
οὐδ' ᾧ κ' ἐκ γαστρός, Κύρνε, μιᾶς γεγόνῃ.

J. Carrière traduit : « Personne ne veut être l'ami de l'homme qu'a frappé le malheur, pas même celui, Cyrnos, qui est né du même sein. » THÉOGNIS, *Poèmes élégiaques*, coll. G. Budé, Paris 1962, p. 42.

13. V. 31-38.

14. V. 53-60.

15. Obliger les méchants, c'est vouloir ensemencer la mer, car l'insatiabilité entraîne nécessairement l'ingratitude. C'est aussi contradictoire que de rendre sage l'insensé, σώφρον τὸν ἄφρονα, comme croient le faire les donneurs de leçons. Cf. v. 105-112 et 429-438.

où tous vous abandonnent [16]. En attendant, il convient de ne pas se livrer entièrement, et Théognis conseille assez curieusement de s'adapter à chacun de ceux que l'on fréquente sans courir le risque d'être intransigeant [17]. Il y a donc un usage fallacieux de l'amitié, auquel doivent recourir les gens de bien eux-mêmes, pour assurer leur sécurité. Mais ces amabilités hypocrites sont exactement le contraire de ce que nous devons rechercher à terme, qui est avant tout la franchise, fût-elle pénible à supporter [18]. Lorsque l'amitié est acquise, la préserver devient un devoir, et une fidélité sans défaillance doit faire suite, chez une nature supérieure, à une ombrageuse méfiance.

Peut-on soutenir que les poèmes de Théognis, ou ceux que la tradition y a rattachés, témoignent d'un progrès, c'est-à-dire d'un enrichissement dans la notion de *philotès* ? On en pourrait douter, assurément, si l'on pensait que ce progrès dût se faire tout uniement vers l'idée d'une plus grande ouverture à autrui, vers une plus juste perception de l'insuffisance de la conscience à elle-même, vers un affranchissement des rapports de fait institués par la cité. Ils sont en effet fondés sur une conscience de sa propre supériorité [19] qui, bien loin, sauf en quelques rares aveux [20], de considérer la solitude comme un manque, se réserve de pratiquer une certaine indulgence pour conserver ses amis. Cette attitude orgueilleuse se joint à un esprit de caste, où l'ordre social ancien détermine à lui seul les valeurs, sans que l'on cherche beaucoup à les fonder davantage [21]. Le principal usage de l'amitié semble encore consister dans le nombre d'avantages qu'elle peut rendre, et sa principale violation dans l'abandon de celui qui en aurait matériellement le plus grand besoin. Peut-être est-ce chez Théognis que l'on assiste pour la première fois à la confusion entre *philotès* et identité d'opi-

16. V. 115-128. Cf. aussi v. 283-288, 299-300, 332 a-b, **811-814, 831-2,** 857-860.

17. V. 61-68, et surtout 213-218.

18. Cf. notamment v. 93-100, 979-983, et 1164 a-d.

19. Cf. v. 415-8.

20. Par exemple aux v. 811-13.

21. Cf. v. 1110-2.

nions politiques ou d'intérêts, confusion promise à une grande fortune pendant toute l'époque classique. N'y a-t-il pas là opposition avec les exigences d'universalisation et d'intériorisation qui seront celles de la réflexion philosophique ?

Sans doute est-ce à son insu, c'est-à-dire à l'encontre du sens explicite qu'il lui donne, que Théognis va dans le sens de cette dernière, mais il nous semble évident qu'il la favorise, par les questions mêmes qu'il pose, par les débats qu'il engage. Avant d'être un obstacle à l'intériorisation de la *philotès*, sa signification politique, le choix auquel elle fait appel, les précautions dont elle s'entoure sont autant d'éléments qui tendent à la rendre plus rationnelle qu'affective, plus libre que spontanée. On s'écarte donc du simple attachement pour s'orienter vers l'amitié proprement dite, même si celle-ci ne se distingue pas encore nettement de la concordance de vues et de l'alliance d'intérêts. Théognis semble d'autre part l'un des premiers à découvrir la quasi impossibilité où nous sommes de saisir exactement la pensée d'autrui, et l'opacité de chaque conscience pour toute autre. Cela non seulement au sens où nos discours sont souvent mensongers ou hypocrites, non seulement au sens où les actes sont plus importants que les paroles si l'on veut juger de la sincérité, mais au sens où la société impose un masque, et réduit chacun à jouer des rôles différents selon ses interlocuteurs. Faut-il voir là un simple impératif de la prudence, qui devra céder à une véritable amitié, lorsqu'elle sera enfin trouvée ? Il semble bien que l'aspect positif de l'orgueil dont nous parlions plus haut soit une sorte de pudeur, refusant toujours de se livrer entièrement, et qui interdit même aux meilleurs entre eux un idéal de totale transparence où la liberté même disparaîtrait : « Ne m'attelle pas au char malgré moi, sous les coups de ton aiguillon ; ne force pas, Cyrnos, mon amitié[22] ». Théognis nous suggère à la fois que la *philotès* se fonde sur une ressemblance de nature et une égalité de vertu, et qu'elle exclut

22. V. 371-2, trad. J. Carrière, *op. cit.*, p. 45 :
Μή μ' ἀέκοντα βίῃ κεντῶν ὑπ' ἅμαξαν ἔλαυνε
εἰς φιλότητα λίην, Κύρνε, προσελκόμενος.

toute idée d'identité. Il peut dès lors envisager différents degrés d'intimité, mais qui tous trouvent leur limite dans le respect des amis : la pudeur est ce que les hommes ont de plus précieux [23].

Dans la poésie de Théognis, après celle d'Hésiode, bon nombre d'ambiguïtés que la notion de *philotès* contenait chez Homère se trouvent levées, et la formulation de questions essentielles à nos yeux, d'intérêt philosophique et non seulement philologique, s'en trouve facilitée. C'est ainsi que le terme *philos*, et les mots de la même famille, trouvent leur champ d'application privilégié dans le domaine des relations humaines. Si le verbe *philein* implique toujours la référence à des bienfaits effectifs, et si l'opposition entre les paroles et les actes devient lieu commun, ces actes eux-mêmes n'ont de valeur que parce qu'ils renvoient à la sincérité du cœur [24]. Enfin, même si les parents passent pour des amis plus sûrs que les voisins, et les voisins que nos concitoyens éloignés, le choix, fondé sur la reconnaissance de la valeur ou l'accord des options politiques, est le vrai fondement de liens non décevants. Par ces différents aspects, la *philotès* va, sinon se trouver au centre, du moins être diversement et directement concernée par tous les grands débats du Ve et du IVe siècles relatifs à la place de l'homme dans l'univers et aux principes de son éducation. Elle est en effet directement liée à la justice [25], et celle-ci, don des dieux, est, nous dit Hésiode, ce qui distingue radicalement l'homme de toutes les espèces animales [26]. Elle est l'expression, nous rappelle avec nostalgie Théognis, d'un idéal aristocratique de mesure, et disparaît avec le triomphe d'hommes chez qui le plaisir est le mobile

23. Cf. v. 409-410 :

Οὐδένα θησαυρὸν παισὶν καταθήσει ἀμείνω
αἰδοῦς, ἥτ' ἀγαθοῖς ἀνδράσι, Κύρν', ἕπεται.

Tu ne lègueras aucun trésor à tes enfants qui soit supérieur à la pudeur, Cyrnos, elle qui accompagne les hommes de bien.

24. Sur l'opposition de l'amitié du cœur, ἐκ θυμοῦ, et de l'amitié en paroles, ἀπὸ γλώσσης, cf. THÉOGNIS I, v. 61-3.

25. Cf., par opposition, le lamentable sort qui attend la race de fer, dans *Les travaux et les jours*, v. 183 notamment.

26. *Ibid.*, v. 274-285.

de toute action [27]. Honorer ses amis compte au nombre des préceptes qui ont valeur universelle. Il va donc de soi que toutes les polémiques sur les rapports de la nature et de la loi, de l'universel et du conventionnel, polémiques qui sont au centre de la pensée sophistique [28], auront un retentissement sur l'idée que l'on se fera de la *philia*. De même les conflits qui pourront se manifester entre les préoccupations proprement politiques et la défense des intérêts de communautés plus restreintes que la cité, à mesure que cette dernière s'étendra davantage. De même enfin les tentatives de conciliation ou au contraire les exclusives d'origines diverses relatives à la part respective de l'affectivité et de la raison dans l'établissement des rapports interpersonnels, si la justice doit y présider.

C'est ce lien avec la justice, telle qu'Hésiode la conçoit et que Théognis la regrette, qui va désormais alimenter la réflexion sur la *philia*, qu'elle reprenne les considérations mathématisantes des pythagoriciens ou qu'elle s'oriente vers une forme d'utilitarisme. On a pu dire que l'emploi fait du mot *dikè* par la langue archaïque, lorsqu'elle dit que le coupable donne la *dikè*, que la victime la reçoit, que les juges l'accordent, impliquait essentiellement les notions de compensation et d'égalité [29]. La *dikè* serait la « part due » à chacun, et exprimerait, pour la victime l'égalité entre le dommage et la compensation, pour le coupable entre la faute et la sanction. Or il est remarquable que Polémarque, au premier livre de *la République* de Platon, invoque la même idée de « part due » comme principe d'une justice où il convient d'être utile à ses amis [30] : il se réfère au poète Simonide, à peu près contemporain de Théognis, tout en l'entraînant vers un contenu de pensée qui doit beaucoup, nous le verrons, à la sophistique. Mais lorsque Platon, dans le *Gorgias*, attribue aux « sages », sans autre précision, l'idée d'une *philia* qui, principe d'ordre dans l'univers et entre les hommes, a pour conséquence l'égalité géométrique, on peut penser qu'il

27. I, v. 109 sq. Hésiode penserait de même : cf. *op. cit.*, v. 213 sq.
28. Cf. ci-dessous p. 87 sqq.
29. W. JAEGER, *op. cit.*, I, VI, p. 137-8.
30. 332 e.

songe avant tout aux pythagoriciens[31]. Le lien entre amitié, justice, compensation égalisante, apparaît comme un fonds commun, dont les interprétations seront les plus divergentes. Sans doute est-ce dans la pensée pythagoricienne que nous trouvons l'élaboration de la notion de *philia* la plus proche des textes que nous venons de recenser. Son étude nous permettra de mieux apprécier l'apport du Ve siècle[32].

31. 507 e-508 a.

32. Bien que les allusions aux conditions de la φιλία, ou l'emploi des termes φίλος et φιλεῖν soient intéressants chez Pindare, ils n'ont rien de très riche en enseignements si on les compare à ceux que donnent Hésiode et Théognis : on y relèvera le maintien de l'association entre φίλος et les différents mots indiquant une relation de parenté (cf. p. ex. *Ném.* X, 55 ; *Olymp.* VII, 41, XIII, 58 ; *Pyth.* VIII, 98, IX, 61). Ce sont d'autre part des lieux communs que le devoir d'aider ses amis quand on est riche (*Ném.* I, 31), et la crainte de les perdre dans l'adversité (*Isthm.* II, 11 ; Ném. X, 78 sq.). On notera avec plus d'intérêt l'exaltation de l'amour des voisins comme de la plus grande joie (*Ném.* VII, 88), et l'idée que, si l'homme doit redouter la solitude dans les épreuves, le bonheur lui-même trouve son accomplissement dans la présence d'un ami sûr (*Ném.* X, 78 sq.). Aussi la sincérité et la fidélité font-elles nécessairement partie des devoirs de l'homme de bien : « Puissé-je être capable d'aimer mes amis ! » (*Pyth.* II, 83).

Section III

Le Pythagorisme : Ordre universel et Jugement humain

Le rôle de Pythagore et des premiers pythagoriciens dans l'invention du terme *philia*, et surtout dans l'élaboration de cette notion pose un problème préjudiciel qui prête encore aujourd'hui à controverses, dans la mesure où la plupart des érudits ont longtemps considéré comme inauthentiques la plupart des textes attribués à Pythagore [1]. Il s'agit généralement de témoignages tardifs, tels ceux de Jamblique, de Porphyre, de Diogène Laërce, et dont les sources, aux yeux de beaucoup, ne sauraient remonter au-delà du IVe siècle. De là à penser que l'on a attribué à Pythagore des préceptes et des schèmes de pensée qui appartiennent à la philosophie du IVe siècle, et notamment des idées d'origine platonicienne ou sophistique, il n'y a qu'un pas. Celui-ci a souvent été franchi sur maints problèmes particuliers. On néglige volontiers le respect quasi religieux des pythagoriciens pour leur propre tradition, et leur volonté de la transmettre en la préservant de toute altération, au profit d'une critique des sources qui, en l'état de ce que nous possédons, ne peut être que déce-

1. L'état, et d'abord l'historique, de la question sont très clairement exposés par C. J. de Vogel, dans son ouvrage récent : *Pythagoras and early Pythagoreanism*, p. 1-19. Nous y renvoyons pour le détail. L'auteur montre que la négligence à l'égard des sources tardives est manifeste dès les grands historiens du XIXe siècle, comme Zeller, Gomperz, Diels. L'attribution à Pythagore de problèmes propres au IVe siècle est encore défendue par W. Jaeger (cf. p. 65, 92). Rostagni a cru pourtant, dès 1914, pouvoir remonter à des sources plus anciennes, et, en 1922, attribuer à Pythagore une influence sur Gorgias. Mais R. Joly, en 1956, attribue au contraire à Gorgias les discours de la *Vita pythagorica*. En ce qui concerne l'unité de la pensée pythagoricienne, l'auteur la juge méconnue, à des degrés divers, par Burnet, Gigon, Jaeger et Guthrie, et même par ceux qui, tels von Fritz et Minar, outre Delatte, mettent l'accent sur son aspect politique.

vante. Mais là ne se trouve pas le seul embarras pour notre recherche : il est évident que la doctrine pythagoricienne de la *philia* est solidaire des préoccupations politiques de l'école, de son souci d'avoir une influence dans la vie effective des cités. Or on a longtemps considéré cet aspect de la pensée pythagoricienne comme accessoire par rapport à ses spéculations mathématiques et cosmologiques. Il en était de même pour ses préoccupations éthico-religieuses, et ceux-là mêmes qui, plus récemment, ont saisi toute l'importance de ces dernières n'ont pas toujours su marquer l'unité de l'ensemble. Distinguant ce qui était proprement philosophique de ce qui semblait appartenir à une éthique très personnelle, on ne savait trop quelle place donner à la politique, les textes la concernant étant de surcroît parmi les plus suspects. Ce trait est encore sensible dans les ouvrages de Delatte, dont la défiance à l'égard de la tradition ne pouvait qu'entraver la recherche, pourtant aussi nouvelle que minutieuse [2]. Aussi est-ce le mérite de C. J. de Vogel, au prix d'un plus grand crédit envers celle-ci, et notamment dans le témoignage de Jamblique, de résoudre simultanément deux problèmes : celui de l'unité de la pensée pythagoricienne, et celui de l'authenticité des plus importants témoignages sur ses aspects politiques. Nous voudrions seulement ici confirmer ses scrupuleuses analyses en soulignant combien ce qui nous est dit à propos de la *philia* dans la *Vita pythagorica* appartient, malgré son originalité, à la pensée du VIe siècle, et non des siècles suivants.

Nous avons pu voir que la *philotès*, en son premier sens connu, ne désignait pas des rapports proprement humains, mais la liaison de l'homme avec tout ce qui lui est cher, et dont dépend en quelque façon son existence. C'est seulement peu à peu qu'elle prend une signification plus restreinte et intègre l'idée d'un choix rationnel, où les valeurs de sincérité et de fidélité mettent en question celle de simple utilité. Or il semble que les divers aspects de la *philia* recensés par les pythagoriciens esquissent à peu près la même évolution.

2. *Études sur la Littérature pythagoricienne*, Paris 1915, et *Essai sur la Politique pythagoricienne*, Liège 1922. Cf. C. J. DE VOGEL, *op. cit.*, p. 11-12.

Alors que les grands philosophes du IVe siècle refuseront d'emblée toute réduction de la *philia* à son sens cosmologique, ou estimeront cette réduction insuffisamment éclairante[3], subissant en cela l'influence de la distinction introduite par les sophistes entre l'ordre naturel et l'ordre humain, nous voyons Jamblique, dans l'exposé qu'il fait à deux reprises de l'enseignement de Pythagore, attribuer à la notion une portée vraiment universelle[4] : « Pythagore, écrit-il, a enseigné avec la plus grande clarté l'amitié de tout envers tout : celle des dieux envers les hommes, à travers la piété et un culte éclairé par la science ; celle des connaissances les unes envers les autres et, en général, de l'âme envers le corps et de sa partie rationnelle envers les parties irrationnelles à travers la philosophie et la contemplation qui lui est propre ; celle des hommes les uns envers les autres, à travers un sain respect des lois s'ils sont concitoyens, à travers une droite connaissance de la nature s'ils sont de pays étrangers ; celle de l'homme envers sa femme, ses enfants, ses frères ou ses proches à travers une communauté sans perversion ; en un mot de tous envers tous, et, en outre, envers certains des animaux dépourvus de raison, à travers la justice, les liens naturels et la communauté ; du corps mortel pris en lui-même, et il s'agit alors d'une pacification et d'une

3. Cf. PLATON, *Lysis*, 214 a-215 b, et ARISTOTE, *E.N.* VIII, 2, 1155 b 1-9.

4. JAMBLIQUE, *De pythagorica vita*, 229-30 :

(229) Φιλίαν δὲ διαφανέστατα πάντων πρὸς ἅπαντας Πυθαγόρας παρέδωκε, θεῶν μὲν πρὸς ἀνθρώπους δι' εὐσεβείας καὶ ἐπιστημονικῆς θεραπείας, δογμάτων δὲ πρὸς ἄλληλα καὶ καθόλου ψυχῆς πρὸς σῶμα λογιστικοῦ τε πρὸς τὰ τοῦ ἀλόγου εἴδη διὰ φιλοσοφίας καὶ τῆς κατ' αὐτὴν θεωρίας, ἀνθρώπων δὲ πρὸς ἀλλήλους, πολιτῶν μὲν διὰ νομιμότητος ὑγιοῦς, ἑτεροφύλων δὲ διὰ φυσιολογίας ὀρθῆς, ἀνδρὸς δὲ πρὸς γυναῖκα ἢ τέκνα ἢ ἀδελφοὺς καὶ οἰκείους διὰ κοινωνίας ἀδιαστρόφου, συλλήδδην δὲ πάντων πρὸς ἅπαντας καὶ προσέτι τῶν ἀλόγων ζῴων τινὰ διὰ δικαιοσύνης καὶ φυσικῆς ἐπιπλοκῆς καὶ κοινότητος, σώματος δὲ καθ' ἑαυτὸ θνητοῦ τῶν ἐγκεκρυμμένων αὐτῷ ἐναντίων δυνάμεων εἰρήνευσίν τε καὶ συμβιβασμὸν δι' ὑγιείας καὶ τῆς εἰς ταύτην διαίτης καὶ σωφροσύνης κατὰ μίμησιν τῆς ἐν τοῖς κοσμικοῖς στοιχείοις εὐετηρίας. (230) ἐν πᾶσι δὴ τούτοις ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ κατὰ σύλληψιν τοῦ τῆς φιλίας ὀνόματος ὄντος, εὑρετὴς καὶ νομοθέτης ὁμολογουμένως Πυθαγόρας ἐγένετο, καὶ οὕτω θαυμαστὴν φιλίαν παρέδωκε τοῖς χρωμένοις, ὥστε ἔτι καὶ νῦν τοὺς πολλοὺς λέγειν ἐπὶ τῶν σφοδρότερον εὐνοούντων ἑαυτοῖς ὅτι τῶν Πυθαγορείων εἰσί.

réconciliation des facultés contraires qui sont cachées en lui, à travers la santé et le régime ou la tempérance qui conduisent à celle-ci, à l'imitation du fécond équilibre qui règne dans les éléments cosmiques. Pour toutes ces choses, afin de les rassembler sous un seul et même nom, on s'accorde à dire que Pythagore a été l'inventeur de celui d'amitié et en a établi les lois. Et il a enseigné à ses disciples une si merveilleuse amitié que, maintenant encore, pour désigner ceux qui sont animés de la plus vive bienveillance réciproque, on dit couramment que ce sont des pythagoriciens ». Ce résumé peut paraître obscur, tant il est touffu, et s'il rend un compte fidèle de la pensée de Pythagore, on doit reconnaître que celle-ci unit, à propos de la *philia*, des intuitions nouvelles et des éléments plus archaïques. Ce qui est proprement pythagoricien, c'est tout ce qui fait allusion à la science et range sous le nom d'amitié tant le système des connaissances que celui des lois de la nature, au niveau biologique ou au niveau cosmique : la science ne fait que traduire un ordre présent en toutes choses, et la notion de *philia* est ici synonyme de celle d'*harmonia*[5]. Parler d'un ordre rationnel n'exclut d'ailleurs nullement le sens éthico-religieux de cet ordre, comme en témoigne, en d'autres passages, la liaison entre *harmonia, homonoia,* et *dikè*[6], et, d'une manière générale, la portée ontologique de la science des nombres. Mais il y a là une invention, ou du moins une extension du sens des termes, qui n'a rien de contradictoire avec le sens plus populaire du mot *philia*, tel que nous l'avons rencontré chez les poètes, d'Homère à Théognis. Sans doute avons-nous affaire à une pensée plus systématique, mais le recours à l'idée de nature, et aux sciences qui rendent cette nature intelligible, s'accorde avec la préoccupation d'une justice universelle, dont les liens se spécifient selon le rapproche-

5. Cf. aussi DIOGÈNE LAËRCE, VIII, 33 : Τήν τε ἀρετὴν, ἁρμονίαν εἶναι, καὶ τὴν ὑγίειαν, καὶ τὸ ἀγαθὸν ἅπαν, καὶ τὸν θεόν· διὸ καὶ καθ' ἁρμονίαν συνεστάναι τὰ ὅλα. Φιλίαν τε εἶναι ἐναρμόνιον ἰσότητα. (Selon Pythagore) la vertu est une harmonie, aussi bien que la santé, le bien pris dans sa totalité, et la divinité. C'est pourquoi l'ensemble des êtres est organisé selon une harmonie. Et l'amitié est une égalité pleine d'harmonie.

6. Cf. JAMBLIQUE, *V.P.*, 45-46.

ment effectif. Au moment où Pythagore en vient au sens proprement humain de la *philia*, et si l'on néglige les considérations relatives à l'union de l'âme et du corps, particulières à sa doctrine, il met dans le prolongement les uns des autres les rapports des hommes aux dieux, puis à leurs parents les plus proches, enfin à leurs concitoyens, au genre humain en général, voire à certains des animaux au nom de la métempsycose. Si l'on songe que l'idée d'un lien d'amitié avec les animaux fera, au IVe siècle l'originalité d'un Théophraste[7], on doit penser qu'au VIe siècle au contraire, elle ne fait que généraliser le sentiment d'attachement et de dépendance de l'homme à l'égard de ce qui l'entoure, et de l'univers dont il est l'habitant.

C'est ce que confirme l'étude des manifestations particulières de la *philia* que recense Pythagore, et des préceptes qu'il donne pour régler la vie commune. L'amitié s'adresse en premier lieu aux parents et aux anciens, parce que ce qui précède dans le temps est supérieur en dignité à ce qui suit[8]. C. J. de Vogel voit là à juste titre une forme de pensée encore primitive, qu'un Platon ne reprendra qu'en un sens ontologique et beaucoup moins direct, même lorsqu'il voudra garder la lettre d'une tradition ancestrale[9]. A travers les anciens et les parents, c'est à la terre même des ancêtres que s'adresse la *philia*, et l'on est très proche ici de la pensée d'Homère ou d'Hésiode. Aussi est-ce avant tout à l'égard de ces parents que tout affrontement, toute rivalité sont à éviter[10]. Mais, bien que Jamblique parle à ce propos d'*eunoia*, terme qui prendra plus tard, chez Aristote notamment, une nuance plus subjective, Pythagore insiste sur la nécessité de codifier de tels rapports et de ne pas les laisser aller à l'aventure : « Dans une amitié destinée à être sincère, écrit-ils, ils disaient que l'on devait définir les choses les plus nombreuses possible, et leur donner leurs lois ; qu'elles devaient être l'objet d'un jugement net, et non hasardeux, déterminées à chaque fois en une coutume, afin qu'aucun

7. Cf. ci-dessous, p. 296.
8. V.P. 37-8. Cf. aussi DIOG. LAËR. VIII, 22.
9. *Lois*, IV, 715 c-718 a. Cf. C. J. DE VOGEL, *op. cit.*, p. 71-74.
10. *V.P.*, 40.

commerce n'en vînt à la négligence et à l'aventure, mais qu'il conservât pudeur, accord de pensée, et bon ordre »[11]. Sans qu'il soit nécessaire d'invoquer ici une règle de vie propre aux communautés pythagoriciennes, on reconnaîtra aisément ce caractère objectif que les Grecs ont toujours reconnu à la *philia*, et qui sera à l'origine de la casuistique élaborée par les philosophies postérieures, au sens où celle-ci est une étude des cas en leur singularité. Mais Jamblique ne fait pas mention d'une telle casuistique, non plus que de celle qui en est la conséquence, et confronte pour les distinguer intention et action. Il confirme par là, pensons-nous, l'authenticité de son témoignage.

Cette absence de casuistique n'exclut cependant pas, chez Pythagore, une spécification des préceptes selon la personne de ses auditeurs. La valeur d'une amitié se mesure à sa durée, mais les conditions de cette durée ne sont pas les mêmes dans tous les cas, et chacun doit faire preuve de jugement pour apprécier la véritable nature du rapport de *philia* qu'il entretient à tel moment précis avec telle personne précise. On reconnaît là la notion de *kairos*, et, même si les témoignages que nous possédons à son sujet sont parfois obscurs, il semble bien qu'elle trouve dans le domaine des relations interpersonnelles un de ses champs privilégiés d'application. Ainsi lisons-nous en V.P. 180 : « Puisque la justice consiste en quelque sorte en un usage à l'égard d'autrui, voici de quelle manière les pythagoriciens, à ce que l'on dit, la présentent : il y a un certain art de vivre en compagnie des autres qui est opportun, alors qu'un autre ne l'est pas, et la distinction se fonde sur la différence d'âge, la dignité, la proximité du lien de parenté ou de bienfaisance, ou sur toute autre chose de ce genre qui introduit une différence dans les relations réciproques. »[12] L'idée de *kairos* a

11. *V.P.*, 233 : ἐν τῇ μελλούσῃ ἀληθινῇ ἔσεσθαι φιλίᾳ ὡς πλεῖστα δεῖν ἔφασαν εἶναι τὰ ὡρισμένα καὶ νενομισμένα, καλῶς δὲ ταῦτ' εἶναι κεκριμένα καὶ μὴ εἰκῇ, καὶ δῆτα καὶ εἰς ἔθος ἕκαστον κατακεχωρισμένα, ὅπως μήτε ὁμιλία μηδεμία ὀλιγώρως τε καὶ εἰκῇ γίνηται, ἀλλὰ μετ' αἰδοῦς τε καὶ συννοίας καὶ τάξεως ὀρθῆς.

12. Ἐπεὶ δὲ καὶ ἐν τῇ πρὸς ἕτερον χρείᾳ ἐστί τις δικαιοσύνη, καὶ

ici une nuance rationnelle, qui, ainsi que le fait remarquer C. J. de Vogel [13], marque l'originalité des pythagoriciens par rapport à ceux qui, postérieurement, en feront usage. La suite du texte, indiquant que l'on ne peut traiter un homme plus âgé sur le même pied qu'un homme de son âge, fait directement écho aux préceptes qui étaient indiqués en V.P. 101 : lorsqu'il s'agit de parents, ou d'anciens, des reproches ou des propos blessants font inévitablement périr l'amitié. Il est normal, en revanche, que ceux-ci usent d'un certain droit au conseil et à l'admonestation. Mais si le jeune homme doit se garder de ce qui est importun [14] à l'égard de ses aînés, cette *eulabeia* doit, d'une certaine manière, être réciproque. « Ce qu'ils appelaient *pedartaseis* (*scil.* admonestations à l'égard des jeunes gens), ils pensaient que les plus âgés devaient en user à l'égard des plus jeunes avec grand scrupule de langage et grande circonspection, et que devait bien se manifester, chez ceux qui reprenaient, la sollicitude et le fait d'être proches » [15]. Sinon, poursuit Jamblique, l'admonestation manque à la fois de dignité et d'utilité. Est-ce à dire que cette *eulabeia* doit seulement se manifester dans ce qu'Aristote appellera une amitié selon la supériorité ou l'inégalité ? [16] Si la colère et l'absence de maîtrise de soi y sont particulièrement inopportunes, l'amitié entre égaux doit avoir quelque chose qui ressemble aux rapports existant entre frères, que Pythagore désigne, dans le premier discours, sous le nom de *koinônia* [17]. Sans doute est-ce à ce

ταύτης τοιοῦτόν τινα τρόπον λέγεται ὑπὸ τῶν Πυθαγορείων παραδίδοσθαι. εἶναι γὰρ κατὰ τὰς ὁμιλίας τὸν μὲν εὔκαιρον, τὸν δὲ ἄκαιρον · διαιρεῖσθαι δὲ ἡλικίας τε διαφορᾷ, καὶ ἀξιώματι, καὶ οἰκειότητι τῆς συγγενικῆς καὶ εὐεργεσίας, καὶ εἴ τι ἄλλο τοιοῦτον ἐν ταῖς πρὸς ἀλλήλους διαφοραῖς ὂν ὑπάρχει.

13. *Op. cit.*, p. 143-4. Ce passage apporterait des réserves au rapprochement entre Pythagore et Gorgias, intéressant à maints égards, fait par ROSTAGNI (*Un nuovo capitolo nelle storia della retorica e della sofistica*, in *Studi Italiani di Filologica Classica*, N.S. II, 1922, p. 164).

14. *V.P.* 180, in fine : πᾶσαν ἀκαιρίαν εὐλαβητέον.

15. *V.P.* 101 : ἃς δὴ πεδαρτάσεις ἐκάλουν ἐκεῖνοι, μετὰ πολλῆς εὐφημίας τε καὶ εὐλαβείας ᾤοντο δεῖν γενέσθαι παρὰ τῶν πρεσβυτέρων τοῖς νεωτέροις, καὶ πολὺ ἐμφαίνεσθαι ἐν τοῖς νουθετοῦσι τὸ κηδεμονικόν τε καὶ οἰκεῖον ·

16. Cf. p. 202-213.

17. *V.P.* 40.

niveau que s'institue la *philia* au sens étroit, celle qui, avant de régner dans la cité elle-même, doit exister entre les membres de la communauté pythagoricienne. C'est avant tout à elle que doit s'appliquer le célèbre précepte : « les biens des amis sont communs » [18], par lequel sont résolus les problèmes de compensation naissant de situations inégales. C'est donc bien, semble-t-il, la notion de *kairos* qui, à tout moment, permet le lien entre le sens universel du mot *philia*, rattaché par les pythagoriciens à leurs considérations sur les nombres, et conduisant à une conception géométrique de la justice, et son sens spécifiquement moral et politique, qui exige des jugements plus nuancés.

C. J. de Vogel montre de façon convaincante comment cette notion se rencontre aussi bien, dans les sentences attribués aux Sept Sages, et notamment à Solon, Pittacos, Chilon. Bias la rapproche de celle d'*eulabeia* [19], comme le font les textes de Jamblique. Théognis et Hésiode, de même, y ont recours, en l'associant à celle de mesure. L'originalité de Pythagore réside, outre la symbolisation mathématique qu'il lui donne d'autre part, dans cette application particulièrement appropriée aux rapports avec autrui. Mais ce qui est tout à fait remarquable est que, à ces précisions près, les conseils concrets donnés par Pythagore sont assez voisins de ceux que nous avons rencontrés chez les poètes. Tout se passe comme si l'on avait essentiellement affaire à la mise en forme rationnelle, et à la justification d'adages traditionnels. Nous avons déjà vu, en effet, que ce à quoi doit tendre la *philia* est d'abord la durée. C'est la durée qui exige la circonspection et la saisie de ce qui est opportun, mais c'est elle aussi qui impose certains devoirs : celui d'une entière sincérité, qui est condition de la confiance [20], comme chez Théognis. Un seul mensonge altère la *philia*, fût-il fait par plaisanterie [21]. Celui de ne pas changer au gré des cir-

18. *V.P.* 32 : κοινὰ τὰ τῶν φίλων.

19. *Op. cit.*, p. 115, n. 2, et ses références à SOLON (16), PITTACOS (12), CHILON (13), BIAS (11), in D.-K., 61-5, THÉOGNIS (v. 401-2), HÉSIODE (*Les travaux et les jours*, v. 692).

20. JAMBLIQUE, *V.P.*, 102.

21. ID., *ibid.*

constances, et notamment de ne pas abandonner ses amis dans le malheur, où nous pouvons sans doute reconnaître la plus ancienne préoccupation éthique relative à l'amitié. L'histoire de Damon et Phyntias en est la plus connue des illustrations [22]. D'une manière générale, celui de ne jamais devenir l'ennemi de ses amis, à moins que l'apparition en eux d'un vice important et incoercible ne nous en fasse une obligation. Plus neuf paraît en revanche le conseil de devenir le plus vite possible l'ami de ses ennemis, dont l'origine tient de toute évidence à la portée métaphysique accordée à la *philia* [23].

Tout ce que nous avons dit ne permettrait pas, en effet, aux pythagoriciens de compter véritablement dans l'histoire de notre concept, ni à leurs exemples légendaires d'être propres à leur communauté plutôt qu'à l'antiquité grecque en général, s'ils n'avaient les premiers découvert dans ce que tous, avant eux, vantaient, un principe universel qui fût principe d'ouverture à autrui et non d'opposition des intérêts. On objectera à cela leur défiance et leurs précautions à l'égard des *allotriai philiai,* celles qui seraient extérieures à la communauté, ou à la cité. Mais cette défiance procède seulement d'une incertitude sur les fondements véritables de telles amitiés. On peut en effet lire un peu plus loin dans Jamblique, qui se réfère au témoignage d'Aristoxène, que les pythagoriciens se montraient les amis les plus sûrs les uns à l'égard des autres, même s'ils ne se connaissaient pas, pourvu qu'ils partageassent les mêmes doctrines [24]. C'est donc, au sens strict, l'*homonoia,* l'identité de pensée, qui est la condition de la *philia,* et c'est elle qui fait de l'ami, selon le témoignage de Porphyre [25], un autre soi-même. C'est aller aussi bien contre le cercle restreint de la *philotès* homérique qu'à l'opposé des conseils d'Hésiode, recommandant de porter son choix sur les voisins, ou de ceux de Théognis, pour qui une méfiance partagée est la condition de la confiance. Ce n'est plus la situation qui impose des limites au choix,

22. *Ibid.*, 234-6.
23. *Ibid.*, 232.
24. *Ibid.*, cf. 233 et 237.
25. PORPHYRE, *De vita Pythagorae*, 53 : ἄλλος ἑαυτός.

mais le choix qui, éventuellement, va à l'encontre de la situation. Il est difficile de ne pas évoquer ici la communauté des sages telle que la concevront les stoïciens, et qui présentera les mêmes caractères [26]. Il semble que la notion qui autorise une universalisation de droit pour la *philia*, même lorsque ses limites de fait restent assez étroites, soit celle de *philanthrôpia*, dont l'origine pythagoricienne paraît assez vraisemblable [27]. C'est elle qui anime les relations de communauté fondées sur l'égalité, au même titre que la soumission à l'ordre universel fonde les relations entre générations différentes. On peut penser que c'est elle qui explique non seulement le prosélytisme de l'école, mais son intérêt pour l'action politique, et notamment son action dans la Grande Grèce, à la fin du VIe et pendant la première moitié du Ve siècles, même si son évolution postérieure devait l'amener à un exercice plus partisan du pouvoir, et à la pratique d'une oligarchie aristocratique [28].

Harmonie universelle, opportunité des règles concrètes, identité de pensée, telles sont les principales idées qui donnent son statut à l'amitié pythagoricienne et lui permettent de fonder les traditionnelles exigences de stabilité, de sincérité et de vertu. On peut à la fois y trouver les signes de son ancienneté, et des thèmes que reprendront certains philosophes, ou certaines écoles, dans les débats postérieurs. Nous venons d'évoquer le stoïcisme, dont non seulement la communauté des sages, mais aussi la notion d'*oikeiôsis* [29] ne peuvent pas ne pas éveiller des réminiscences pythagoriciennes. Cela est encore plus vrai de Platon, qui s'y réfère souvent explicitement, lorsqu'il cherche à fonder sa politique dans le respect de la tradition, ou dans des propos de sages, qui ne font que traduire certaines intuitions métaphysiques. D'une manière générale, les préceptes pythagoriciens seront invoqués par ceux qui, se refusant à considérer l'ordre humain comme radicalement distinct de celui de la nature, chercheront à fonder la vertu de l'homme dans un bien qui

26. Cf. ci-dessous, p. 362-373.

27. Cf. C. J. DE VOGEL, *op. cit.*, p. 81-83.

28. Cf. DELATTE, *Essai sur la politique pythagoricienne*, p. 21-21 et 251-60 notamment, et DE VOGEL, *op. cit.*, *passim*.

29. Le rapprochement est fait par C. J. DE VOGEL, *op. cit.*, p. 159.

l'englobe ou le transcende. Ils seront au contraire récusés, ou détournés de leur sens, par ceux qui assignant aux rapports avec autrui un caractère essentiellement conventionnel, feront du bien quelque chose d'immanent à notre propre nature et limité à elle. Ce sera précisément le cas de la pensée sophistique au ve siècle, et, plus tard, des épicuriens, avec toutes sortes de nuances différentes. Mais les problèmes de typologie des amitiés, d'adaptation aux circonstances, d'ouverture à tous ou de limitation à quelques-uns, de communion totale avec l'*alter ego*, auxquels ils ont été particulièrement attentifs, viennent avec eux compléter le fonds commun dont nous parlions plus haut, et se retrouveront tous, un siècle et demi plus tard, dans les *Éthiques* d'Aristote, où le souci de se référer à l'opinion commune est si manifeste. Il convient cependant de voir, au préalable, comment cette opinion, à propos de l'amitié, se transforme, se complète, ou se divise avec l'apparition de nouvelles structures sociales, et d'une réflexion plus critique à l'égard des anciennes croyances.

CHAPITRE II

L'AMITIÉ INVENTÉE ET SES OBLIGATIONS

Introduction

Si la philosophie pythagoricienne ne fait, au VIe siècle, que donner un fondement plus rationnel à une pensée populaire qui assignait déjà à la *philia* un idéal de liberté, de sincérité, de mesure dans la justice et dans l'égalité, si elle développe particulièrement l'idée d'opportunité et semble introduire par là dans le jugement et les conduites à l'égard d'autrui une finesse et un tact qui apparaissent comme un dépassement de la justice purement géométrique, elle maintient un lien de dépendance directe entre religion, politique, rapports interpersonnels, et son idée de la *philia*, assimilable tantôt à celle d'*harmonia*, tantôt à celle d'*homonoia*, tantôt à celle de *philanthrôpia*, contribue à une vision unitaire de l'être et permet de définir sans ambiguïté la place de l'homme à l'intérieur de celui-ci. On sait cependant que les pythagoriciens apparurent assez vite comme une secte parmi d'autres, et que l'accent fut mis par leurs adversaires beaucoup plus sur la manière dont ils limitaient leurs bienfaits aux leurs, que sur les possibilités d'ouverture universelle que contenait leur doctrine[1]. Sans doute n'est-ce pas un hasard si, dans sa diffusion politique du Ve siècle, une pensée qui voulait posséder et pratiquer une domination de fait, fut pure-

1. Sur la manière dont les pythagoriciens traitaient les autres hommes « comme des bêtes », cf. JAMBLIQUE, *V.P.* 259. Témoignage d'une évidente hostilité et d'une évidente mauvaise foi (cf. C. J. DE VOGEL, *op. cit.*, p. 158-9), mais qui révèle bien une réputation.

ment et simplement assimilée à une tyrannie, et connut l'opposition de révolutions démocratiques [2]. Ce siècle est en effet, même s'il reste profondément religieux, celui qui, en mettant un terme à l'ordre aristocratique, en écoutant l'enseignement des grands sophistes sur le caractère conventionnel des lois humaines et à tout le moins sur la difficulté qu'éprouve l'homme à s'intégrer à l'ordre universel, favorise la dissociation à la fois entre liens généraux de la nature et liens des hommes entre eux, et entre communauté politique et rapports privés. Même si le mot de *philia* y est encore appliqué par certains à l'explication de phénomènes purement physiques, il semble qu'il y ait divergence radicale entre cet usage et celui que retient la langue courante [3]. Dans ce dernier, une lente transformation va s'accomplir, évoluant vers un sens assez voisin de celui de notre « amitié » dans certains cas, mais gardant beaucoup d'éléments tenant à ses origines. C'est la mise en question de la notion de justice, dont celle de *philia* n'était à beaucoup d'égards jusque là qu'une dérivée, qui va donner à celle-ci une certaine autonomie, et parfois une nette supériorité sur celle-là. Tantôt la *philia* restera liée à l'*homonoia* et elle continuera d'exprimer un idéal de bonne entente entre les citoyens : ce sera notamment le cas chez Platon, dans la mesure où celui-ci posera une continuité entre morale et politique. Tantôt elle viendra à s'en distinguer, lorsque se fera jour l'idée qu'il existe, entre deux hommes, une intimité plus profonde que le simple accord sur l'intérêt commun : cette distinction, fortement exprimée par les grands tragiques, trouvera sa formulation philosophique dans des dialogues platoniciens aux préoccupations plus métaphysiques que politiques, et surtout chez Aristote. Il faut cependant bien nous rendre compte que les philosophes de la fin du siècle ou du début du siècle suivant ne feront, à leur manière, que recueillir la tradition d'une réflexion tenant à l'évolution des mœurs et des esprits.

2. Cf. DELATTE, p. 213-8, à propos du témoignage de Timée, et, plus généralement, p. 249-60 de son *Essai*, et DE VOGEL, *op. cit.*, p. 24-7.

3. C'est de cette divergence que témoignent Platon ou Aristote lorsqu'ils considèrent comme négligeable la contribution d'un Empédocle à l'élucidation de la notion de *philia*, quelle que soit l'importance que lui confère son système.

De quels documents disposons-nous pour apprécier cette évolution et entrevoir cette tradition ? Au Ve siècle même, il nous est possible, comme nous l'avons fait à propos d'Homère, d'Hésiode, ou de Théognis, de recenser les usages des mots *philos, philein,* et même *philia,* qui passe dans la langue courante. Nous trouverons chez les poètes tragiques à la fois une continuité d'emploi avec la poésie primitive, témoignant d'une vision du monde assez voisine de celle que nous avons rencontrée, et l'écho de problèmes propres à leur temps, posés par une religion moins simple. Les historiens sont à même de nous indiquer le sens proprement politique du mot *philia,* qu'il s'agisse de politique internationale ou intérieure. Les orateurs, à la fin du siècle et par la suite, sont peut-être ceux qui nous fournissent le meilleur matériau pour nous permettre d'entrevoir comment les gens du peuple éprouvaient et concevaient la *philia,* et le caractère un peu plus tardif de leur témoignage est loin d'en détruire la valeur, la nature même de l'art oratoire l'amenant à jouer sur des sentiments et des usages déjà profondément enracinés. Nous n'aurions cependant dans tout cela qu'un ensemble assez hétérogène, et d'un intérêt philosophique assez mince, si nous n'y décelions l'influence de la sophistique, et si nous ne pouvions le relier à ce que nous savons de sa pensée ; si, outre des écrits dont le témoignage est pour nous spontané, nous ne possédions des œuvres d'auteurs plus cultivés, et plus soucieux de le paraître, tels que déjà Euripide, mais surtout Isocrate, Lysias ou Xénophon. Quant à Platon et Aristote, il va de soi qu'ils attachent plus d'importance à nous exposer leur propre pensée qu'à nous dire comment ils ont été amenés à la formuler, mais ils peuvent être amenés, le premier par l'atmosphère de ses dialogues, le second surtout par son désir de se situer par rapport à ses devanciers, à nous donner des indications irremplaçables.

Section I

Les Tragiques et les Historiens : Solidarité et Générosité

Quelle que soit sa richesse à tant d'égards, le drame d'Eschyle ne nous apporte rien de franchement surprenant dans l'usage des termes qui nous intéressent. Retrouvant, dans un genre nouveau, une élévation de pensée que l'on peut seulement comparer à celle de l'épopée homérique, il ne peut, quels que soient l'approfondissement de sa puissance émotive et l'enrichissement de ses intérêts au contact des préoccupations contemporaines, éviter l'emploi d'une langue différente de la langue populaire ; son idéal de justice, dont l'avènement et les victoires de la jeune démocratie athénienne peuvent apparaître comme la réalisation, et sa foi religieuse ne sont guère différents, en leur essence, de ceux que nous proposaient avant lui Solon, et même Hésiode [4]. Tous ces traits expliquent le maintien d'un sens institutionnel très fort pour les mots exprimant la *philia*, sens que la dignité des héros tragiques, le caractère exemplaire de leur destin, l'hérédité des malédictions qui pèsent sur eux contribuent à souligner. On retrouvera donc cet usage de *philos* qui en fait l'épithète ordinaire des mots désignant une relation de parenté, qu'il s'agisse du père ou de la mère, des enfants, des époux ou des proches de toutes qualités [5]. Il s'étendra aux dieux et aux morts, manifestant encore mieux

4. Cf. W. Jaeger, *op. cit.*, livre I chap. VIII, et livre II, chap. I.

5. Cf., p. ex., *Agam.*, v. 329, 1283, 1654 ; *Choeph.*, v. 89, 110, 193, 456, 683, 833, 893 ; *Eum.*, v. 100, 464 ; sur l'opposition du sens institutionnel et du sens affectif, on trouve des exemples très typiques dans les *Choeph.*, v. 234, et dans *les Sept c. Th.*, v. 695.

par là sa portée religieuse ou sacrée[6]. Parallèlement, mais avec une fréquence moindre, due sans doute à la nature des sujets traités, *philos* désigne, comme chez Homère, le camarade de combat ou l'allié, sans qu'il y ait nécessairement opposition de sentiment avec l'emploi précédent[7]. On peut penser que, dans l'un et l'autre cas, l'amour de la patrie, et le lien de son sort avec celui du héros, est le principe du partage entre ce qui est réputé cher et ce qui demeure hostile. La sécurité, l'accord avec l'univers des dieux et des hommes que le héros homérique trouvait dans le cercle de ses familiers et de ses vassaux, que le paysan d'Hésiode devait rechercher chez ses voisins et ses compagnons de travail, l'homme de l'époque d'Eschyle les éprouve au milieu de ses compatriotes, au cœur même de la cité, ou éventuellement, de l'armée.

C'est seulement à de rares occasions que l'on peut, chez Eschyle, discerner le sens subjectif et proprement affectif du mot *philia*. Il est cependant évident que celui-ci lui est familier : que l'on songe seulement à l'amitié sincère que le chœur exprime à Agamemnon, lorsqu'il cherche à le réconforter par l'affection de son cœur[8], à la sorte de *philanthrôpia* dont semble se réclamer Prométhée lorsqu'il expie sur son rocher[9], au surcroît d'affection qu'apporte pour des proches, au dire d'Héraclès, l'habitude de vivre ensemble. Il n'est pas jusqu'à certains conseils qui ne puissent nous rappeler la sagesse de Théognis ou d'Hésiode, tel celui de ne pas se laisser prendre au piège de sentiments affectés et non réellement éprouvés[10]. Force est donc bien d'affirmer que nous nous trouvons en présence d'un double langage : celui du poète, empreint d'un archaïsme qui contribue à sa

6. Cf. *Perses*, v. 229, où les dieux, les morts et leur terre sont associés, et *les Sept*, v. 174-6, où les dieux sont φίλοι parce que φιλοπόλεις, amis de la cité.

7. Cf. *Perses*, 453, 955, notamment.

8. *Agam.*, v. 1491, répété en 1515 : φρενὸς ἐκ φιλίας τί ποτ' εἴπω ; Que puis-je dire, de toute l'affection de mon cœur ? Cf. chez Théognis l'amitié ἐκ θυμοῦ, ci-dessus p. 54, n. 24.

9. *Prom.*, v. 123 : Le héros a affronté les dieux « par trop grand amour des mortels », διὰ τὴν λίαν φιλότητα βροτῶν, et v. 39 : τὸ συγγενές τοι δεινὸν ἥ θ' ὁμιλία.

10. Cf. *Agam.*, v. 795-8.

noblesse, et use bien souvent de formules stéréotypées, même si le sens en est accepté et parfois recherché au nom même de leur équivocité ; celui de l'époque, riche de nouveaux contenus qui transparaissent çà et là. Les débats sur la valeur de la *philia* et sur son fondement ne viennent pas, cependant, sur la scène, ce qui tend à indiquer qu'ils n'auraient encore aucune résonance populaire.

Il en va bien différemment chez Sophocle, malgré le faible intervalle que constitue une génération. On pourra certes invoquer ici tout ce qui sépare les deux poètes, et souligner combien le cadet a, plus que son aîné, le goût et le talent de nous faire saisir du dedans les sentiments de ses personnages, combien il y a chez lui un art classique, au sens que Hegel donne à ce terme [11], par opposition à l'art symbolique que l'on trouve chez son devancier. Cet intérêt pour les sentiments et l'exactitude de leur expression est cependant une chose, et la volonté de nous présenter, ou d'illustrer des problèmes communément débattus en est une autre. Or celle-ci est constamment présente : on rencontre d'abord des sentences quasi poverbiales, dont le contenu nous rappelle celui de la poésie didactique antérieure. C'est ainsi que nous est rappelée la valeur de l'amitié fidèle, aussi précieuse que la vie elle-même, ou, inversement, le mal extrême que constitue un méchant ami [12]. Est-ce par un excès de défiance, proche de celui de Théognis, ou par excès de folie que le malheureux Ajax parodie le sage précepte des pythagoriciens, lorsqu'il recommande de haïr comme devant aimer un jour, mais, inversement, d'aimer avec l'idée de ne pas toujours le faire [13] ? Pour Sophocle comme pour ses contemporains, l'ami est le plus précieux des biens, et sa possession est le signe d'un homme heureux et éventuellement puissant [14]. Mais ces débats sur la fidélité, la sécurité, l'utilité de l'amitié n'en épuisent plus l'intérêt, et l'idéal que nous propose Sophocle est un idéal d'amour : chacun connaît les vers célèbres où Antigone nous est présentée comme née

11. *Esthétique*, t. II, 2e section, Introduction : Du classique en général.
12. Cf. *Oed. R.*, v. 611-2, ou *Ant.*, v. 652.
13. *Ajax*, v. 678-682.
14. Cf. *Philoct.*, v. 673, et *Oed. R.*, v. 541.

pour *symphilein*[15]. Il est bien évident qu'il ne s'agit plus ici d'aimer ceux qui nous aiment, *philein ton phileonta,* au sens que lui donnait peut-être encore Hésiode[16], après Homère, d'un échange de bienfaits ; Antigone est *philè philois*[17], amie de ceux qu'elle aime, au point de passer pour insensée aux yeux de sa propre sœur, parce que ses actes, pour nécessaires qu'ils soient, procèdent de sa tendresse. Si elle reproche à Ismène un amour « en paroles »[18], c'est assurément au sens où l'amour vrai se traduit par des actions qui témoignent de sa sincérité, non au sens où il se réduirait à ces dernières.

Nous avons donc affaire à une pensée qui envisage la *philia* comme un sentiment, c'est-à-dire comme une relation avant tout spirituelle et volontaire, et qui, en de nombreux cas, nous propose un idéal supérieur à celui des liens institutionnels traditionnels. Aussi est-il assez clair, lorsque Sophocle semble employer le style archaïque de la grande poésie, que le contenu affectif du mot *philos* n'est jamais absent. On pourrait certes dire, comme chez Eschyle ou chez Homère, qu'il est l'épithète ordinaire de certains mots[19], mais Sophocle joue, précisément, sur les mots : nous dire, par exemple, qu'Oreste fut *philos* de sa sœur plus que de sa mère[20], ou dissocier, à la manière d'Antigone dans *Oedipe à Colone,* deux mots jusque-là toujours associés : *o pater o philos*[21], c'est, par une sorte de connivence avec le lecteur ou le spectateur, montrer que chaque terme a bien son sens plein. Ce sens peut certes être atténué dans d'autres cas, mais non être totalement oublié. Il l'est si peu que, loin de se réduire à un simple possessif, *philos* va éventuellement désigner le sentiment que j'ai pour moi-même. On reconnaît là le problème qui sera celui des philosophes : de l'amour de soi ou de l'amour d'autrui, lequel est premier et lequel est dérivé ? Ce problème ressortit, nous l'avons vu, à la signification pre-

15. *Ant.*, v. 523.
16. Cf. ci-dessus, p. 49.
17. V. 99. Cf. aussi v. 73.
18. V. 543. Cette idée est proche de celle de Théognis ; cf. p. 54, n. 24.
19. Cf., p. ex., *Ant.*, 10-11, 81 ; *El.*, 322, 346, 368, 395, 431, 516, 871 ; *Oed.* R., 950 ; *Oed. à C.*, 201.
20. *Electre*, v. 1146.
21. V. 1700.

mière du mot, et à la manière dont il désigne avant tout les objets ou les personnes de l'entourage propre, mais le vers d'*Oedipe à Colone*[22] : « Qui est-ce qui n'est pas *philos* pour lui-même ? » manifeste la redécouverte de la signification originelle à partir d'un usage qui l'a presque rendue insolite. Cet usage n'est peut-être cependant qu'un approfondissement du premier, et si Sophocle, à la différence d'Eschyle, est une fois de plus celui qui présente sur la scène le contenu d'une réflexion déjà subtile et exigeante, on ne saurait dire qu'il affranchit la *philia* du contenu métaphysique auquel elle se référait spontanément dans la poésie primitive. Sans doute un drame comme *Antigone* oppose-t-il avec la netteté que l'on connaît la libre fierté d'une *philia* pleinement assumée au simple respect de la loi de la cité, et manifeste-t-il la prise de conscience de l'arbitraire possible de cette dernière, mais il ne le fait qu'en révélant davantage la supériorité de la loi divine sur la loi humaine, et le caractère catégorique de ses impératifs. L'influence des sophistes ne conduit donc nullement, ici, à une opposition des valeurs proprement humaines à l'ordre universel. Elle semble jouer seulement dans le sens d'une intériorisation et d'une universalisation de la norme des rapports avec autrui, non dans celui de sa mise en question relativiste.

Un pas important est manifestement franchi avec les tragédies d'Euripide, où la *philia* devient exclusivement l'affaire des hommes dans les rapports qu'ils instituent librement entre eux, par des conventions où l'intérêt, la raison, la recherche de la solidarité ont une part qui l'emporte de loin sur celle de la loi universelle et naturelle. Bien loin que l'amitié soit le prolongement de l'harmonie cosmique et la réalisation chez les hommes d'un ordre immanent à toutes choses, elle apparaît comme ce que les hommes ont besoin d'inventer lorsque les dieux leur sont indifférents. Celui qui reçoit directement les bienfaits des dieux, lit-on dans *Héraclès*, n'a pas besoin d'amis[23], et les dieux eux-mêmes, compte

22. V. 309 : Τίς γὰρ ἔσθ' ὅς οὐχ' αὑτῷ φίλος ;

23. V. 1337-8 :

— νῦν γὰρ εἶ χρεῖος φίλων.
Θεοὶ δ' ὅταν τιμῶσιν, οὐδὲν δεῖ φίλων ·

Cf. aussi *Oreste*, v. 667 : ὅταν δ' ὁ δαίμων εὖ διδῷ, τί δεῖ φίλων ;

tenu de leur *autarkeia* n'en ont que faire [24]. On pressent ici l'influence de Protagoras [25], et l'on anticipe sur des analyses aristotéliciennes qui reprendront le même thème. Dans un cas et dans l'autre, il s'agit au départ de déterminer les limites d'une *philia* conçue de manière essentiellement pragmatiste. Or c'est bien sous cet aspect que nous la présente sans cesse Euripide : on attend ses amis dans l'adversité, et une amitié aussi rare que celle d'Oreste et de Pylade ne fait pas exception à cette règle [26]. L'homme digne de confiance est meilleur à voir, au milieu des maux, que le calme de la mer pour ceux qui naviguent [27]. C'est en ce sens qu'Euripide reprend, à plusieurs reprises l'idée pythagoricienne que tout est commun entre amis : il s'agit plus de partager l'affliction et d'y porter par là remède, que de mettre en commun des biens pour fonder une *koinônia* fraternelle [28]. Une telle amitié va à l'encontre du mouvement naturel des hommes, qui les pousse à éviter celui que le malheur accable [29] : si l'ami est un bien, il l'est au moment où tous les autres biens disparaissent, et c'est par là qu'il leur est préférable [30]. Si l'amitié est une vertu, elle le manifeste lorsqu'elle persévère dans l'adversité [31]. Cette vertu ne correspond plus nullement, cependant, à une *philanthrôpia* qui nous porterait à voir dans tous les hommes nos semblables, et à éviter tout esprit de discorde et de rivalité : c'est la vie commune et, autant que possible, sa longue habitude qui renforcent l'amitié [32]. Cette vie commune me rend aussi dur pour ceux qui ne la partagent pas que bienveillant envers mes *philoi* [33]. Égalité

24. Cf. v. 1345-6 :
Δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστι ὄντως θεός,
οὐδενός ·
25. Cf. ci-dessous, p. 88-93.
26. Cf. *Or.*, v. 450-5, 652, 665-6, 802, 1095.
27. *Ibid.*, v. 727 :
— πιστὸς ἐν κακοῖς ἀνὴρ
κρείσσων γαλήνης ναυτίλοισιν εἰσορᾶν.
28. *Or.*, v. 735, *Phoen.*, 243.
29. Cf. *Méd.*, v. 561 ; v. 550-561, 1223-5 ; *El.*, v. 605, 1131.
30. Cf. *Hér.*, v. 1425 ; *Or.*, v. 1155.
31. Cf. *Iph. T.*, v. 610 ; *Or.*, 665-6.
32. Cf. p. ex. *Iph. T.*, v. 708-10.
33. Cf. *Méd.*, v. 809-10 ; *Hér.*, v. 385, d'allure proverbiale.

et inégalité entre les hommes, les cités, les alliés, engendrent l'une l'amitié et l'autre la haine, sans que l'on puisse envisager de totalement substituer l'une à l'autre [34]. Ce que l'on peut, c'est conseiller à chacun de ne pas rechercher la supériorité sur les autres [35], de manière à engendrer autour de lui une amitié qui rende son existence assurée. Tout est donc de volonté dans l'amitié telle que la conçoit Euripide, et cette volonté tend, par un calcul réfléchi, à établir des îlots de mutuelle assistance à l'intérieur d'une société trop vaste que les dieux ne régissent plus elle-même.

C'est dire qu'égalité et vie commune l'emportent à tous égards sur les liens du sang, et que ceux-ci, lorsqu'ils existent et sont renforcés par les malédictions tragiques, ont encore besoin d'être confirmés par le choix rationnel de chacun. Il est normal qu'un fils soit plus qu'un ami pour son père [36], qu'une femme ait le désir de traiter son mari en ami [37], mais ces affections ne sont pas déterminées par des règles rigides, et l'on voit des enfants aimer mieux leur père, d'autres mieux leur mère selon les cas [38]. Une fraternité d'amitié peut être de loin préférable à une fraternité réelle [39], et Oreste va jusqu'à reprendre le dicton suivant : « Acquérez des amis sans vous borner aux gens de votre famille » [40]. Outre son caractère délibéré, une telle acquisition a l'avantage d'être aussi éternelle que ce que l'on croit naturel [41]. Peut-être a-t-elle également celui de triompher plus aisément de la mort, en y perpétuant ses bienfaits [42], et en étant moins sensible aux coups du sort que des sentiments humains plus spontanés [43]. Cette défiance à l'égard de tout ce qui, dans les

34. Cf. *Phoen.*, v. 536-9.
35. *Ibid.*, v. 550. Sur le tyran voué à l'amitié des méchants, cf. *Ion*, v. 627.
36. *Hipp.*, v. 914.
37. *Méd.*, v. 499.
38. *Fl.*, v. 607.
39. *Iph. T.*, v. 597.
40. *Or.*, v. 804-6 :
Τοῦτ' ἐκεῖνο, κτᾶσθ' ἑταίρους, μὴ τὸ συγγενὲς μόνον
ὡς ἀνὴρ ὅστις τρόποισι συνταχῇ, θυραῖος ὤν
μυρίων κρείσσων ὁμαίων ἀνδρὶ κεκτῆσθαι φίλος.
41. *Héraclides*, v. 309-315.
42. *Héc.*, v. 311 ; *Hér.*, v. 266 ; *Phoen.*, v. 777.
43. Sur cette dernière idée, voir les plaintes de la nourrice, dans *Hipp.*, v. 252-3, qui ont une résonance quasi stoïcienne.

sentiments envers autrui, aurait quelque chose d'irrationnel, cette rationalisation dont le principe est toujours l'idée d'échange, même lorsqu'elle conduit à de vrais sacrifices, peuvent nous paraître quelque peu mesquines en regard de l'ordre transcendant qui préside aux déterminations des héros de Sophocle. Il serait aisé d'en trouver la parodie dans les mobiles qu'Aristophane, en ses comédies, assigne à la *philia* [44]. Mais elles sont le fidèle reflet des mœurs de la société athénienne contemporaine, et l'aspect positif n'en paraîtra sans doute, pour l'évolution de la notion d'amitié, qu'avec le traitement que leur feront subir les philosophes.

Que le Ve siècle ait eu pour résultat une humanisation, une laïcisation si l'on veut, de la notion de *philia*, c'est ce qui ressort de la comparaison entre son usage chez les trois grands tragiques. Cette humanisation semble s'être accomplie sous la forme d'une rationalisation sans cesse plus poussée, et l'étonnant pour le lecteur du XXe siècle est sans doute que celle-ci soit si intimement liée à un pragmatisme. Le lecteur de Kant a aujourd'hui l'habitude de ne pas faire de distinction de principe entre l'intérêt bien entendu et la recherche du plaisir : l'un et l'autre s'opposent à une loi morale qui prendrait la personne humaine comme fin, et s'écartent également d'une autonomie rationnelle, fondement d'un lien véritablement universel entre les hommes en tant qu'hommes [45]. Les tragiques nous semblent au contraire penser l'universalité en liaison avec un fondement religieux et l'obligation sous les traits d'un destin ; le choix libre a sa place, en revanche, à l'intérieur d'une société restreinte, où certains hommes trouvent ensemble les conditions de leur indépendance. Doit-on en déduire que la *philia* devient un concept purement politique d'inspiration, et que c'est l'avè-

44. Cf. *Cav.*, v. 92-4 :

Ὁρᾷς, ὅταν πίνωσιν ἄνθρωποι, τότε
πλουτοῦσι, διαπράττουσι, νικῶσιν δίκας,
εὐδαιμονοῦσιν, ὠφελοῦσι τοὺς φίλους.

C'est quand ils boivent, vois-tu, que les hommes sont riches, réussissent, gagnent leurs procès, sont heureux, sont utiles à leurs amis.

45. Cf. notamment *Critique de la Raison pratique*, livre I, chap. I, § 8, théorème IV, scolie II.

nement de la démocratie, avec ses partis ou ses factions, l'impérialisme des cités, avec leurs ligues et leurs alliances, qui trouvent leur transposition dans une certaine idée des relations interpersonnelles ? Peut-être est-ce inverser l'ordre légitime de l'explication que faire de ce terrain politique la cause de l'évolution de notre concept. On ne comprendrait pas, dans ce cas, comment des philosophes très informés de ces mœurs ont pu lui accorder la part qu'ils lui ont faite dans des réflexions morales soucieuses de liberté intérieure[46]. Il faut nous rendre à l'évidence : les Grecs du ve siècle considèrent une *philia* jouant essentiellement sur la solidarité comme un gage de liberté et de grandeur d'âme, d'*arétè*, même si cette solidarité comporte des exclusives, et se manifeste dans des affrontements intérieurs à la cité ou entre cités. Peut-être est-ce cette idée qui permettra, à la fin du siècle, aux orateurs par exemple, d'invoquer la *philia* comme gage de moralité de leurs clients, ou à certains penseurs assez proches du sens commun, tel Xénophon, de voir dans un échange de services librement consenti le modèle achevé des rapports avec autrui. Les limitations subies par la notion lorsqu'elle en vient à caractériser un esprit partisan, soucieux de défendre des intérêts matériels limités, semblent plus le fait d'une dégénérescence qu'une source abondante de significations nouvelles.

Nous en trouverions la confirmation dans le sort que les historiens font à la notion de *philia*. Bien loin que son contenu objectif et politique premier soit riche de développements, il semble que ce soient les idées nouvelles, associant solidarité et libre adhésion de la raison, qui introduisent un élément moral dans la conscience politique. Les récits d'Hérodote, encore empreints d'une pensée assez primitive, et plus descriptifs qu'analytiques, ne recourent au terme *philia* que pour désigner d'une part les relations d'hospitalité tradi-

46. Fr. Dirlmeier insiste beaucoup sur la liaison entre les mœurs de l'Athènes démocratique et la tournure pragmatique prise par la réflexion commune sur la φιλία. L'influence sophistique en aurait permis la systématisation. Nous croyons beaucoup plus à l'influence déterminante des sophistes, d'une part, à l'impossibilité d'interpréter cette influence dans un sens purement utilitaire, d'autre part. Cf. *op. cit.*, p. 35-49.

tionnelle, et les obligations qu'elles comportent, d'autre part les alliances militaires[47]. Ils ne font aucune place à l'idée d'une valeur intrinsèque de l'amitié, et de son lien à la vertu ou à la liberté ; le sens politique du terme ne porte en lui aucun élément qui le valorise, et se trouve seulement associé une fois avec l'adage selon lequel un ami avisé est le plus précieux des biens[48]. Nous ne sommes pas très éloignés du sens le plus institutionnel de la *philia* que nous pouvons rencontrer dans les poèmes homériques. Chez Thucydide en revanche, historien plus savant et à peu près contemporain d'Euripide, c'est le sens politique de la *philia,* terme toujours précisé lorsqu'il s'agit de traités d'alliance, qui est infléchi en un sens moral, par le recours aux idées de confiance totale, de liberté, de générosité, de valeur. Le seul fait de donner comme formule rituelle aux traités l'engagement d'avoir mêmes amis et mêmes ennemis[49] serait sans signification autre que pragmatique, mais l'historien souligne plus d'une fois combien la confiance en un chef est le principe de l'allégeance qu'on lui prête[50]. Plus généralement, cette confiance est due au respect des alliances[51], et ce respect lui-même doit être inspiré de libres dispositions : une amitié fondée sur la seule crainte, nous dit-il, est fragile[52], et il n'y a ni relations privées ni communauté politique si elles ne se fondent sur une excellence manifeste aux yeux de chaque partenaire[53]. Les propos que Thucydide prête à Périclès pour son oraison funèbre aux morts de la guerre du Péloponnèse tendent à montrer que l'intérêt vient de surcroît lorsque la générosité commande, alors que la solidarité est plus faible quand on spécule seulement sur les services passés ou futurs : « Nous sommes, dit Périclès, à l'opposé du grand nombre : ce ne sont pas les services qu'on nous rend, mais nos propres bienfaits qui sont à l'origine de nos

47. Cf. p. ex. I, 6, 7-8 ; I, 35, 16-17; I, 56, 6 ; I, 69, 6-8; I, 70, 2 ; I, 87, 14.
48. *Hist.* V, 24, 16-7.
49. Cf. p. ex. I, XLIV, 1, ou III, LXXV, 1.
50. Cf. I, LX, 2 ; I, XCI, 1.
51. III, IX, 1.
52. Cf. III, XII, 1, ou VI, XCII, 5.
53. ἀρετή δοκούση ἐς ἀλλήλους (III, X, 1).

amitiés. Or le bienfaiteur est un ami plus sûr : il veut, par sa bienveillance envers son obligé, perpétuer la dette de reconnaissance ainsi créée. Celui qui est redevable, lui, a plus de mollesse : il sait que sa générosité, au lieu de lui valoir de la reconnaissance, acquittera seulement une dette. Et seuls nous aidons franchement autrui, en suivant moins un calcul d'intérêt que la confiance propre à la liberté »[54]. Un tel éloge des Athéniens pourrait à bon droit sembler ambigu au lecteur moderne : est-ce être désintéressé que chercher à susciter la reconnaissance ? De quelle confiance propre à la liberté fait-on preuve en accablant autrui sous des bienfaits destinés à l'enchaîner davantage ? Sans doute faut-il voir là cet idéal de libéralité, qui fait de la magnificence une vertu, et un signe de magnanimité, idéal aristocratique transposé dans l'éloge d'une démocratie, lorsqu'elle envisage ses rapports avec les autres cités. Mais ce que ce texte nous aide à comprendre c'est que ce qui intéresse les Grecs dans l'idée d'amitié utile, et fera de celle-ci un thème toujours examiné, d'Aristote aux épicuriens et jusque chez d'aussi lointains successeurs que Sénèque, c'est moins l'utilitarisme populaire que la valeur de l'action bienfaisante, et sans contrepartie immédiatement attendue, dans la genèse de l'amitié. Celle-ci ne peut assurément se borner à la subjectivité du sentiment, mais elle ne peut non plus se réduire à un échange minutieusement calculé de services : c'est dans une volonté manifeste de s'intéresser à autrui pour lui-même, en anticipant sur la réciprocité de son attitude, d'établir avec lui des relations objectives supérieures à celles que la nature et la cité ont de tout temps imposées, en constituant un nouvel ordre d'obligations, que l'homme trouve à la fois le signe de son affranchissement et le gage d'une liberté accrue, la solidarité avec ses semblables et le dépassement de ce qui apparaissait comme pure contrainte.

54. II, XL, 4 : Καὶ τὰ ἐς ἀρετὴν ἐνηντιώμεθα τοῖς πολλοῖς · οὐ γὰρ πάσχοντες εὖ, ἀλλὰ δρῶντες κτώμεθα τοὺς φίλους. Βεβαιότερος δὲ ὁ δράσας τὴν χάριν ὥστε ὀφειλομένην δι' εὐνοίας ᾧ δέδωκε σῴζειν · ὁ δὲ ἀντοφείλων ἀμβλύτερος, εἰδὼς οὐκ ἐς χάριν, ἀλλ' ἐς ὀφείλημα τὴν ἀρετὴν ἀποδώσων. 5 Καὶ μόνοι οὐ τοῦ ξυμφέροντος μᾶλλον λογισμῷ ἢ τῆς ἐλευθερίας τῷ πιστῷ ἀδεῶς τινα ὠφελοῦμεν. Trad. J. de Romilly, in THUCYDIDE, *La guerre du Péloponnèse*, coll. Univ. de France, t. II, 1, Paris 1962, p. 30.

Ce que ces idées ont de nouveau n'est peut-être pas sans lien avec une modification des structures sociales qui tend, par le développement numérique des cités, à éloigner l'homme aussi bien de son milieu naturel que des responsabilités civiques réelles. Mais on y décèle aussi une réflexion sur l'originalité du monde humain, sur les limites de sa puissance et les exigences de son autonomie, qui n'est pas le fait spontané de la conscience populaire. Il nous faut donc examiner ce qu'il est légitime d'attribuer aux sophistes dans la portée du concept de *philia*, telle que la recueilleront les hommes cultivés de la fin du ve siècle, et que se la donneront comme objet d'un nouvel approfondissement Platon et Aristote. Même s'il n'y a pas encore là une systématisation [55], il y a au moins, à travers une diversité réelle de pensée, une constellation de thèmes, où les rapports avec autrui, dans leur sens et leur fondement, occupent une place centrale.

55. C'est notamment l'idée de W. JAEGER, *op. cit.*, p. 342.

Section II

La réflexion sur les fondements : Loi de nature et invention humaine

A) *Le cas d'Empédocle.*

Au moment où nous quittons quelque peu la pensée commune, et surtout la pensée littéraire, pour chercher à deviner les influences qu'elle a pu subir au Ve siècle, provenant d'attitudes plus spéculatives, il pourrait sembler étonnant que nous passions sous silence celle de celui que l'on appelle le philosophe de l'amitié et de la haine, Empédocle, et que les Anciens n'oublient jamais d'invoquer, fût-ce pour lui rendre un hommage de pure forme. Ce parti-pris tient au caractère marginal des écrits du penseur d'Agrigente par rapport au centre culturel que devient l'Attique, de ce qu'ils ont d'archaïsant par rapport aux préoccupations nouvelles [1], et surtout pour la question qui nous intéresse, du caractère beaucoup plus cosmologique qu'anthropologique ou même métaphysique de ses vues. Bien que la *philia* ait dans son système le rôle d'un principe, c'est surtout l'inventeur de la doctrine des éléments que verront en lui Platon, Aristote, ou son lointain admirateur Lucrèce, non celui qui aurait introduit une conception particulièrement riche des rapports humains.

Empédocle s'inscrit dans la lignée des physiologues ioniens, et ne peut d'autre part ignorer la pensée des communautés pythagoriciennes échappées à la révolution de Crotone et aux massacres de Métaponte. On peut voir à la fois en lui celui qui recueille la tradition milésienne d'une

1. Cf. P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris 1934, p. 296-297.

explication non anthropomorphique de la nature, celui qui prétend généraliser les intuitions métaphysiques d'un Parménide ou d'un Héraclite en les appliquant à la physique[2], celui enfin qui, devant les scissions probables entre les pythagoriciens[3], cherche à maintenir l'association entre les spéculations proprement métaphysiques ou physiques et la réflexion sur l'harmonie qualitative de l'univers et son unité. Les légendes qui courent à son sujet, et qu'il a certainement contribué à faire naître, le présentent comme un mage dont les pratiques supposent une connaissance globale de la nature, mais aussi comme un technicien doué d'une grande ingéniosité[4]. On peut penser que son goût pour l'art médical procède à la fois de croyances religieuses sur la vie et la métempsycose et de l'observation attentive. Au-delà des croyances orphiques et des abstractions pythagoriciennes, il cherche à enseigner les principes mêmes de l'être et du devenir, et à donner une explication à la fois générale et immanente au réel.

De là naît sans doute l'idée de ce *sphairos*[5], unité divine de l'être, c'est-à-dire de l'univers, qui est l'héritier de l'Être parménidien et de l'Unité pythagoricienne, et que vient diviser, en cette « terre insolite »[6], une Haine qui fait apparaître la multiplicité, la contrariété, le devenir vertigineux souligné par Héraclite. De là naît aussi cette affirmation qu'il existe un désir de retour à l'unité originelle, une Amitié qui, lorsque la Haine a terminé son œuvre, tend à restaurer l'harmonie[7]. Il est cependant remarquable que, si c'est un trait commun avec d'autres cosmologies que d'appliquer à la nature des concepts empruntés au monde politique et social[8], ces concepts y perdent beaucoup de leur signification précise

2. Cf. notamment W. JAEGER, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953, trad. franc. : *A la naissance de la théologie*, Paris 1966, chap. VIII, p. 140-141.

3. Cf. J. BRUN, *Empédocle ou le philosophe de l'amour et de la haine*, Paris 1966, p. 25-27.

4. Cf. DIOGÈNE LAËRCE, VIII, 60, p. ex.

5. Cf. D.-K., 31 B 27-9.

6. *Ibid.*, 118.

7. *Ibid.*, 31 et 35.

8. Cf. W. JAEGER, *A la naissance de la théologie*, p. 150.

pour désigner une sorte de dynamisme assez flou, générateur du changement. *Philia* et *Echtra* expliquent aussi bien la santé et la maladie du corps que les sentiments des hommes [9]. Et Empédocle emploie indifféremment, au lieu de *philia*, les termes *harmonia, aphroditè, storgè, Cypris,* au risque de perdre le fruit de l'évolution que nous avons constatée. Comme le montre W. Jaeger [10], il reprend les deux figures de la *Théogonie* d'Hésiode que sont *Philotès* et *Eris,* et ce recours à l'Amour mythologique ne concerne pas directement les rapports interpersonnels. Prétendant nommer des forces réelles, présentes en toutes choses, animant toute vie naturelle, il en appelle nécessairement à une notion que sa valeur biologique, sa charge émotionnelle, a toujours fait distinguer par les Grecs d'une relation rationnelle, et très vite exclusivement humaine. Aussi a-t-on le sentiment que l'usage fait du mot *philia* est chez lui purement symbolique, et ne peut en rien faire école. De même, l'harmonie qu'elle engendre, en collaborant avec ces quatre éléments [11] dont Empédocle est le premier à faire état, procède moins de l'intelligibilité pour l'esprit qu'elle n'exprime, par ses figures et ses alternances, la loi du destin [12]. Aussi est-il permis, avec Aristote, de refuser de voir là de véritables causes finales, et une signification transcendante au simple mécanisme [13].

Ce qui est assez surprenant, c'est que les philosophes, lorsqu'ils invoquent Empédocle à propos de la *philia,* songent surtout au principe de l'attirance du semblable par le semblable, dont il s'est fait le défenseur. Or ce principe, purement mécaniste aux yeux des anciens, n'a pas, comme le souligne J. Brun [14], la même portée que l'Amitié et la Haine, et reste purement physique, non cosmologique. Il peut aussi bien être la cause d'une dissociation entre les éléments et collaborer avec la Haine en les séparant les uns des autres, que celle d'une affinité entre les composés de divers élé-

9. D.-K., 31 B 20 et 17.
10. *A la naissance de la Théologie*, note 40 du chap. VIII.
11. Cf. D.-K., 31 A 33.
12. 31 B 30.
13. *Physique* II, 8, 198 b 17.
14. *Op. cit.*, p. 93-5.

ments, préalablement unifiés par l'Amitié. Il marque, en constituant certaines liaisons irréductibles, les limites du triomphe de la Haine, mais l'Amitié doit également le tourner, en reliant les dissemblables en des composés, et en fondant l'unité du tout. Ce principe peut, en ce qui le concerne, et en transposant ce qui doit l'être, avoir des résonances dans la compréhension de l'amitié humaine, et l'on verra Platon ou Aristote l'examiner avec soin. Mais il les aura précisément dans la mesure où l'on se demandera si un principe physique peut se retrouver dans le domaine psychologique, s'il y a transition aisée de la science de la nature à la science de l'âme : même si rapprocher la cosmologie d'Empédocle des idées qu'on lui prête en faveur de la démocratie paraît aventureux, l'idée qu'il se fait du monde, de la nécessité d'unir les complémentaires, de ruser avec les affinités, peut servir de modèle à la constitution d'un ordre social. Il demeure que c'est par ses préoccupations scientifiques, non par ses visions cosmologiques qu'il peut contribuer à l'approfondissement de notre concept.

B) *Les Sophistes.*

La pensée d'Empédocle peut servir, au ve siècle, par tout ce qu'elle contient, nous l'avons dit, d'étranger au mouvement des idées et de fortement enraciné dans le sens le plus archaïque du mot *philia*, de contre-épreuve à celle des sophistes. Sans doute ceux-ci s'attachent-ils autant à souligner l'originalité des rapports humains, par comparaison avec les liens purement naturels, qu'Empédocle tendait à les réduire à des principes plus généraux, à montrer leur liberté et leur rationalité qu'il entraînait à poser leur fatalité aussi bien que l'obscurité de leur sens. C'est expressément que les sophistes recourent à la notion de *philia* pour désigner ces rapports humains, et leur intérêt bien connu pour le langage laisse présumer qu'ils sont attentifs à la signification traditionnelle du mot, cherchant seulement à l'expliciter davantage. Il est évident cependant que, si tous les sophistes sont sensibles à la nécessité de repenser les rapports de l'homme avec l'homme à partir d'une mise en question des

rapports de l'homme avec la nature, et si, par là, ils introduisent, dans la spéculation sur l'amitié, une manière tout à fait neuve de penser, eu égard à une signification première qui n'avait jamais été explicitement rejetée, tous ne renoncent pas aussi aisément les uns que les autres à l'idée, confusément admise, de chercher pour la *philia* une norme universelle. Héritiers d'un sens populaire de la notion qui contient, depuis Hésiode et Théognis, une nuance utilitaire très accentuée, frappés comme tous leurs contemporains par la variété des lois des cités, mais aussi par la difficulté d'appliquer celles-ci, en leur généralité, aux cas particuliers, ils peuvent être tentés soit par un relativisme qui assigne à la *philia* un rôle assez limité d'organisation et d'adaptation juridique, soit par un rationalisme, qui cherche à découvrir les fondements de la parenté entre tous les hommes, au-delà de leurs divisions de fait. Il semble que la première attitude soit surtout celle de Protagoras et de Gorgias, et liée à leur philosophie de la connaissance, que la seconde soit davantage celle de sophistes plus récents, tels Hippias ou Antiphon.

Nous ne possédons pas de texte directement attribuable à Protagoras et où soit employé le mot *philia*. En revanche, le grand discours que lui prête Platon dans le dialogue qui porte son nom [15], et dont il est difficile de penser qu'il soit différent de sa pensée en ses articulations principales, lui fait un sort privilégié. On sait comment l'homme y est présenté comme un être particulièrement démuni en ses facultés corporelles, et que seule la participation aux arts, assurée par les larcins de Prométhée a pu préserver de la destruction. Ces arts sont encore, cependant, analogues à ceux que pratiquent les dieux, et, s'ils font de l'homme un être supérieur aux autres par sa participation à la *theia moira* [16], ils ne lui permettent pas de s'affranchir de l'ordre de la nature et d'instituer son propre règne. Celui-ci exige l'avènement de cités, dont le rôle ne soit pas purement défensif ou protecteur, mais qui soient en mesure de trouver un ordre

15. 320 c-328 d.
16. 322 a.

interne et de se maintenir par là à l'existence. Un simple rassemblement d'hommes les fait certes échapper au danger provenant des autres espèces, mais ne conjure pas celui que l'homme fait courir à l'homme. Celui-ci, pour Protagoras avant Hobbes, demeure encore un animal, préoccupé de domination personnelle. C'est avec la *politikè technè* [17], l'art politique, que l'affranchissement de l'humanité est enfin assuré, car cet affranchissement consiste moins dans une invulnérabilité que dans une autonomie, et a moins pour condition la solidarité devant l'épreuve que l'identité de dessein. Or l'art politique n'est pas un art analogue aux autres, et tendant à subvenir par la raison à ce que la nature corporelle ne peut satisfaire. Bien loin d'appartenir à l'atelier d'Héphaïstos ou aux habiletés d'Athéna, il est donné aux hommes par Zeus lui-même, sur la requête d'Hermès, et a ceci d'original que chacun doit y participer, sans s'en remettre à des personnages compétents. Laissons parler Protagoras [18] : « Zeus alors, inquiet pour notre espèce menacée de disparition, envoie Hermès porter aux hommes la pudeur et la justice, afin qu'il y ait dans les villes de l'harmonie et des liens créateurs d'amitié. Hermès donc demande à Zeus de quelle manière il doit donner aux hommes la pudeur et la justice : « Dois-je les répartir comme les autres arts ? Ceux-ci sont répartis de la manière suivante : un seul médecin suffit à beaucoup de profanes, et il en est de même des autres artisans : dois-je établir ainsi la justice et la pudeur dans la race humaine, ou les répartir entre tous ? » — « Entre tous,

17. 322 b.

18. 322 b-d : Ζεὺς οὖν δείσας περὶ τῷ γένει ἡμῶν μὴ ἀπόλοιτο πᾶν, Ἑρμῆν πέμπει ἄγοντα εἰς ἀνθρώπους αἰδῶ τε καὶ δίκην, ἵν' εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί. Ἐρωτᾷ οὖν Ἑρμῆς Δία, τίνα οὖν τρόπον δοίη δίκην καὶ αἰδῶ ἀνθρώποις · Πότερον ὡς αἱ τέχναι νενέμηνται, οὕτω καὶ ταύτας νείμω ; Νενέμηνται δὲ ὧδε · εἷς ἔχων ἰατρικὴν πολλοῖς ἱκανὸς ἰδιώταις, καὶ οἱ ἄλλοι δημιουργοί. Καὶ δίκην δὴ καὶ αἰδῶ οὕτω θῶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἢ ἐπὶ πάντας νείμω ; Ἐπὶ πάντας, ἔφη ὁ Ζεύς, καὶ πάντες μετεχόντων · οὐ γὰρ ἂν γένοιντο πόλεις, εἰ ὀλίγοι αὐτῶν μετέχοιεν ὥσπερ ἄλλων τεχνῶν · καὶ νόμον γε θὲς παρ' ἐμοῦ τὸν μὴ δυνάμενον αἰδοῦς καὶ δίκης μετέχειν κτείνειν ὡς νόσον πόλεως. Trad. A. Croiset, avec la collab. de L. Bodin, PLATON, *Œuvres complètes*, t. III, 1re partie, coll. G. Budé, Paris 1923, p. 37.

dit Zeus, et que chacun en ait sa part : car les villes ne pourraient subsister si quelques-uns seulement en étaient pourvus, comme il arrive pour les autres arts ; en outre, tu établiras cette loi en mon nom, que tout homme incapable de participer à la pudeur et à la justice doit être mis à mort, comme un fléau de la cité ».

L'originalité de Protagoras ne réside pas dans le recours à l'*aidôs* et à la *dikè* [19]. Celles-ci comptent, dès les poèmes homériques, au nombre des exigences de l'ordre social aristocratique. On les retrouve en honneur chez les pythagoriciens [20], et rien ne prouverait à la rigueur que Platon, en les utilisant dans le discours qu'il écrit, emploie le vocabulaire même du grand sophiste. L'intéressant, dans ce texte, est plutôt le rôle assigné aux *desmoi philias*, et le statut qu'ils ont par rapport aux lois naturelles. Loin de présider à des communautés restreintes, et d'avoir une nuance purement utilitaire, voire défensive, comme chez Hésiode ou chez Théognis, ils s'étendent, sinon à l'humanité entière, du moins à l'ensemble de la cité. Ils permettent, assurément, la survie de l'espèce humaine, et peuvent apparaître en cela comme une nécessité, mais cette nécessité ne tient pas à des rivalités intérieures à celle-ci, mais à l'hostilité ou l'indifférence que lui manifeste le reste de la nature. Ils n'ont pas pour objet de pourvoir l'homme en moyens de fabrication multiples, par une heureuse répartition des tâches, puisque les arts sont le propre de l'homme avant même l'existence de cités policées, mais ils lui donnent la possibilité de faire exister ce que la nature ne crée jamais à elle seule, une communauté dont les fins apparaissent comme supérieures à celles que peut se proposer l'individu : comment comprendre autrement, en effet, le châtiment réservé à celui qui refuserait de se soumettre à la loi commune prescrite par Zeus ? Il pourrait

19. Sur l'αἰδῶς, cf. notamment C. E. von Erffa, ΑΙΔΩΣ *und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit*, *Philologus*, *Suppl.* XXX, Heft 2, Leipzig 1937.

20. Cf. le commentaire de Delatte au Περὶ πολιτείας d'Hippodamos, et aux préambules de « Zaleucus » et de « Charondas », tendant à authentifier ces témoignages, qui font une large place à la notion d'αἰδῶς chez les pythagoriciens, in *Essai sur la politique pythagoricienne*, p. 141-3 et 194-6 notamment.

donc sembler que la *philia* dont nous parle Protagoras est plus proche, par son universalité et son désintéressement, de celle des pythagoriciens que de celle des poètes ou des sentences populaires.

Il n'en est rien cependant, et pour des raisons depuis longtemps mises en évidence. Là où les pythagoriciens conçoivent la *philia* comme une harmonie omniprésente, et qui permet à la société humaine de symboliser avec l'ordre du monde, là où Empédocle voit un principe qui gouverne également la nature et des êtres conscients de leurs fins, Protagoras marque une rupture, par les interventions successives que son mythe nous propose. Même si nous voyons clairement soulignée non pas une opposition entre la nature et la loi, mais une complémentarité grâce à laquelle la seconde pallie les insuffisances de la première, l'une et l'autre ont leurs domaines bien distincts, et réalisent des fins différentes [21]. L'universalité que peut nous suggérer l'égal partage de la pudeur et de la justice entre les hommes n'est que celle d'une disposition, à laquelle chaque société pourra donner une actualisation différente. Et si Protagoras voit dans ce don de Zeus une sorte de loi non écrite, dont on peut le considérer comme l'inventeur, on ne doit pas oublier qu'il est aussi celui pour qui il appartient à l'orateur homme d'État de définir la forme de justice qui convient le mieux à sa cité [22]. De là résulte la nécessité d'une éducation, nécessité que souligne toute la suite du discours du Protagoras, et que l'on ne comprendrait pas si la loi était claire pour tous et spontanément suivie. A une certaine relativité des formes de

21. C'est ce que montre nettement M. UNTERSTEINER, *in I Sofisti*, Turin 1949, chap. III, part. III, § 2, b.

22. Cf. PLATON, *Théétète* 167 c : ... τοὺς δέ γε σοφούς τε καὶ ἀγαθοὺς ῥήτορας ταῖς πόλεσι τὰ χρηστὰ ἀντὶ πονηρῶν δίκαια δοκεῖν εἶναι ποιεῖν. Ἐπεὶ οἷά γ' ἂν ἑκάστῃ πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῇ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ' ἀλλ' ὁ σοφὸς ἀντὶ πονηρῶν ὄντων αὐτοῖς ἑκάστων χρηστὰ ἐποίησεν εἶναι καὶ δοκεῖν ... ceux des orateurs qui sont sages et bons font qu'aux cités ce sont choses bienfaisantes au lieu de pernicieuses qui semblent justes. Toutes choses en effet qui à chaque cité semblent justes et belles lui sont telles tant qu'elle les décrète ; mais le sage, au lieu de pernicieuses qu'elles peuvent être l'une ou l'autre aux cités, les fait être et sembler bienfaisantes ». Trad. A. Diès, coll. G. Budé, Paris 1926, p. 195.

la *philia* s'ajoute donc la contingence et son avènement, qui n'est autre que la contingence même, pour l'homme, de son existence, ou la liberté dont il jouit par rapport à tout ce qui prendrait la figure d'un destin. Peut-on dire Protagoras athée ? C'est sans doute une expression qui, au ve siècle avant notre ère, n'aurait pas de sens précis. Disons seulement que l'incertitude dont il témoigne à l'égard de l'existence des dieux [23] a pour corrélat une nouvelle idée de la loi, qui en fait non un principe explicatif, non davantage un commandement, mais le moyen pour les hommes de s'imposer un ordre qui est la condition de leur survie en tant qu'hommes. Ce lien de la *philia* à l'idée de liberté, ou du moins de responsabilité, d'une part, à la délimitation de l'espèce humaine en tant que telle d'autre part, nous paraissent beaucoup plus importantes dans la définition de son sens que le pragmatisme, voire le conventionnalisme, auxquels est, à bon droit du reste, attaché le nom de Protagoras lorsqu'on évoque sa philosophie politique. Son influence, non verbale, mais profonde sur l'aristotélisme et l'épicurisme [24] sera, à nos yeux, tout à fait directe. Peut-être souffre-t-il trop, lorsqu'on en fait le théoricien de l'amitié utile, d'un rapprochement avec Gorgias, chez qui les rapports entre nature et loi, et donc entre nature et amitié, connaîtront des distorsions beaucoup plus graves, par une mise en question plus radicale du pouvoir de la raison. Peut-être Platon n'est-il pas étranger à ces rapprochements, qui empêchent de voir non seulement l'originalité de chacun, mais ce que chacun apporte d'essentiel à la réflexion sur la *philia* [25].

Si l'on met en relation, en effet, la manière dont Protagoras introduit l'idée des *desmoi philias* avec sa maxime : « rendre le plus faible argument le plus fort » [26], on l'engage dans le sens d'un scepticisme moral dont le seul fondement serait l'impossibilité totale de trouver à une conduite plus de valeur qu'une autre, et à un type de relation avec autrui

23. Cf. D.-K., fgmt 80 B 4.

24. Cf. p. 193-197, 207-209, 318-330.

25. Sur ces amalgames faits par Platon, cf. DUPRÉEL, *Les Sophistes*, Neuchâtel 1948, p. 19 et 30 notamment.

26. ARISTOTE, *Rhét.*, II, 24, 1402 a 23 : τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν.

plus de justice qu'à un autre. Sans doute une telle interprétation de ce conseil est-elle déjà discutable dans le domaine de la connaissance[27], mais elle apparaît en franche opposition avec les idées développées par le grand discours à propos de l'éducation. Il en irait différemment, en revanche, si l'on avait affaire à Gorgias. Si en effet l'on peut interpréter la philosophie de la connaissance de Protagoras comme un réalisme de la sensation, qui aboutit, certes, à un phénoménisme, et à une conception relativiste de la vérité, ce relativisme n'est pas un pur scepticisme, et permet encore une appréciation objective des opinions et des lignes d'action. On sait en revanche que pour Gorgias, l'idée même d'une existence de l'Être, comme point de référence de la pensée, fait problème, et qu'en tout état de cause, il ne peut y avoir adéquation d'aucune sorte de la pensée à son objet ; que le langage diffère de ce qu'il signifie, et ne peut rien communiquer à autrui qui soit au-delà de sa propre nature[28]. En bref, la relation des choses à la pensée, et d'une pensée à une autre par l'intermédiaire du discours est toujours une relation d'extériorité, et ne comporte ni véritable représentation, ni relation de signe à objet désigné. Il va de soi que cette « épistémologie tragique », selon le mot d'Untersteiner[29], ruine pour la *philia* tout horizon intelligible aussi bien que sensible : elle ne peut chercher son fondement ni dans l'accord des pensées, ni dans celui des opinions utiles. Peut-elle néanmoins trouver un statut qui en fasse un impératif pour l'homme ?

Nous ne possédons pour ainsi dire pas de témoignage sur une doctrine précise de la *philia* chez Gorgias. Il faut nous contenter d'une allusion, bien tardive puisqu'on la trouve chez Plutarque, à cette idée que, selon lui, un ami devait attendre de son ami des services honnêtes, mais devait être prêt à lui en rendre également qui fussent malhonnêtes[30].

27. Cf. UNTERSTEINER, *op. cit.*, chap. III, part. III, § 1.

28. Cf. le résumé du Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως par SEXTUS EMPIRICUS, *in Contre les logiciens*, I, 66-87.

29. *Op. cit.*, titre du chap. V.

30. *Comment distinguer un flatteur d'un ami*, 64 c : ὁ μὲν γὰρ φίλος οὐχ, ὥσπερ ἀπεφαίνετο Γοργίας, αὐτῷ μὲν ἀξιώσει τὰ δίκαια τὸν φίλον

Plutarque récuse ce conseil et y voit une apologie de la flatterie. Pour brève qu'elle soit, cette indication n'est pas sans intérêt : il est difficile en effet de ne pas la rapprocher de la technique de séduction que Gorgias prête à l'orateur, et qui, en l'absence de toute vérité à communiquer ou à faire reconnaître, assigne au *logos* un rôle essentiellement affectif, et adapté aux circonstances. Si l'ami selon Gorgias est assimilable au flatteur selon Plutarque, c'est que l'amitié au sens de Plutarque ne peut avoir de place dans la philosophie de Gorgias. C'est aussi que l'idée de flatterie, appliquée à Gorgias, ne tient pas seulement à une malveillance dont Platon serait le premier responsable [31], mais à une intuition assez juste des conséquences de sa pensée. M. Untersteiner a pu montrer, en revenant sur la comparaison faite par Rostagni entre l'idée de *kairos* chez Gorgias et chez les pythagoriciens, que le grand sophiste reprenait une thèse assez commune de l'esthétique des anciens, à laquelle les poètes tragiques, et notamment Eschyle, donnaient une résonance religieuse : le poète, par l'invention des mythes, a recours à une duperie, mais ne fait en cela qu'imiter les dieux [32]. Ceux-ci sont les auteurs arbitraires d'un destin que l'homme ne peut comprendre, et la rationalisation du *kairos* tentée par les pythagoriciens est certainement vaine. S'il en est ainsi, le pouvoir du discours consiste à provoquer dans l'âme une émotion qui lui soit propre par l'audition d'événements étrangers, et qui soit éventuellement voulue pour elle-même par une sorte de sublimation universalisante [33]. Ce pouvoir se fonde sur notre radicale ignorance, et l'emporte sur la passivité de l'opinion [34]. On reconnaît là des thèmes que la critique platonicienne nous a rendu familiers, et qui ne lui paraissent scandaleux qu'à proportion de sa foi en la reherche de la vérité.

ὑπουργεῖν, ἐκείνῳ δ' αὐτὸς ὑπηρετήσει πολλὰ καὶ τῶν μὴ δικαίων. L'ami ne jugera pas bon que son ami entreprenne en sa faveur des actions justes, alors que lui-même devrait lui rendre également service en beaucoup d'actions injustes, contrairement à ce que Gorgias soutenait (cf. D.-K. 82 B 21).

31. Cf. PLATON, *Gorgias* 463 a sq.

32. M. UNTERSTEINER, *op. cit.*, chap. V, part. I, 3, III (c).

33. *Éloge d'Hélène*, 9-10, (D.-K., 82 B 11).

34. *Ibid.*, 11.

Mais ces thèmes peuvent autoriser une idée originale des rapports avec autrui et particulièrement de la *philia*.

C'est une question débattue encore aujourd'hui de savoir si la notion de *philanthrôpia* doit ou non être attribuée à Gorgias. Elle se répand fort rapidement dans toutes sortes d'écrits, et notamment chez les orateurs au début du IVe siècle [35]. Elle apparaît chez certains dans un contexte de pensée dont l'origine semble sophistique, et particulièrement gorgienne [36]. Il semble néanmoins que, dans la mesure où elle contient l'idée d'un amour pour l'homme en tant qu'homme, prend parfois Socrate pour modèle [37], et trouve une place tout à fait justifiée dans les discours prêtés à Pythagore [38], on doive lui assigner une origine plus ancienne. Il reste que l'on peut imaginer une tentative de Gorgias pour la réinterpréter à la lumière de ses propres thèses : dans ce cas, elle ne saurait consister que dans un rapport purement affectif, le chemin vers la conscience d'autrui étant aussi particulier et propre aux circonstances que sont particulières la nature et la vertu de chaque homme devant les contradictions de l'expérience. Ce qui, chez les pythagoriciens, était problème de jugement à partir de principes universels, serait chez Gorgias, saisie de ce qui convient en chaque occurrence, en présence de tel homme, ou de tel groupe d'hommes, et exigerait un apprentissage qui relèverait plus de l'exercice que de la compréhension. On pourrait donc concevoir, mais c'est là pure hypothèse, une influence de Gorgias sur les développements du thème de l'amitié plaisante, si nettement souligné à la fin du siècle comme le pendant du thème de l'amitié utile. Non que Gorgias soit hostile à des considérations pragmatiques, si du moins nous devons en croire Platon [39], mais parce que son pragmatisme ne peut, faute d'élément ration-

35. Cf. S. Tromp de Ruiter, *De vocis quae est* φιλανθρωπία *significatione atque usu*, in *Mnemosyne* 1931, p. 271-306.

36. Cf. Untersteiner, *ibid.* (d), partageant la conviction de W. Suess, in *Ethos. Studien zur älteren griechischen Rhetorik*, Leipzig 1910, p. 96-7, à propos de Isocrate, *Antid.*, 276.

37. Cf. Xénophon, *Mémorables* I, II, 60.

38. Cf. C.-J. de Vogel, *Pythagoras and early pythagoreanism*, p. 82-3.

39. Cf. Platon, *Ménon* 71 e-72 a, qui semble se référer à Gorgias (71 d).

nel, conduire à cette systématisation que permet l'utilitarisme populaire. Peut-être n'est-il pas sans intérêt de relever que, chez Aristote notamment, ce thème de l'amitié plaisante est lié à l'idée de l'attirance du semblable par le semblable[40]. Gorgias, élève d'Empédocle[41], n'aurait-il pas conçu le pouvoir incantatoire du discours, qu'il soit pratiqué par l'orateur ou par tout autre, à partir du même principe, par une sorte de contagion affective ? La manière dont il conçoit l'éveil du plaisir dans la conscience d'autrui, le refus qui est le sien de toute communication rationnelle à l'aide du langage[42] rendraient une telle conception de la *philia* plausible par rapport au reste de sa doctrine. On doit cependant remarquer que certains sophistes postérieurs à lui sont beaucoup plus explicites à cet égard.

C'est notamment le cas d'Hippias, qui, reprenant lui aussi le principe d'Empédocle, et s'élevant à l'idée d'une nature humaine universelle là où le Ve siècle avait surtout insisté sur la parenté des Grecs entre eux, conduit à une sorte de cosmopolitisme. Mais ce souci psychologique d'explication du fondement des rapports avec autrui s'inscrit dans un profond renouvellement de la pensée sophistique, qui va dans une certaine mesure à l'encontre des intuitions développées par les deux grands maîtres que nous venons d'évoquer. La génération qui leur succède, et dont nous prendrons comme représentants Hippias lui-même et Antiphon, semble revenir sur l'opposition de la nature et de la loi telle que ces derniers l'avaient envisagée, et l'on a pu écrire qu'Hippias était le premier à formuler cette opposition de façon claire[43] : là où Protagoras proposait une continuité dans la différence, là où Gorgias récusait l'intelligibilité de l'un des deux termes, Hippias souligne l'opposition de deux principes de liaison possibles entre les hommes. Sans être aussi net, Antiphon s'engage dans des débats analogues, en opposant l'artificialité de la politique et l'exigence d'universalité de la justice. L'un comme l'autre, tout en admettant le caractère conventionnel

40. Cf. *Éthique à Eudème*, VIII, 5, 1239 b 10-11.
41. Diogène Laërce, VIII, 58.
42. Cf. *Éloge d'Hélène*, 10 et 12 notamment.
43. M. Untersteiner, *op. cit.*, chap. XV, § 3.

des lois de la cité, et en reconnaissant peut-être la nécessité de telles conventions, en appellent à un fondement naturel qui permet de les dépasser, voire de les juger. Ils s'écartent donc et du pragmatisme et du scepticisme, et l'on peut penser que l'on retrouve chez eux le mouvement qui conduisait Sophocle à rechercher, au-delà des jugements humains, des impératifs qui leur fussent transcendants. Il est donc vraisemblable que l'on pouvait trouver chez eux sinon une réflexion systématique sur la *philia*, du moins certains éléments propres à alimenter cette réflexion lorsque l'intérêt populaire la susciterait.

Dans son *Protagoras*, Platon prête à Hippias le discours suivant : « Vous tous, Messieurs, qui êtes présents, je vous considère comme parents, comme proches, comme concitoyens selon la nature, sinon selon la loi ; le semblable est en effet apparenté au semblable par nature, alors que la loi, ce tyran des hommes, fait peser de nombreuses contraintes opposées à la nature. Il serait donc honteux pour nous de connaître la nature des choses, nous qui sommes les plus savants des Grecs et qui, pour cette raison, nous sommes réunis dans le Prytanée même de la science en Grèce, et dans cette maison, la plus illustre et la plus opulente de cette cité, et de ne pas manifester une conduite qui fût digne de cette valeur, en nous querellant entre nous, à l'instar des hommes les plus vils »[44]. Ce discours, même s'il n'est qu'une imitation, a l'intérêt de regrouper plusieurs thèmes importants de la pensée du sophiste d'Élis, et d'en faire apparaître le lien. La nature, contrairement à ce qu'enseignait Gorgias, nous est accessible, et constitue l'objet de la science du savant. C'est elle, contrairement à ce qu'enseignait Protagoras, qui nous indique directement ce que sont nos devoirs à l'égard des

44. 337 c-e : Ὦ ἄνδρες, ἔφη, οἱ παρόντες, ἡγοῦμαι ἐγὼ ὑμᾶς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας ἅπαντας εἶναι φύσει, οὐ νόμῳ · τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστιν, ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται. Ἡμᾶς οὖν αἰσχρὸν τὴν μὲν φύσιν τῶν πραγμάτων εἰδέναι, σοφωτάτους δὲ ὄντας τῶν Ἑλλήνων, καὶ κατ' αὐτὸ τοῦτο νῦν συνεληλυθότας τῆς τε Ἑλλάδος εἰς αὐτὸ τὸ πρυτανεῖον τῆς σοφίας καὶ αὐτῆς τῆς πόλεως εἰς τὸν μέγιστον καὶ ὀλβιώτατον οἶκον τόνδε, μηδὲν τούτου τοῦ ἀξιώματος ἄξιον ἀποφήνασθαι, ἀλλ' ὥσπερ τοὺς φαυλοτάτους τῶν ἀνθρώπων διαφέρεσθαι ἀλλήλοις.

autres hommes. Elle s'oppose en maintes circonstances à la loi, qui, bien loin de venir la parachever, lui fait violence. Elle est le principe de toute bonne entente, même dans une rencontre privée, comme celle qui fournit son occasion au discours, et fonde cette bonne entente sur l'identité profonde des hommes, conçue comme une *syngéneia*. La loi, par opposition, nous est sans doute contraignante par les divisions d'intérêts qu'elle cherche à ménager. Ce n'est pas elle qui permet l'avènement de l'homme en tant qu'homme, et l'on peut seulement espérer qu'elle ne vienne pas à contrarier l'excellence à laquelle il peut prétendre spontanément. Sans doute la justice corrective et réparatrice apparaît-elle à Hippias comme une sorte de pis aller, imposé par la nécessité, et qui doit lui-même trouver dans la nature une norme et un contrôle.

C'est ce que semble confirmer un passage du sophiste anonyme de Jamblique, où l'on peut reconnaître soit Hippias lui-même soit son influence : « Si les hommes étaient par nature incapables de vivre isolément, et si c'est poussés par la nécessité qu'ils se sont rassemblés les uns avec les autres et ont inventé la vie (commune) dans son ensemble et les arts qui la favorisent, si en outre il leur était impossible de mener un vie commune en l'absence de lois — car le dommage serait plus grand pour eux à ce qu'il en soit ainsi qu'à mener une vie isolée —, toutes ces nécessités font que la loi et le droit règnent sur les hommes et ne changent en aucune manière ; leur force vient en effet de leur lien à la nature » [45].

45. A 6, 1 : εἰ γὰρ ἔφυσαν μὲν οἱ ἄνθρωποι ἀδύνατοι καθ' ἕνα ζῆν, συνῆλθον δὲ πρὸς ἀλλήλους τῇ ἀνάγκῃ εἴκοντες, πᾶσα δὲ ἡ ζωὴ αὐτοῖς εὕρηται καὶ τὰ τεχνήματα πρὸς ταύτην, σὺν ἀλλήλοις δὲ εἶναι αὐτοὺς κἂν ἀνομίαι διαιτᾶσθαι οὐχ οἷόν τε(μείζω γὰρ αὐτοῖς ζημίαν<ἂν> οὕτω γίγνεσθαι ἐκείνης τῆς κατὰ ἕνα διαίτης), διὰ ταύτας τοίνυν τὰς ἀνάγκας τόν τε νόμον καὶ τὸ δίκαιον ἐμβασιλεύειν τοῖς ἀνθρώποις καὶ οὐδαμῇ μεταστῆναι ἂν αὐτά · φύσει γὰρ ἰσχυρὰ ἐνδεδέσθαι ταῦτα. L'identification de ce sophiste anonyme a été très contestée. M. UNTERSTEINER y reconnaît Hippias (*Un nuovo frammento dell'Anonimus Iamblichi. Identificazione dell'Anonimo con Ippia*, *Rend. Istit. Lomb. di Sc. e lett.*, *Cl. Lett.*, vol. LXXVII, f. II, 1943-4, p. 13-7). Tout récemment, J.-P. Dumont discute cette identification en général tout en évoquant Hippias à propos du passage que nous citons. Cf. *Les Sophistes*, *Fragments et témoignages*, Paris 1969, p. 224, et 228, note 2.

Ce texte allie de manière tout à fait originale l'idée d'une nécessité de la vie sociale qui rappelle le grand discours du Protagoras, et celle, propre à Hippias, qu'une loi coupée de la nature perdrait toute la force liée à son immuabilité. Un pur conventionnalisme, et les variations qu'il autoriserait, ruineraient l'usage de la loi, ou plutôt, si l'on rapproche ce qui nous est dit ici du témoignage précédent, lui interdiraient de régner, *embasileuein*, pour lui laisser de tyranniser. En même temps, donc, qu'il fait de l'identité le principe du rapprochement entre les hommes, Hippias semble y voir une sorte de loi non écrite [46], que l'homme, essentiellement capable de conduites contradictoires [47] liées à la diversité des caractères, doit retrouver par l'éducation et l'approfondissement de sa nature générique [48].

La combinaison que l'on rencontre, chez lui, entre un idéal d'*autarkeia* qui le rendait habile en tous les arts [49], et une hostilité aux contraintes des lois civiles, qui, pour nécessaires qu'elles soient, doivent toujours être considérées avec méfiance et appréciées selon le critère de la nature humaine, fait-elle d'Hippias un individualiste beaucoup trop jaloux de sa liberté pour ne pas écarter les liens de la *philia* ? Le seul fragment dont nous disposions sur sa pensée à cet égard semble indiquer, au contraire, qu'il les mettait au plus haut : « Hippias dit, rapporte Plutarque, que la calomnie est une chose redoutable, la qualifiant ainsi parce qu'il n'y a aucun châtiment inscrit dans les lois contre les calomniateurs, comme il y en a contre les voleurs ; c'est pourtant ce qui est le meilleur des biens, l'amitié, qu'ils dérobent, en sorte que la violence, pour dommageable qu'elle soit, est encore plus juste que la calomnie, du fait qu'elle ne passe pas inaperçue » [50]. On pourrait assurément voir là une comparaison qui

46. Cf. Xénophon, *Mémorables* IV, iv, où Socrate amène Hippias à préciser sa pensée, et où l'on peut se faire une large idée de son opposition entre deux niveaux de légalité.

47. Cf. Anon. de Jamblique 3, 1, et surtout le thème central de l'*Hippias mineur* de Platon.

48. Cf. M. Untersteiner, *I Sofisti*, chap. XV, 7.

49. Cf. Platon, *Hippias mineur*, 368 b-d.

50. D.-K., 86 B 17 : Πλουτάρχου ἐκ τοῦ <Περὶ τοῦ> διαβάλλειν. « Ἱππίας φησίν ὅτι δεινόν ἐστιν ἡ διαβολία, οὕτως ὀνομάζων, ὅτι οὐδὲ

ne prête guère à conséquences, si Hippias ne reprenait l'idée de l'amitié comme du plus précieux des biens, et si l'on ignorait le jugement ambigu qu'il porte sur les lois. Mais nous avons précisément ici un exemple de la manière toute approximative dont la cité réalise les exigences de la loi naturelle. On serait tenté de dire qu'elle assure, en punissant le vol, qui se voit, la sauvegarde, entre les hommes, d'un rapport de droit, mais non d'un rapport de vertu[51]. Le lien tissé par l'amitié est en revanche un lien qui ne se voit peut-être pas plus que ne se manifeste au grand jour le mal qui lui porte atteinte. Peut-être est-ce le propre de la loi non écrite, même lorsqu'elle est l'expression de la nature, que d'être cachée au plus grand nombre : c'est ce qu'Hippias retiendrait de l'enseignement de Gorgias. L'amitié pourrait donc être ce lien qui unit les sages, ceux qui ont découvert, comme les y invite le discours tenu par Hippias dans le *Protagoras* de Platon, leur parenté profonde ; elle constituerait à la fois un idéal universel, et, à l'intérieur des cités, une relation privilégiée, ce qui serait retrouver certains des aspects essentiels de sa notion populaire. A la différence de cette dernière cependant, et malgré l'emploi, du reste quasi traditionnel, du terme *ktèma*, on peut penser qu'elle est, chez Hippias, beaucoup plus sentimentale qu'utilitaire, et que l'influence de ce dernier corroborerait dans une certaine mesure celle de Gorgias, malgré tout ce qui les oppose.

Si Gorgias et Hippias s'affrontent, à nos yeux, en ce qui concerne leur interprétation profonde des rapports avec autrui pour avoir en revanche une influence convergente dans le développement du thème de l'amitié plaisante, c'est presque l'inverse qui se produit pour Hippias et Antiphon, dont le souci commun d'universalité pourrait masquer aux yeux de l'interprète la différence de ressort psychologique qu'ils assignent à la *philia*. Comme Hippias, en effet, Antiphon semble avoir refusé de voir entre l'être et le connaître

τιμωρία τις κατ' αὐτῶν γέγραπται ἐν τοῖς νόμοις ὥσπερ τῶν κλεπτῶν · καίτοι ἄριστον ὂν κτῆμα τὴν φιλίαν κλέπτουσι, ὥστε ἡ ὕβρις κακοῦργος οὖσα δικαιοτέρα ἐστὶ τῆς διαβολῆς διὰ τὸ μὴ ἀφανὴς εἶναι ».

51. Au sens que Kant donne à cette opposition. Cf. p. ex. *Doctrine de la vertu*, Introduction, 1.

le conflit qu'y trouvaient Protagoras et surtout Gorgias. Il est de ceux qui considèrent nature et loi comme complémentaires, et donnent à l'art humain le rôle d'intermédiaire. Bien qu'il insiste sans doute sur le caractère artificiel des différentes techniques, il ne leur interdit pas de chercher à trouver un fondement plus solide dans l'accord avec la nature. C'est notamment le cas de l'art politique, qui, pour être plus conventionnel que la médecine ou l'agriculture, n'en est pas moins capable d'éviter de trop grandes variations pour tenter de rejoindre l'universel [52]. Quel est cependant le principe de cette universalité ? Il est remarquable de constater que, si, comme pour Hippias, il échappe aux prises de la justice civile par ce qu'il a de personnel et de secret, il ne le fait pas de la même manière. Par opposition au fragment où l'on voyait ce dernier accabler la calomnie plus que le vol, au nom de son côté insaisissable, et valoriser la *philia*, lien intime des cœurs, de préférence à un droit objectif moins directement fondé en nature, on peut évoquer le célèbre passage de son *Traité de la vérité* où Antiphon nous déclare qu'aux yeux de la loi, « ce n'est pas pécher que pécher en silence » [53]. Il écrit [54] : « La justice consiste à ne pas violer les dispositions légales de la cité dont on est membre ; un homme pratiquera donc la justice de manière très avantageuse pour lui-même

52. Tout ceci ressort de l'argumentation de M. Untersteiner, *op. cit.*, chap. XIII, qu'il fonde dans une large mesure sur l'attribution à Antiphon des idées présentées par Platon, dans *les Lois*, 888 d-890 d. Sur ses arguments en faveur de cette attribution, cf. ses notes 17 au ch. XII, et 70, 85, 91 au chap. XIII.

53. MOLIÈRE, *Tartuffe*, Acte IV, sc. 5, v. 1506.

54. ... Δικα[ιο]σύνη πάντα <τὰ> τῆς πό[λεω]ς νόμιμα ἐν ᾗ ἂν πολι-[τεύ]ηταί τις μὴ [παρ]αβαίνειν · χρῶτ' ἄν οὖν ἄνθρωπος μάλιστα ἑαυτῷ ξυμφ[ε]ρόντως δικαιοσύνῃ εἰ μετὰ μὲν μαρτύρων τ[ο]ὺς νόμους μεγά[λο]υς ἄγοι · μονούμενος δὲ μαρτύρων, τὰ τῆς φύσεως · τὰ μὲν γὰρ τῶν νόμων [ἐπίθ]ετα, τὰ δὲ τῆς φύσεως ἀ[ναγ]καῖα · καὶ τὰ[μὲν] τῶν νό[μω]ν ὁμολογη [θέντ]α οὐ φύν[τ' ἐστι]ν, τὰ δὲ [τῆς φύσ]εως φύν[τα, οὐχ] ὁμολογητά · τὰ οὖν νόμιμα παραβαίνων, ᾗ ἂν λάθῃ τοὺς ὁμολογήσαντας, καὶ αἰσχύνης καὶ ζημίας ἀπήλλακται, μὴ λαθὼν δ' οὔ. τῶν δὲ τῇ φύσει ξυμφύτων ἐάν τι παρὰ τὸ δυνατὸν βιάζηται, ἐάν τε πάντας ἀνθρώπους λάθῃ, οὐδὲν ἔλαττον κακόν, ἐάν τε πάντες ἴδωσιν, οὐδὲν μεῖζον · οὐ γὰρ διὰ δόξαν βλάπτεται, ἀλλὰ δι' ἀληθείαν. Texte établi par L. Gernet, d'après le payrus Oxyrhyncus XI, n° 1364, in ANTIPHON, *Discours, suivis des fragments d'Antiphon le Sophiste*, coll. G. Budé, Paris 1923, p. 176-7, fgmt. 4, 11.

s'il fait grand cas des lois devant témoins. Mais s'il est seul et sans témoins, son intérêt sera de suivre la nature ; les commandements des lois sont en effet de convention, tandis que ceux de la nature sont nécessaires ; ce qui relève de la loi est l'objet d'un accord, mais n'est pas naturel, tandis que ce qui relève de la nature est naturel, et ne résulte pas d'un accord. Celui, donc, qui viole les dispositions légales, dans la mesure où il le fait à l'insu des contractants, échappe à la honte aussi bien qu'au châtiment ; ce n'est pas le cas s'il ne le fait pas à leur insu. Si en revanche l'on viole, en allant contre le possible, quelque disposition naturellement innée, et qu'on le fasse à l'insu de tous les hommes, le mal n'en est pas moindre, pas plus qu'il n'est pire si tous le voient. La cause du dommage n'est pas, en effet, l'opinion, mais la vérité. » En un certain sens, ce texte semble nous redire que les lois de la nature sont celles qui expriment, en deçà des conventions particulières, la nature humaine en général. Là où Hippias, cependant, semblait imputer une exigence plus grande à la nature qu'à la cité, Antiphon nous suggère que la nature nous donne une plus grande liberté, et que la loi brime la nature plus qu'elle ne répond à des nécessités dictées par elle. On peut, chez le premier, échapper à la loi tout en étant davantage coupable. On doit, chez le second, tout faire pour lui échapper, et la faute en est supprimée. Alors que, pour l'un, rien n'indique que la violation des lois n'est pas *a fortiori* violation de la nature, le second disjoint les deux types de commandements. Surtout, le motif que nous avons de suivre la nature, et le châtiment inéluctable qui nous attend si nous nous en affranchissons, n'ont rien qui corresponde à l'idée d'une plus grande valeur, au sens moral du mot. La loi de la nature, ce sont les nécessités naturelles, et c'est dans cette mesure que l'on va « contre le possible » en prétendant ne pas la respecter ; le châtiment que la nature nous réserve, c'est la mort, dans la mesure où la vie et la mort sont le domaine où la nature exerce son pouvoir[55]. Il n'y a donc jamais lieu de renoncer aux impératifs naturels,

55. Cf. plus loin : « Relèvent de la nature le fait de vivre et le fait de mourir : τ[ὸ γὰρ] ζῆν [ἐ]στι τῆς φύσεως κ[αὶ τ]ὸ ἀποθανεῖν (*ibid.*, III).

qui nous commandent de rechercher le plaisir plutôt que la douleur, au profit de prétendus devoirs, qui nous imposent des sacrifices sans intérêt. Ce qui frappe Antiphon, c'est que là même où la loi semble avoir son exigence propre, elle est incapable d'aider ceux qu'elle inspire à s'affranchir d'exigences naturelles qu'ils ont méconnues : le droit laisse malheureux les justes, comme il laissait, selon Hippias, impunis les méchants[56]. L'intérêt, et avant tout l'intérêt vital, doit seul commander.

Comment comprendre, s'il en est ainsi, les lignes où Antiphon semble s'élever contre les divisions et les hiérarchies ethniques ou sociales, et où l'on pourrait voir un universalisme généreux si la générosité n'était condamnée par lui autre part ? Il écrit en effet[57] : « (Ceux qui sont de grande maison), nous les honorons et les respectons, mais ceux qui sont de maison vile, nous ne les respectons ni les honorons. En cela, nous nous comportons comme des barbares les uns envers les autres, puisque, par nature, nous sommes tous nés semblables à tous égards, Grecs et Barbares ; et il est possible de remarquer que ce qui correspond à des nécessités naturelles est (commun) à tous les hommes... Personne d'entre nous, en effet, n'est distingué comme Barbare ou comme Grec ; tous, nous respirons l'air par la bouche et par les narines ». Doit-on voir là une pensée parente de celle que Platon prête à Hippias ? L'idée d'une ressemblance de l'homme, en général, avec Dieu, pourrait nous le suggérer. Mais est-ce là cette *homonoia,* cette concorde à laquelle Antiphon consacra tout un traité, dont il ne nous reste que quelques débris ?[58] Le peu de textes que nous possédons nous oblige à rapprocher de ceux du *Traité de la*

56. Cf. plus loin, V et VI.

57. Fragment 5 du texte établi par Gernet *(ibid.)* : ... ρων ἐπ[αιδούμε]θά τε κ[αὶ σεβόμεθα], τοὺς δὲ [ἐκ φαύ]λου οἴκ[ου ὄντας] οὔτε ἐπ[αιδούμε]θα οὔτε σεβόμεθα · ἐν τ[ο]ύτῳ γὰρ πρὸς αλλή[λους] βεβαρβαρώ[με]θα, ἐπεὶ φύσει πάντα πάντ[ες] ὁμοίως πεφύκ[α]μεν καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλλην[ες] εἶναι · σκοπεῖν δ[ὲ] παρέχει τὰ τῶν φύσει [ὄντων] ἀναγκαί[ων] πᾶσιν ἀν[θρώ]ποις π...

Οὔτε β[άρβα]ρος ἀφώρισται ἡμῶν οὐδεὶς οὔτε Ἕλλην · ἀναπνέομέν τε γὰρ εἰς τὸν ἀέρ[α] ἅπαντες κατὰ τὸ στόμ[α κ]αὶ κατ[ὰ] τὰς ῥῖνας. Κ[αὶ...

58. Cf. Gernet, fgmt 7.

vérité, qui rejettent l'esprit de sacrifice, celui où, d'après le témoignage de Stobée, il écarte la vie de famille, qu'il s'agisse de prendre femme ou d'avoir des enfants, comme plus harassante qu'agréable[59]. Nous sommes fort loin de l'apologie de la parenté universelle que nous présentait Hippias. Lorsqu'Antiphon fait l'éloge de la concorde comme du plus grand bien possible pour les États[60], il ne peut sans doute oublier tout ce qui fait de ces mêmes États l'origine d'obligations contre nature, dont celles peut-être que nous venons d'évoquer. Il est donc permis de penser qu'il rêve d'une constitution où ces obligations seraient réduites autant qu'elles peuvent l'être, favorisant l'unité des desseins entre les citoyens, et cela d'autant plus que chacun serait en état de concorde avec lui-même, grâce à une satisfaction aisée de ses besoins les plus spontanés. Tout cela s'inscrit néanmoins dans une perspective franchement utilitariste, et les quelques lignes que nous possédons à propos de l'amitié proprement dite ne nous permettent pas de l'interpréter autrement : que la vie commune engendre une identité de mœurs[61], que l'on ait à distinguer les vrais amis des flatteurs, ou que les amitiés anciennes soient plus nécessaires que les nouvelles[62], tout cela peut être compris comme lié à ce que la nature attend pour notre bonheur personnel. Mais pour Antiphon, c'est lorsque l'homme est seul qu'il est le plus près de comprendre, et aussi d'obtenir, ce qui lui est essentiel. La *philia* ne sera donc jamais une fin, et ne sera un moyen que si la raison sait la subordonner à nos besoins. S'il est une façon, celle d'Hippias, de retrouver la nature pour lire en elle combien elle impose la société et l'amitié, il en est une autre qui nous les présente comme secondaires, au mieux comme inévitables[63]. Nul doute que cette idée ait mieux correspondu au

59. *Florilège*, IV 22 II, 66. Fgmt 17 de Gernet.

60. Cf. Xénophon, *Mémorables*, IV, 4, 16, si c'est d'Antiphon, et non d'Hippias qu'il s'agit.

61. Cf. Jamblique, *Sur la concorde*, in Stobée, *Flor.* II, 33, 15 (D.-K., 87 B 44 a).

62. Cf. Diels-Kranz, 87 B 65 ; et B 64 (fgmt 22 Gernet) : Αἱ νέαι φιλίαι ἀναγκαῖαι μέν, αἱ δὲ παλαιαὶ ἀναγκαιότεραι.

63. Plus encore que celle de Platon, ce sera le modèle des solutions stoïcienne et épicurienne.

sentiment populaire, et que ce soit en définitive Antiphon qui ait le mieux exprimé l'opinion générale, au lendemain de toutes les mises en question qu'avaient évoquées et contribué à produire des esprits peut-être plus originaux.

Ce qui ressort en effet de la pensée sophistique à propos de la *philia*, c'est moins telle analyse psychologique déterminée que l'idée générale d'avoir à repenser le fondement des rapports humains. Les hommes de la fin du ve siècle, en Grèce, ne conçoivent plus qu'il y ait prolongement de l'ordre naturel, voire divin, dans celui de leurs cités. La contingence de ce dernier les frappe tous, et le leur font éprouver comme arbitraire, au mieux conventionnel, et comme contraignant à ce titre. Ce sentiment peut évidemment donner naissance à une réflexion spécifiquement politique, et il n'a pas manqué de le faire. Mais il peut aussi éloigner de la vie politique ; le recours à l'idée de *philia* y contribue de deux manières : ou bien on imaginera une sorte de cité idéale, mais, faute d'en espérer la réalisation, on jugera que les rapports qu'elle devrait instituer entre tous ne sont pour l'instant accessibles qu'à un petit nombre ; ou bien on exaltera les fins individuelles, et l'on donnera pour seule fin à la *philia* de les aider à être satisfaites [64]. Le rapport avec la réflexion politique sera dès lors de simple complémentarité, et marquera nettement la subordination de cette dernière. Dans les deux cas cependant, il y aura lieu de rechercher ce qui, plus profondément que le simple voisinage ou plus spécifiquement que l'obéissance à une loi civile dérivée de la loi naturelle, fait que l'homme ne peut vivre sans l'homme et ne trouve qu'avec lui le bonheur. Là où Hésiode nous recommandait surtout de bien nous entendre avec ceux qui habitent à côté de nous [65], Protagoras nous dit que cette nécessité tient à l'originalité de l'homme, et Aristote ajoutera que pour l'homme, à la différence des bêtes, l'amitié ne consiste pas à paître dans le même pré [66]. Là où les pythagoriciens associaient la communauté des hommes à celle des dieux, et de tous les êtres en

64. Cette orientation est celle de la pensée populaire, et c'est sur cette dernière, malgré un enrichissement difficilement prévisible, qu'Aristote se fondera.

65. Cf. ci-dessus, p. 47.

66. Cf. *E.N.*, IX, 9, 1170 b 13-14.

général, sous le nom de *philia*[67], les sophistes vont jusqu'à faire, parfois, des dieux une invention humaine, et Aristote, ne faisant en cela que devancer l'épicurisme, nous dira qu'il n'y a pas d'amitié avec un dieu[68]. La *philia* est à la fois essentielle à l'homme et lui est propre. Qu'on l'explique donc par l'utilité ou par l'affinité, ces deux principes, d'un usage beaucoup plus général, doivent encore être spécifiés dans leur nature et dans leur jeu. On peut dire que les grands thèmes des sophistes contiennent en germe la nécessité de leur propre analyse, analyse psychologique et non plus simplement naturaliste, aux implications directement morales, et non plus religieuses.

67. Cf. ci-dessus, p. 59-60.
68. *E.N.*, VIII, 9, 1159 a 5.

Section III

La pensée cultivée a la fin du Ve siècle : Utilité et douceur de l'amitié

Si nous ne disposons que de témoignages bien fragmentaires pour préciser l'idée que se faisaient les grands sophistes de la *philia*, et sommes contraints de nous en remettre à ce que nous savons de leur conception des rapports humains en général pour interpréter les quelques lignes où il en est directement question, il nous est en revanche plus facile de discerner leur influence chez certains écrivains de la fin du Ve et du début du IVe siècles, dont les œuvres peuvent en même temps nous éclairer sur les mœurs et les idées les plus courantes au moment où les philosophes vont procéder à des analyses plus rigoureuses. Sur le rôle de la *philia* dans les mœurs de l'Athènes démocratique, nous avons des indications précieuses chez les orateurs ou les logographes traitant d'affaires privées. Sur le statut, les principes, et la déontologie que concevait pour elle une réflexion plus cultivée, mais d'une originalité limitée, nous disposons d'un écrit attribué à Isocrate, et surtout de textes de Xénophon permettant d'entrevoir une systématisation spontanée de l'opinion commune.

A celui des orateurs nous préférons pour sa valeur exemplaire le témoignage du logographe Lysias qui, écrivant pour d'autres, consacrait son talent à flatter chez les juges les habitudes de pensée les plus favorables à ses clients, et à présenter ces derniers comme les citoyens les plus banals en même temps que les plus sympathiques. Il va de soi qu'il lui fallait s'en tenir aux valeurs sûres, et donner à tout moment des gages d'honorabilité. Or il est patent que la *philia* est une valeur de ce genre, dont le respect par un homme ne peut

qu'appeler l'estime : dans l'Athènes démocratique, il est normal qu'un *philos* assiste son *philos* dans les procédures engagées devant les tribunaux, et épouse sa cause en se donnant éventuellement les mêmes ennemis [1]. Mais cette assistance d'un type particulier n'est que la conséquence d'une solidarité de tous les instants, dont aucune manifestation ne paraît excessive : ainsi est-il naturel qu'un mari trompé ait recours aux amis pour convaincre la coupable et châtier duement son complice [2]. Rendre service à ses amis est signe de vertu, et constitue en tout état de cause un témoignage favorable, surtout quand il n'y entre aucune considération de prestige ou de réputation, et quand la générosité risque de demeurer secrète [3]. Ce service peut aller jusqu'à se substituer à l'autre dans le paiement d'une amende [4]. Et l'illustre exemple des disciples de Socrate, venant lui proposer soit une telle substitution, soit de l'aider à s'enfuir après sa condamnation, nous présente simplement ce que tout athénien était en droit d'attendre de ceux qui lui étaient chers [5]. Il va de soi que, sans aller jusqu'à ces situations extrêmes, la *philia* était le principe de toutes sortes de faveurs : l'amitié d'un grand personnage était une de ces choses dont il convenait de savoir profiter, sans que personne songeât à s'en offusquer [6]. Celui à qui sa fortune imposait d'armer une trière avait pour devoir d'y faire place à ses *philoi* comme à ses parents [7]. Les relations de *philia* retrouvaient, à l'intérieur d'une vaste cité, un statut analogue à celui qu'elles pouvaient avoir à l'époque homérique, dans un tout autre type de société, et tendaient à nouveau à donner un sentiment de sécurité dans un monde humain qui, pour être plus dense et régi par des lois plus strictes, n'en paraissait pas moins indifférent, voire hostile. Ce sentiment est directement lié à la découverte de la relativité des lois civiles, de l'arbitraire des

1. Cf. LYSIAS, *Alc.* II, 10-12.
2. *Sur le meurtre d'Ératosthène*, 22-6, 41-2.
3. Cf., p. ex., *Sur les biens d'Aristophane*, 59.
4. *Polystr.*, 12.
5. Cf. PLATON, *Criton*, 44 b-46 a.
6. *P. le soldat*, 13-4.
7. *Défense d'un anonyme accusé de corruption*, 6.

régimes politiques, favorisée par tous les soubresauts du siècle précédent, et exprimée par des poèmes tragiques qui font désormais partie de la culture de tous. Il correspond en même temps au thème le plus constant de l'enseignement sophistique.

Doit-on attribuer à Lysias le discours que lui prête Platon au début de son *Phèdre* [8] ? La rhétorique creuse, la volonté de paradoxe qui y règnent, donnent beaucoup de poids à l'idée qu'il s'agit d'un pastiche, et peut-être d'un pastiche où Isocrate serait encore plus visé que Lysias [9]. Il n'est pas sans intérêt cependant d'y relever certains traits qui, tout en étant présentés de manière forcée, correspondent à ce que nous savons de l'opinion courante sur la *philia*. En premier lieu, celle-ci ne se confond en rien avec la relation passionnelle désignée par *érôs*, et c'est une partie du sel contenu dans le discours que de prétendre la substituer à lui, même dans le contexte de la pédérastie [10]. Platon lui-même forcera à son tour le sens des termes, mais dans les deux cas, cet abus est très conscient [11]. Cela dit, l'éloge qui est fait de l'ami par comparaison avec l'amant met en valeur des traits qui sont ceux généralement reconnus à la *philia*. D'abord la liberté de son choix, qui évite ensuite les regrets ; en second lieu sa constance, qui fait son principal mérite ; la durée qui en est la conséquence, et l'absence d'exclusivité ; la radicale opposition avec un désir égoïste et versatile et le souci d'être avant tout utile, par un échange loyal de services réels qui conduit à une communauté d'intérêts [12]. On retrouve donc, dans cet effort rhétorique pour réduire *érôs* au profit de la *philia*, et quel qu'en soit le contexte platonicien, des arguments bien propres à convaincre celui qui ne voit dans un discours que

8. 230 e-234 c.

9. Sur l'authenticité de ce discours, et sur le véritable adversaire de Platon, cf. la notice de L. Robin précédant son éd. du *Phèdre*, dans la coll. G, Budé (PLATON, *Œuvres complètes*, t. IV, 3e partie, p. XIV-XXIII, LX-LXVIII, CLXXIII-CLXXIV).

10. Sur l'opposition entre ἔρως et φιλία, cf. notamment 231 c, 232 b, 232 d-e, 233 c-d.

11. Cf. ci-dessous, p. 151-167.

12. Sur ces différents traits, cf. 231 a-b, 231 c, 232 b-c, 232 d, 233 d-e, et enfin 233 e-234 c, résumant l'ensemble autour de l'idée d'ὠφέλεια.

la mise en bon ordre et sous forme élégante d'idées peu propres à le surprendre.

Ce sont ces idées que l'on rencontre à peu de chose près chez tous les orateurs, et entre autres dans les discours d'Isocrate, lorsqu'ils sont amenés à traiter de l'amitié. Il existe cependant un texte, dont l'attribution à ce dernier est fort contestée, et qui, se présentant comme une sorte de traité de morale, a une tournure plus dogmatique [13]. Il s'agit du *Pros Dèmonikon*, dont le style, par ses nombreuses réminiscences de celui de Gorgias, semble différent de la pureté isocratéenne, et dont les idées peuvent passer pour inspirées par Protagoras, alors qu'Isocrate était plus proche du sophiste de Leontium. L'important, à nos yeux, demeure néanmoins sa date probable, qui le situerait à la charnière des deux siècles, et le signe manifeste d'une ascendance sophistique. L'amitié y figure au nombre des préceptes fondamentaux qui engagent toute la vertu de la vie humaine, et ses devoirs sont explicitement rangés à côté de ceux qui concernent les dieux, les parents, et la cité [14]. Mais c'est dans son cas, selon l'auteur, que la différence entre les gens de bien et les autres se manifeste le plus : la vertu donne à nos sentiments la capacité de résister à la distance comme au temps alors que le commerce des gens malhonnêtes est aussi fugitif que les circonstances qui lui ont donné naissance [15]. Cette supériorité des gens de bien en matière d'amitié, cette supériorité de l'amitié sur les autres vertus tiennent à la liaison étroite entre liberté et amitié, qui fait de cette dernière l'expression de la loi, et non celle de la seule nature. Si les Grecs ont longtemps pris la *syngéneia* pour modèle de la *philia*, cette situation est définitivement inversée [16]. Autre

13. Cf. E. Brémond, Notice du Πρὸς Δημόνικον, dans la coll. G. Budé (Isocrate, *Discours*, t. I, p. 109-120), Paris 1928, où l'on trouve un historique de ce débat, datant de l'Antiquité elle-même.

14. Cf. 16 : Τοὺς μὲν θεοὺς φοβοῦ, τοὺς δὲ γονεῖς, τίμα, τοὺς δὲ φίλους αἰσχύνου, τοῖς δὲ νόμοις πείθου. Crains les dieux, honore tes parents, respecte tes amis, obéis aux lois.

15. Cf. 1, qui conclut : ... τὰς δὲ τῶν σπουδαίων φιλίας οὐδ' ἂν ὁ πᾶς αἰὼν ἐξαλείψειεν. Les amitiés des gens de bien, même la totalité du temps ne saurait les effacer.

16. 10.

chose est le visage agréable que l'on fait à ceux dont le commerce est inévitable, autre chose l'intime fréquentation des meilleurs [17]. Mais celle-ci doit précisément au souci de préserver sa propre liberté comme la liberté de l'autre sa prudence d'une part, sa réserve de l'autre. On peut imaginer des mises à l'épreuve antérieures à un don total de confiance, qui vont de la fausse confidence destinée à sonder la discrétion [18], à l'observation des réactions devant les prospérités qui nous échoient [19]. Alors seulement l'amitié mérite que l'on prête serment pour elle, et devient une école d'émulation dans l'échange des bienfaits [20]. Suivent toutes sortes de conseils unissant avec une assez grande naïveté de simples recettes psychologiques — être à l'unisson de la compagnie que l'on fréquente [21], louer ses amis auprès de tiers qui leur rediront vos éloges [22] — à des remarques plus fondamentales sur la nécessité d'écarter les flatteurs [23]. Les unes et les autres partent du principe que les meilleurs naturels n'atteignent leur perfection que par les apports de l'éducation et de l'exercice. On voit donc maintenue l'idée d'une excellence de la *philia*, mais, dans la mesure où liberté et utilité y sont indissociables, où la prudence l'emporte sur la générosité et où la réciprocité est toujours attendue, l'exhortation à l'amitié associe des principes moraux élevés à des préoccupations prudhommesques, le souci de rapports humains conçus dans leur universalité à celui du petit clan dont il est sage de s'entourer. Quelles qu'aient été les intentions profondes des sophistes, elles trouvent là leur illustration la plus directe et également leurs limites. Si les rapports avec autrui perdent toute signification transcendante à la seule humanité, et doivent conduire celle-ci à l'invention de son ordre propre, ils ne le peuvent, en l'absence de toute formulation claire d'une réciproque appropriation des consciences, que sous la forme de l'échange de bienfaits le plus rationnel possible.

17. 20.
18. 25.
19. *Ibid.*
20. 23 et 26.
21. 31.
22. 33.
23. 30.

C'est ce que montre à l'évidence l'éloge de l'amitié que nous rencontrons en mainte occasion dans les œuvres d'un Xénophon. La référence de celui-ci à l'enseignement de Socrate, son souci constant de définir une *philia* qui se signale par son excellence, ne vont pas jusqu'à lui faire découvrir que la seule utilité est un principe assez pauvre, et qui ne contient pas en lui-même le gage de son propre perfectionnement. Lorsqu'il nous dépeint l'attitude de Socrate, en effet, à l'égard de ceux qui l'entourent, il nous le présente comme le modèle de l'ami du peuple *(dèmotikos)* et de l'ami des hommes *(philanthrôpos)* [24], dont la vertu est de communiquer à tous ce qu'il détient, sans chercher à faire commerce de son enseignement. Mais lorsqu'il prête au même Socrate des propos relatifs à la *philia*, ou à la manière de se procurer des amis, ceux-ci sont très voisins de ceux que nous relevions dans le *Pros Dèmonikon*, ou chez Lysias [25]. C'est notamment le cas dans le deuxième livre des *Mémorables* : loin de se limiter à la seule *philia*, l'idée d'un échange de bons services est déjà celle qui fonde l'amour filial, et donne leur norme aux relations fraternelles ; c'est par une libre générosité que les parents décident de donner le jour à leurs enfants, et se dévouent à eux pendant toute leur jeunesse ; aussi une mère, par exemple, est-elle en droit d'attendre les égards et les services que l'on prodigue parfois à de simples voisins avec plus de spontanéité [26]. De même, le devoir de deux frères est de se rendre tous les bons offices possibles, car la divinité leur a donné en partage [27] le devoir de collaborer [28] et d'être de la plus grande utilité l'un pour l'autre, comme les organes symétriques d'un même corps. Si cette libre association est ce qui justifie la sauvegarde des liens du sang, il va de soi qu'elle est encore bien davantage le principe de l'amitié. Le Socrate de Xénophon brode à plaisir sur le thème de

24. *Mémorables*, I, II, 60.

25. Cf. II, chap. II et III.

26. Cf. II, II, particulièrement 3 à 6 et 10 à 13.

27. Xénophon parle de θεία μοῖρα (II, III, 18). Cf. le grand discours du *Protagoras* de PLATON, 322 a, et ci-dessus, p. 88.

28. On retrouvera le même terme (συνεργεῖν), mais en un tout autre sens, chez Aristote, *Eth. à Nicomaque*, X, 7, 1177 a 35.

l'ami comme bien le plus précieux, et oppose le cas généralement fait d'une maison, d'un esclave ou d'un animal, à la négligence que l'on a pour lui [29]. L'ami lui apparaît comme un autre soi-même, non sans doute au sens profond que donnaient à cette idée les pythagoriciens ou que lui donnera Aristote, mais au sens où il est le seul à pouvoir remplir à notre place un certain nombre de nos obligations, à pouvoir se charger pour nous de pénibles corvées, et même à vouloir le faire [30]. Il y a donc lieu de contracter amitié avec la même prudence que l'on engage une sorte de régisseur, et d'exiger de lui les mêmes vertus, de redouter en lui les mêmes défauts dont nous parle Kant dans la *Critique de la Raison pratique* [31] : le meilleur ami est celui qui ne considère pas comme un principe sacré celui de l'amour de soi, fût-il d'autre part maître de lui-même et avisé en affaires. Mais il s'agit beaucoup moins, apparemment, d'attendre de lui le respect de la moralité pour elle-même, qu'une certaine facilité de caractère et une absence de passions personnelles qui le rendent accommodant et disposé à la coopération [32]. Comme dans les traités d'alliance [33], l'amitié suppose d'avoir mêmes amis et mêmes ennemis. Il n'y a d'autre philtre à utiliser ou d'autre charme à inventer pour découvrir un tel ami que d'être le premier à lui rendre service [34].

C'est en ce sens en effet, de toute évidence, que Xénophon entend l'opinion courante lorsqu'elle associe intimement vertu et amitié, ou l'enseignement de Socrate quand ce dernier considère la bonne entente comme la conséquence de la modération des passions. Sa principale inquiétude est de voir ceux que la tradition considère comme des *aristoi* s'affronter dans la revendication du pouvoir politique, et déchirer la cité au gré de leurs ambitions. Si l'on admet

29. P. ex. II, IV, 1 à 5, et II, V, en entier.
30. Cf. II, IV, 6-7.
31. Ire partie, livre I, chap. I, I, Théorème IV, Scolie II.
32. II, IV, 1 à 5.
33. Cf. *Mém.* IV, II, 15-16.
34. On ne peut éviter de rapprocher II, VI, 10-14 de II, III, 11-14, ce qui limite singulièrement la compréhension de la pensée profonde de Socrate par Xénophon.

d'autre part que les méchants sont toujours en état de guerre les uns contre les autres, faut-il croire que les hommes sont de toute manière incapables de s'accorder ? [35] La *philia* doit d'une certaine manière combattre sur deux fronts, et cela parce que l'hostilité est aussi naturelle, chez l'homme, que l'inclination envers ses semblables. Cette contradiction est l'effet nécessaire d'une psychologie qui conçoit le besoin comme le seul principe possible de l'action : d'un côté, nous dit Xénophon, « les hommes ont par nature des dispositions amicales : ils ont en effet besoin les uns des autres, éprouvent de la pitié, trouvent leur avantage à collaborer, et, le comprenant, ont de la reconnaissance les uns envers les autres ». Mais par une disposition inverse, « ils ont (par nature) des sentiments hostiles ; jugeant les mêmes choses belles et agréables, ils se livrent combat pour elles, et, partagés en opinions contraires, s'affrontent » [36]. Peut-être saisit-on là concrètement cette ambiguïté qui est celle non seulement de la *theia moira* protagoréenne, mais même de l'*aidôs* et de la *dikè*, et qui rend indispensable une éducation avant que puissent régner les « liens de l'amitié ». Si Xénophon, comme il est probable, se fait l'écho de thèses développées par les sophistes, et interprète dans leur perspective l'enseignement de Socrate, c'est sans doute d'une pensée comme celle d'Antiphon, plus récente pour lui que celle de Protagoras, que l'on doit rapprocher ses vues, compte tenu d'un commun utilitarisme [37]. Mais il ne semble guère songer à un lien débordant le cadre de la cité, et, comme le maître d'Abdère, il estime que c'est à l'intérieur de celle-ci que la *philia* doit permettre de trouver le meilleur des équilibres.

Aussi le voyons-nous proposer comme modèle une cité où les gens de bien se partagent les honneurs publics, et constituent une sorte de parti, visant bien évidemment l'intérêt

35. Cf. VI, 17-20.

36. VI, 21 : φύσει γὰρ ἔχουσιν οἱ ἄνθρωποι τὰ μὲν φιλικά δέονταί τε γὰρ ἀλλήλων καὶ ἐλεοῦσι καὶ συνεργοῦντες ὠφελοῦσι καὶ τοῦτο συνιέντες χάριν ἔχουσιν ἀλλήλοις · τὰ δὲ πολεμικά · τά τε γὰρ αὐτὰ καλὰ καὶ ἡδέα νομίζοντες ὑπὲρ τούτων μάχονται καὶ διχογνωμονοῦντες ἐναντιοῦνται. On pourrait, avec Kant, parler d'« insociable sociabilité ».

37. Cf. ci-dessus, p. 100-105.

général, mais se ménageant aussi un certain nombre d'avantages [38]. Un tel parti, même s'il recrute largement, reste nécessairement minoritaire en nombre, et, nous dit assez naïvement Xénophon, il lui en coûtera moins de satisfaire les ambitions de ses membres que celles des méchants, à la fois plus nombreux et insatiables [39]. La *philia* de Xénophon n'est donc pas autre chose que le principe d'une sorte d'ordre moral, où les grands s'abstiendraient d'aspirer à la tyrannie, et accepteraient de partager le pouvoir avec tous ceux qui ont un intérêt raisonnable au maintien de la paix civile. C'est à l'intérieur de ce rêve politique que l'amitié est pour lui une vertu, où l'essentiel est le rapprochement des âmes, la serviabilité, le partage des joies, le sentiment de l'honneur étendu à ceux que l'on aime. Elle n'exclut en rien la partialité [40], mais seulement l'avidité et la violence, par lesquelles le despotisme rejoint la solitude inhérente à la perversité. Selon un thème presque banal à l'époque, et auquel Platon donnera certainement plus de relief, Xénophon nous dépeint le tyran comme un homme dépourvu d'amis : c'est ce que constate avec amertume son Hiéron, lorsque, par opposition à l'homme du commun, que sa famille et ses proches accueillent avec joie, aident dans l'adversité, félicitent dans la prospérité, il nous rappelle combien de potentats ont tué leurs enfants, leurs parents, leurs frères ou leurs compagnons par pure ambition [41]. « Si ceux que la nature dispose, et que la loi oblige à avoir pour les tyrans la plus grande affection, les haïssent à ce point, comment penser qu'ils puissent être aimés de quelqu'un d'autre » ? [42] La vie commune suppose la confiance, et celle-ci une dépendance réciproque où n'entre aucune sorte de crainte : comment ne pas craindre ceux sur lesquels on a la toute-puissance ; comment, inversement, ne pas craindre celui qui détient cette dernière, même lorsqu'il

38. VI, 23-26.
39. VI, 27.
40. VI, 35.
41. Cf. *Hiéron*, chap. III.
42. *Ibid.* : οἵτινες οὖν ὑπὸ τῶν φύσει πεφυκότων μάλιστα φιλεῖν καὶ νόμῳ συνηναγκασμένων οὕτω μισοῦνται, πῶς ὑπ' ἄλλου γέ τινος οἴεσθαι χρὴ αὐτοὺς φιλεῖσθαι.

accorde ses faveurs ?[43] L'utilitarisme de Xénophon retrouve l'idée d'une *philia* qui est fondée sur l'égalité, c'est-à-dire, pour lui, sur l'égale capacité de donner et de recevoir.

Doit-on juger sévèrement cette sorte de platitude où nous ramène Xénophon, et qui transforme les thèmes les plus intéressants de la réflexion grecque sur les rapports avec autrui en des maximes dignes de nos plus médiocres almanachs ? La liberté de l'amitié n'est-elle vraiment, pour ses contemporains, que le calcul d'un intérêt bien entendu ? Son lien avec la vertu n'est-il que l'expression d'une modération timide ? Sa capacité d'affranchir l'homme de la nature a-t-elle pour seul effet de susciter la coopération ? L'appel réciproque des consciences, et la joie naissant de leur rencontre sont-ils réductibles à une identité de préoccupations à propos de la sécurité personnelle ? Il n'est pas douteux que l'on rencontre, chez l'auteur des *Mémorables*, une pensée assez terre à terre, et que, dans le domaine de la *philia* comme dans bien d'autres, on ne comprendrait pas la portée et l'influence de l'enseignement socratique s'il s'était borné aux propos que ces récits nous transmettent. Le sens que donnent à une libre amitié tant les tragiques ou les sophistes, au Ve siècle, que Platon puis Aristote, à l'époque même de Xénophon ou aussitôt après, suffit, par sa richesse, à situer ce dernier comme un assez médiocre philosophe[44]. On doit cependant voir en lui, non seulement un fidèle écho de la pensée commune, telle que la révèlent d'autre part des orateurs sans doute moins soucieux d'édifier que de plaire, mais le témoin de la permanence de certaines idées traditionnellement liées à celle de *philia*. Au nombre de ces idées celle de solidarité restreinte dans un monde conçu comme hostile ; celle d'une nécessaire réciprocité qui doit trouver son

43. *Ibid.*, chap. IV et VI.

44. Très curieusement, Xénophon ne tire presque rien, dans ses développements sur la φιλία, des propos de Socrate qu'il rapporte, dans *le Banquet* (chap. VIII), sur l'Aphrodite terrestre et l'Aphrodite céleste. Sans doute n'y voit-il que la confirmation de la dualité de nature bien établie entre amour et amitié, et de la plus grande valeur de cette dernière. Mais cette valeur reste fondamentalement utilitaire. Peut-être faut-il voir là la raison pour laquelle Platon, à partir du même thème, jugera bon d'inverser le sens des termes, et de privilégier ἔρως. Cf. ci-dessous, p. 151-167.

contenu dans des bienfaits objectifs ; celle d'un choix rationnel qui n'a rien de commun avec la passion de l'amour ; celle, plus obscure peut-être, d'un lien de principe à conséquence entre la vertu personnelle et la bonne entente avec autrui, entre le zèle que l'on met au service de son bonheur et celui que l'on a pour l'honneur de ses amis. Tout cela se trouvait déjà, d'une certaine manière, chez Homère, et se retrouvera chez les stoïciens de l'époque impériale. C'est donc bien sur un tel fonds que doit s'élaborer la réflexion philosophique, et à partir de lui qu'elle doit tirer l'essentiel de son apport.

⁂

Le rappel des données que nous possédons à propos de la notion de *philia*, de son évolution et des problèmes qu'elle pose aux Grecs depuis l'époque homérique jusqu'à la fin du Ve siècle, même s'il reste nécessairement assez schématique, nous permet de comprendre l'intérêt exceptionnel que lui ont accordé les philosophes, la nature des questions qu'ils se sont posées à son sujet, le sens de certaines de leurs réponses. On assiste en effet à la fois au maintien, sous des formes diverses, de difficultés qui apparaissaient dès les témoignages les plus anciens, et à une mise en question de la signification première ou de la portée initialement attribuée à l'amitié. Ces difficultés permanentes comme cette mise en question relativement récente à leurs yeux sont celles-là mêmes que nous rencontrerons dès le départ de leur réflexion chez Platon et Aristote ; elles ont pour centre l'idée d'une utilité qui semble simultanément le garant de la valeur de la *philia* et la cause éventuelle de sa perte. Garant de sa valeur, nous l'avons déjà vu à plusieurs reprises [1], parce qu'elle en appelle à la liberté et la rationalité du choix, et qu'elle permet la relation avec les notions de justice et de droit, que celles-ci soit conçues comme d'origine divine ou humaine. Cause éventuelle de perte, car c'est elle qui permettrait ce crime toujours dénoncé contre la *philia* que constituent l'infidélité [2],

1. Cf. p. 44-45, 47, 62, 64, 116, ci-dessus.
2. Cf. p. 48, 64, 109, ci-dessus.

l'abandon des amis dans le malheur, pour certains une partialité qui refuse de voir la supériorité de la nature sur la loi et interdit la prise de conscience de l'originalité, du destin spécifique de la communauté humaine.

D'Homère à Théognis, cependant, des pythagoriciens aux sophistes, ce que l'on désigne comme utile peut changer, la notion de justice évoluer, la finalité même de l'utilité se transformer, et par là la valeur de l'amitié, ainsi que les fautes contre elle, prendre un autre sens. Du VIIIe au VIe siècles, nous voyons une utilité très liée au besoin de sécurité, et fondée sur la vie commune imposée par les circonstances, faire une place de plus en plus grande au libre choix, fondé sur la reconnaissance de certaines valeurs et le partage de certains idéaux. A la fin du VIe et au Ve siècles, la question est formulée de savoir si la communauté humaine a une valeur par elle-même, si cette valeur lui est immanente ou reflète quelque exigence inhérente à l'ordre du monde, et il peut y avoir conflit entre ce qui est utile à chacun, ce qui est utile au tout dont il fait partie, ce qui est utile à tel ou tel aspect de sa personnalité. La notion d'amitié utile peut donc recevoir des significations très diverses, et peut aussi bien évoquer le besoin matériel et moral que nous avons de nos semblables que la nécessité pour l'homme de s'intégrer à une cité bien gérée, ou que l'exigence d'un échange fondé sur la justice et réalisant un ordre harmonieux. Il semble que l'on soit allé d'une *philia* où les relations interpersonnelles avaient surtout valeur d'assurance réciproque, et restaient subordonnées à une justice d'origine divine, à une *philia* qui apparaît comme une entreprise active, et à laquelle il appartient de définir des normes d'existence. La pensée pythagoricienne se situerait sans doute à la charnière de ces deux conceptions, dans la mesure où elle joue à la fois sur la soumission à un ordre transcendant et sur la nécessaire interprétation de cet ordre par chaque conscience en présence des circonstances [3]. Par une sorte de paradoxe, c'est donc la conception de la *philia* qui marque le moins l'originalité de l'homme qui lui donne en même temps le rôle le plus utilitaire, celle au

3. Cf. ci-dessus, p. 61-64.

contraire qui l'affranchit en partie de la nature et des dieux et qui passe pour essentiellement pragmatique, qui tend à en faire une vertu nouvelle et dont le respect suppose un certain mérite.

Il semble en fait que lorsque nous opposons amitié intéressée et oubli de soi-même, valeur universelle de la *philia* et mise en commun d'intérêts particuliers, nous introduisons des oppositions que les Grecs ne concevaient pas comme aussi tranchées que nous. Il peut certes y avoir, à leurs yeux, conflit entre la nature et la loi, entre la loi et l'idéal de quelques-uns, mais il n'y a pas conflit entre la recherche de son intérêt propre et le dévouement à l'intérêt du tout dont on est partie. Ce que nous avons pu dire du héros homérique, en qui la *philia* est un aspect de la *philautia*[4], vaut encore à une époque où l'idée de l'*arétè* est différente, et où l'homme peut choisir la communauté dont il se réclame. Cette communauté choisie, les mêmes vertus de fidélité, de réciprocité, de sincérité sont attendues, et l'on constate que besoin d'autrui et sacrifice à autrui ne sont pas antinomiques. L'idée d'un échange assez strictement calculé de services, et celle d'un ami qui, étant le plus précieux de tous les biens, vaut à lui seul plus que tous les services qu'il peut rendre, ne le sont pas davantage. Nous avons vu comment le discours de Périclès imaginé par Thucydide semblait impliquer l'idée d'une solidarité généreuse[5], et tendait à faire de la *philia* quelque chose de radicalement nouveau par rapport à ce que proposaient l'ordre social courant comme les relations familiales ancestrales. Mais c'est précisément l'opposition avec ces deux expériences, auxquelles le terme *philia* a longtemps donné une désignation ambiguë, qui entraîne la nécessité de garder à celui-ci, même lorsqu'il en vient à désigner un libre idéal, une portée concrète manifeste, et une allure quasi institutionnelle.

Si l'opposition n'est pas irréductible entre l'amour de soi et l'amour d'autrui, entre l'échange et le sacrifice, entre la magnanimité et la solidarité, c'est sans doute aussi qu'elle ne

4. Cf. ci-dessus, p. 42-43.
5. Cf. ci-dessus, p. 81-82.

l'est pas entre le plaisir de l'amitié et le besoin de l'amitié. Déjà chez Homère, au retour d'une journée de combat où il avait pu apprécier l'utilité de ses *philoi*, le héros s'abandonnait avec la nuit à la simple joie de la vie commune, auprès des objets familiers [6]. Quatre siècles plus tard, le Hiéron de Xénophon regrette sa jeunesse, où la seule présence de ses compagnons le charmait, et dissipait tous les soucis [7]. Peut-être est-ce Aristote qui, dans sa *Rhétorique*, au moment où il est loin d'exposer sa pensée sous forme systématique, mais fait état de la pensée commune, montre le mieux comment une idée trop pragmatiste de la *philia*, avant même toute réflexion théorique à son sujet, éclate d'elle-même : dire que les amis se veulent réciproquement du bien, c'est dire qu'ils se réjouissent ensemble des mêmes biens et s'affligent ensemble des mêmes peines [8]. Dire qu'ils s'entr'aident, c'est dire qu'ils se veulent du bien pour eux-mêmes [9]. Quant à la tempérance, au calme, au refus de toute rivalité, s'ils recommandent quelqu'un à notre amitié, c'est beaucoup plus nettement que chez Xénophon parce que ces qualités le rendent agréable à vivre [10]. L'amitié naît d'attention gratuites, non attendues, secrètes, rendues pour l'amitié elle-même [11]. C'est à beaucoup d'égards le caractère, dans son irrationalité, qui la rend plus facile en faisant naître les affinités. En cela, l'amitié peut être comptée au nombre des affections, des *pathè*, et valoir par sa charge émotionnelle. C'est ce qui explique qu'on la rencontre si couramment chez les jeunes gens : ceux-ci, plus que tous les autres, se réjouissent de leur propre compagnie, sans se soucier d'utilité [12] ; ils

6. Cf. *Iliade*, VII, v. 293-8.

7. *Hiéron*, III, 1-2.

8. *Rhétorique*, II, IV, 1381 a 3-5 : ἀνάγκη φίλον εἶναι τὸν συνηδόμενον τοῖς ἀγαθοῖς καὶ συναλγοῦντα τοῖς λυπηροῖς.

9. *Ibid.*, l. 5 : μὴ διά τι ἕτερον ἀλλὰ δι' ἐκεῖνον.

10. *Ibid.*, l. 28-29 : τοὺς ἡδεῖς συνδιαγαγεῖν καὶ συνδιημερεῦσαι.

11. *Ibid.*, 1381 b 35 : Ποιητικὰ δὲ φιλίας χάρις ... C'est la faveur qui produit l'amitié.

12. Cf. *Rhétorique*, II, XII, 1389 a 35-b 2 : Καὶ φιλόφιλοι καὶ φιλέταιροι μᾶλλον τῶν ἄλλων ἡλικιῶν διὰ τὸ χαίρειν τῷ συζῆν καὶ μήπω πρὸς τὸ συμφέρον κρίνειν μηδέν.

sont guidés par leurs *pathè* [13], et s'il y a là, aux yeux du philosophe, danger d'instabilité, l'opinion commune y voit la confirmation du principe de l'attirance du semblable par le semblable. Aristote peut donc, dans sa *Rhétorique*, lier l'amitié à un idéal de définition toute populaire, selon lequel le bonheur est fait d'agrément et de sécurité, d'indépendance et de biens extérieurs : l'ami est plaisant et utile ; il nous vient du dehors mais nous aide à ne rien craindre, et favorise une *autarkeia* dont on ne peut encore dire qu'elle correspond à la plus parfaite sagesse. Il peut aussi écrire que, si les vrais amis sont ceux qui partagent nos goûts et nous sont complémentaires, ce sont surtout ceux qui nous aiment pour ce que nous aimons en nous-mêmes, ceux devant qui nous ne connaissons point la honte pour ce qui touche à l'estime publique, mais devant qui nous rougissons de nos véritables fautes [14]. S'agit-il encore ici d'utilité ou de plaisir au sens strict ? Aristote, plus que tout autre, consacrera ses analyses des *Éthiques* à montrer comment de tels principes explicatifs sont insuffisants. Mais il est clair que la nécessité de les dépasser est immanente à la signification courante donnée à la *philia*. De même que le pragmatisme politique était une sorte de dégénérescence par rapport à la volonté d'une vie commune pleinement partagée, de même l'utilitarisme de Xénophon, dans ce qu'il a de plus étroit, est le reflet assez pâle d'une idée de la vertu, qui fait une large place au sentiment de l'honneur, avec ce qu'il enveloppe simultanément d'orgueil et de générosité, de repli sur soi et de présence d'autrui à la conscience. Il est curieux de constater que ceux qui ont le plus contribué à la précision de la notion de *philia*, ou qui s'y sont intéressés de plus près, qu'il s'agisse de Théognis, des sophistes, de Xénophon ou d'Aristote, sont des hommes qui se considéraient, se voulaient, ou vivaient en fait en marge de la cité. Sans être des citoyens, ils ne pouvaient cependant concevoir, selon l'opposition de Rousseau, d'être des « bourgeois » [15], et, si l'on peut appliquer ici les

13. Cf. *Éthique à Nicomaque*, VIII, 3, 1156 a 32.
14. *Rhétorique* II, IV, 1381 b 14-21.
15. Cf. *Émile*, livre I, p. 250, *in Œuvres complètes*, t. IV.

intuitions de ce dernier, leur préoccupation était sans doute encore de découvrir dans l'amitié une présence d'autrui, une estime d'autrui, qui ne fussent pas aliénantes. Nous dirions volontiers qu'à leurs yeux, amour propre, amour de soi, et amour d'autrui n'entraient pas en conflit. Cette étonnante conciliation supposait cependant des analyses plus rigoureuses, touchant à ce qu'il y a de plus originaire dans la conscience, et qui s'imposèrent à la réflexion de Platon puis d'Aristote.

DEUXIÈME PARTIE

L'ÉTUDE PHILOSOPHIQUE DE LA NOTION DE PHILIA

CHAPITRE PREMIER

PLATON

Proximité de l'ami et bonne entente avec autrui

Platon s'est-il véritablement arrêté au problème du sens de la *philia* ? Il est permis, au premier abord, d'en douter, si l'on constate qu'il lui consacre seulement l'un de ces petits dialogues où la tradition voit le reflet le plus fidèle de l'enseignement socratique, que la reprise des thèmes de ce dialogue, le *Lysis*, par des œuvres plus élaborées, et notamment par *le Banquet*, exigera le recours à la notion concurrente d'*érôs*, que les écrits de préoccupation politique ne contiennent, pour leur part, aucune analyse systématique de la *philia*, et se contentent d'employer le terme selon l'usage établi pour désigner, d'une manière générale, la bonne entente entre les citoyens, sans voir en lui le mot clef dont le sens serait à élucider. Ce doute ne peut qu'être renforcé à la lecture des commentateurs. Lorsque ceux-ci ont renoncé à faire du *Lysis* un simple exercice d'école, donnant des modèles dialectiques, ou un témoignage apologétique en faveur de l'enseignement socratique [1], ils l'ont nécessairement interprété comme une première ébauche du *Banquet* et du *Phèdre* [2], et, devant la richesse des développements

1. Sur la variété des motifs que Platon a pu avoir d'écrire le *Lysis*, cf. A. W. Begemann, *Plato's Lysis*, Amsterdam 1960, p. 44-6. Sur la manière qu'il a de s'affranchir de son sous-titre Περὶ φιλίας, cf. p. 41-3.

2. Cette antériorité et cette moindre maîtrise du *Lysis* par rapport au *Banquet*, et *a fortiori* au *Phèdre*, est particulièrement soulignée par L. Robin, in *La théorie*

apportés par Platon, ultérieurement, à la notion d'*érôs*, devant la portée métaphysique de sa théorie de l'amour, en sont venus à considérer comme accessoire à ses yeux, et cela dès le *Lysis*, le problème des rapports avec autrui. Si ce qui est en jeu, c'est la destinée de l'âme et la nature de son aspiration à l'intelligible, il est évident que l'amitié humaine ne peut guère avoir valeur que de symbole, d'initiation, voire d'incitation mutuelle[3], et que, dans les trois cas, il lui appartient de s'effacer devant ce qui lui donne sa raison d'être. Qu'autrui prenne la figure du semblable ou du contraire, de l'agréable ou de l'utile, du maître ou du disciple, il en vient toujours à désigner l'horizon de ma finitude, et à être, pour moi, la figure du Bien. Le problème de l'amitié vient donc s'inscrire dans celui des fins humaines en général, et perd sa spécificité. Il n'est évidemment pas question, pour nous, d'ignorer cette signification de la *philia*, puis de l'*érôs* platoniciens, par laquelle trouve une de ses formulations les plus riches l'idéalisme métaphysique, mais seulement de nous demander dans quelle mesure Platon réutilise des thèmes courants à son époque, et surtout de voir si, chemin faisant, cette simple formulation n'en vient pas à éclairer d'un nouveau jour la nature de l'amitié précisément prise ; si même la *philia*, loin d'être une simple image, et non contente de recevoir un éclaircissement indirect, n'a pas quelque part nécessaire dans l'ascension de l'homme vers le Bien ; si, en bref, ce qui passe pour un symbole[4], ne le doit pas précisément à quelque parenté difficilement exprimable avec ce qu'il symbolise, et qui le conduirait presque,

platonicienne de l'amour, Paris 1908 : La démonologie du *Banquet* « était préparée par les analyses du *Lysis* », et cette démonologie n'a pas pour objet d'expliquer la φιλία : « La fonction des démons est d'être les intermédiaires entre les immortels et les mortels, d'unir l'une à l'autre les deux sphères, de remplir l'intervalle qui les sépare, de donner à l'univers l'unité et la liaison » (p. 108 nouvelle édition).

3. Ces trois valeurs caractérisent selon nous successivement le *Lysis*, *le Banquet*, et le *Phèdre*.

4. Cf. p. ex. J. Moreau, *La construction de l'idéalisme platonicien*, Paris 1939 : « Le but principal de ce dialogue (*scil. Le Banquet*) nous semble être, en effet de définir symboliquement l'activité essentielle de l'âme, et par là d'amener le sujet à la conscience claire de lui-même et de sa fin. » (p. 270).

en définitive, à être pleinement associé à l'idéal que l'on cherche à exprimer à travers lui.

Il est nécessaire, croyons-nous, de suivre d'abord pas à pas le *Lysis*, où l'analyse de la *philia* se combine sans cesse, mais sans perdre son intérêt propre, avec l'élargissement des perspectives sur les aspirations originaires de l'âme, pour comprendre ensuite en quoi les dialogues postérieurs prennent une orientation propre à la philosophie de Platon, et rompent avec les problèmes traditionnels. Même si, cependant, dans *le Banquet* et dans le *Phèdre*, la notion de *philia* passe au second plan, cela est peut-être dû à son inadéquation en tant que symbole plus qu'à un affaiblissement de son intérêt. Car si Platon, lorsqu'il veut exprimer notre recherche de l'anhypothétique, voit dans l'amour une image satisfaisante de notre inquiétude toujours renaissante, il ne cesse jamais de nous présenter l'entretien socratique, instrument concret de cette recherche, comme une école d'amitié. Tout se passe comme si, après avoir, dans le *Lysis*, uni très étroitement recherche du bien et recherche de la meilleure relation amicale, il distinguait ensuite, sous le nom d'*érôs*, la signification métaphysique de cette recherche, et, sous le nom de *philia*, ses conditions pédagogiques. Sans doute n'est-ce pas un hasard si le terme *philos* est un de ceux qui reviennent le plus souvent dans la bouche de Socrate pour s'adresser à ses interlocuteurs. Aussi devrons-nous examiner en quoi les dialogues nous proposent une image particulièrement vivante de la pratique de l'amitié. Il restera alors à comprendre comment, en un tout autre contexte, le mot *philia* est maintenu par Platon pour désigner l'idéal des rapports politiques, et à examiner si ce sens convient en quelque chose avec les précédents, ou tient seulement à l'usage persistant du vocabulaire courant. Le lecteur de Platon est en somme amené à confronter une signification vulgaire de la *philia* où tout le ve siècle athénien reconnaîtrait son œuvre, une signification déjà plus raffinée, qui tient à la manière dont Socrate et ses *philoi* concevaient leurs rapports et leur mission, une signification enfin que Platon semble découvrir, par laquelle il éclaire sans doute les deux précédentes, mais qu'il abandonne ensuite au profit de spéculations à ses yeux plus élevées.

Section I

ANALYSE DU LYSIS : L'IDÉE D'*oikeiotès*

Le *Lysis* peut à certains égards être considéré comme un modèle de l'entretien socratique tel que le voit Platon : à plusieurs reprises, il rebondit, engageant à chaque fois la discussion dans une direction apparemment nouvelle ; ses échecs successifs peuvent donner une idée achevée de la manière dont Socrate paralysait ses interlocuteurs ; sa structure complexe peut amener à hésiter aussi bien sur son genre que sur l'idée qui en constitue le centre : a-t-il des préoccupations éthiques, logiques, ou métaphysiques ? Nous propose-t-il la découverte de la notion d'*oikeiotès*, la première version des développements du *Banquet* sur l'Amour comme intermédiaire, une approche lointaine de la doctrine des idées à travers le *prôton philon*, et l'identification du *philon* à l'*agathon*[5] ? Il peut sembler que le thème des dernières pages[6], qui sera repris et développé dans *le Banquet*, manque de liaison étroite avec ce qui précède, et que la réticence mise par Platon à le défendre souligne à la fois son importance et sa nouveauté. On peut donc se demander si, parti d'une discussion sur la *philia* qui faisait une large place à des problèmes traditionnels, il ne découvre pas, chemin faisant, combien il est nécessaire d'innover pour les résoudre de façon satisfaisante, et si nous ne sommes pas témoins d'une réelle hésitation sur les principes à mettre en œuvre. La portée métaphysique de ces principes, telle qu'elle sera systématisée par la suite, n'exclut pas, dans le *Lysis* lui-même, leur

5. Sur la variété des interprétations données, cf. A. W. BEGEMANN, *op. cit.*, p. 51-60.

6. A partir de 221 c.

application première au domaine qui a suscité leur découverte. Il convient de commencer par une analyse interne du dialogue, où n'intervienne que secondairement ce que nous savons d'autre part de Platon.

Après quelques pages d'introduction donnant à penser que l'on va traiter du *paidikos erôs*[7], Socrate entreprend avec Lysis une discussion qui en revient à la *philia* proprement dite, et prend pour exemple l'amour paternel ou maternel. Dire que les parents aiment leur fils, c'est dire qu'ils veulent son bonheur et souhaitent lui faire confiance. Or, pendant toute son éducation, ils le privent en partie de sa liberté, le soumettent à mille sujétions, et lui refusent cette confiance. Ils ne le laissent agir à sa guise que là où son savoir est indiscutable. Un jour viendra cependant où le père de Lysis lui transmettra le soin de sa maison, se confiera éventuellement à lui s'il le juge supérieur en sagesse. Envers celui qui ne sait rien, même ceux que la nature a destinés à l'aimer restent défiants et en apparence hostiles, leur *philia* ne pouvant se manifester. Envers celui qui, par son savoir, a su se rendre utile aux autres, tous les hommes deviennent des amis et se comportent comme des proches[8]. La nature cède donc le pas, dans la détermination de la *philia*, à la reconnaissance rationnelle d'une compétence, qui seule peut entraîner, de part et d'autre, des attitudes objectivement amicales.

Cette première discussion reprend évidemment l'opinion courante d'une amitié fondée sur l'utilité, aussi ancienne que l'amitié elle-même, et particulièrement vivante dans les mœurs de l'Athènes démocratique. Plus actuelle est, du temps de Platon, l'idée que, même si la nature comporte certains devoirs imprescriptibles, comme l'affection des parents pour leurs enfants, elle a besoin d'une confirmation

7. 203 a-207 b.

8. 210 c-d : Ἐὰν μὲν ἄρα σοφὸς γένῃ, ὦ παῖ, πάντες σοι φίλοι καὶ πάντες σοι οἰκεῖοι ἔσονται · χρήσιμος γὰρ καὶ ἀγαθὸν ἔσει · εἰ δὲ μή, σοὶ οὔτε ἄλλος οὐδεὶς οὔτε ὁ πατὴρ φίλος ἔσται οὔτε ἡ μήτηρ οὔτε οἱ οἰκεῖοι. Si tu deviens savant, mon enfant, tous seront pour toi des amis, et tous te seront proches ; car tu seras utile et bon ; sinon, personne ne sera ton ami, ni ton père, ni ta mère, ni tes proches.

tenant à un libre choix, éclairé par la raison. Socrate élève cependant cette conception utilitariste par le recours à la *sophia*, qui seule, à ses yeux, peut être le principe d'une utilité réelle. L'amitié ne se fonde pas seulement sur un échange de services, sur une complémentarité de fonctions, mais sur la compétence : on aime celui qui sait parce qu'il est indissolublement utile et bon. Quant à celui qui ne sait pas, la seule manière de l'aimer consiste à essayer de lui donner ce savoir qui le rendra libre et utile aux autres. On reconnaît là des vues dont les conséquences seront aussi importantes dans la politique que dans l'éthique platoniciennes. Mais l'important pour notre propos est de remarquer comment Platon, dès qu'il aborde la réflexion sur la *philia*, oriente celle-ci vers un fondement moral, transcendant à toutes les relations de fait. Peu importe que la *philia* soit utile. Il faut tout de suite se demander utile à quoi, et se préoccuper des fins, non des seuls moyens. Or le sage seul est capable de se proposer librement des fins en tous les domaines. Seule donc sa volonté peut apparaître comme absolument bonne, et lui valoir, de la part de tous, une amitié, c'est-à-dire une confiance entière. De même que le savoir de l'homme de métier, savoir limité et subordonné, assure sa liberté dans un domaine précis où chacun s'en remet à lui, de même la sagesse, par son universalité, nous assure le choix de toutes nos fins, et, pour cette raison, le respect et l'amour d'autrui. Les raisons qui font du sage le seul gouvernant légitime sont aussi celles qui font de lui l'homme le plus légitimement aimé. Quant aux autres hommes, on ne peut les aimer que dans la mesure où on les croit destinés à devenir sages.

Cet amour, ce respect, cette confiance envers celui qui sait sont-ils cependant de l'amitié ? Celle-ci implique la réciprocité, et nulle part, dans cette première discussion, Platon ne nous indique que le sage soit lui-même *philos*. Il est savant, il est utile, il est bon, mais ses bienfaits ne sont pas le résultat d'une bienveillance particulière : les parents de Lysis en useront amicalement avec lui lorsqu'il sera devenu sage, mais lui-même se contentera alors d'agir en conséquence de son savoir. Il ne fera le bien de ceux qui l'aiment que de surcroît. Le fondement de l'*utilité* dans la *sagesse* entraîne

la substitution, à l'idéal populaire d'amitié réciproque, de l'idée d'une amitié pour ceux qui sont dépositaires du bien. Il semble que, à parler strictement, Lysis est ami de son père aussi longtemps que celui-ci le dépasse en savoir, et que son père deviendra son ami si ce rapport est un jour inversé. La première discussion du *Lysis* annonce donc la solution pressentie à la fin du dialogue, et développée ailleurs par Platon : l'amitié est l'expression d'un manque, et la perfection, si elle n'exclut pas une certaine bienveillance naturelle pour ceux de mon entourage, se suffit à elle-même [9].

Il est d'autant plus intéressant de remarquer que Platon ne s'estime pas satisfait par cette solution, et donne à une nouvelle discussion, entre Socrate et Ménéxène cette fois, le rôle d'élucider l'importance de la réciprocité [10]. Sans doute doit-on attribuer cette nécessité à l'existence, dans la pensée populaire, du thème de l'amitié plaisante, irrationnelle, purement affective, thème plus rebelle à une interprétation morale que celui de l'amitié utile. Là où l'idée d'utilité, supposant déjà le jugement et ses critères, pouvait conduire à celle d'un intérêt rationnel, le simple plaisir, en sa particularité, pouvait vouer la *philia* à une pure facticité sensible. Il pouvait éventuellement suggérer l'idée d'une intimité profonde et quasi naturelle, où l'attirance du semblable pour le semblable devenait explication ultime, sans que l'on eût à recourir à la recherche d'un bien transcendant à chaque individu. Il fallait donc montrer que la *philia* ne pouvait s'expliquer de manière purement immanente, soit qu'elle eût son fondement dans les seuls sentiments de chacun, soit qu'elle fût le fait de la seule intimité.

C'est ce qu'entreprend Socrate lorsque, après un hommage très vif à l'amitié, il pose à Ménéxène la question : « Lorsque quelqu'un aime quelqu'un, lequel devient ami de l'autre ? Celui qui aime de celui qui est aimé, ou celui qui est aimé de celui qui aime ? Ou bien n'y a-t-il aucune diffé-

9. 217 a sqq. Cf. *Banquet*, 200 a-204 c.

10. A partir de 211 d. Émulation vertueuse et communauté des biens apparaissaient déjà comme le contenu de toute amitié avant la discussion (207 c).

rence ? »[11] Une telle question remet en jeu tout ce que l'on avait dit lors de la discussion précédente, puisque l'ami y était défini comme celui qui fait confiance à l'autre ou attend son bien de lui. Cette définition excluait le problème du lieu de l'amitié, puisque cette dernière restait toujours le sentiment de celui qui acquiesçait ou aspirait au bien, sous les traits de celui qu'il aimait. Ce problème existe, en revanche, si l'on voit dans l'intimité, dans le rapport immédiat à la personne d'autrui, sans qu'il soit question d'une médiation du savoir, l'essence de l'amitié. Dans ce cas, en effet, il semble bien, et c'est la première réponse de Ménéxène, telle que Socrate la comprend, que « s'il n'y a pas amour réciproque, personne n'est ami », et que « rien n'est cher à celui qui l'aime, à moins de l'aimer en retour »[12]. L'amitié est ici conçue comme un lien mutuel et strictement interpersonnel ; elle n'est pas le fait de celui qui reconnaît à autrui une valeur, mais naît de la reconnaissance par l'un comme par l'autre de la valeur de leur communauté. Toute mise en cause de cette réciprocité, comme de l'aspect exclusivement humain de la *philia* apparaît comme une trahison de son sens. Or ces acquits de la tradition ont quelque chose d'obscur aux yeux de Platon, et laissent entier le problème de la nature de la *philia*, comme celui de son origine psychologique.

On ne saurait dire, en effet, qu'aimer sans être aimé, c'est tout ignorer de l'amitié. Ce serait exclure de la *philia* non seulement l'amitié pour les choses, les animaux, les conduites, mais aussi ce qui nous paraissait auparavant l'amitié la plus légitime, celle que nous éprouvons pour le sage et pour la sagesse[13]. Dira-t-on, inversement, qu'il suffit, à la limite, d'être aimé pour être ami ? Ce serait manifestement absurde, car on pourrait en venir à dire, si l'aimé haïssait celui qui l'aime, que l'ami a pour nous de la haine. Un être dépourvu de sentiments, tel un animal ou un nouveau-né, peut nous être *philos* au nom de notre seul amour pour lui,

11. 212 a-b : ἐπειδάν τίς τινα φιλῇ, πότερος ποτέρου φίλος γίγνεται, ὁ φιλῶν τοῦ φιλουμένου ἢ ὁ φιλούμενος τοῦ φιλοῦντος ; ἢ οὐδὲν διαφέρει ;

12. 212 d : ἂν μὴ ἀμφότεροι φιλῶσιν, οὐδέτερος φίλος [...] Οὐκ ἄρα ἐστιν φίλον τῷ φιλοῦντι οὐδὲν μὴ οὐκ ἀντιφιλοῦν.

13. 212 e-213 a.

mais à tout prendre, la vraie *philia* se situe plutôt du côté de celui qui aime [14]. La totale réciprocité n'est pas nécessaire, mais la *philia* exige au moins, d'autre part, la non contradiction entre mes sentiments et ceux de mon aimé [15]. La *philia* n'est pas le fait exclusif de l'objet aimé ; elle n'est pas non plus celui de l'homme qui aime ; elle n'appelle pas néanmoins la stricte réciprocité, dont la réalisation est rare, mais semble exiger un principe d'explication autre que les sentiments effectivement éprouvés [16]. En résumé, si le fait d'aimer ou le fait d'être aimé n'expliquent pas suffisamment l'amitié, car ils n'impliquent pas une réciprocité pourtant nécessaire, cette réciprocité n'est elle-même qu'un fait, et un fait assez rare. Elle n'est entière que dans certains cas, et non nécessairement les plus significatifs, comme on l'a vu à propos de l'amitié pour le sage. Pour rendre compte de l'existence de la *philia*, on ne peut s'arrêter ni à l'aimant, ni à l'aimé, ni à la relation amicale elle-même : aimer, être aimé, être amis [17] semblent procéder d'une activité qui oriente l'homme vers autre chose que lui-même, autre chose qui peut à la rigueur lui être indifférent, mais non hostile. Le principe d'une telle activité est nécessairement antérieur aux sentiments et à leurs manifestations.

Il est clair, au point où nous en sommes, que, si Platon a dans le *Lysis* des préoccupations qui débordent de beaucoup le traditionnel problème de la nature et des conditions de l'amitié, il nourrit néanmoins sa réflexion des opinions courantes. Trouvant d'abord chez ses contemporains l'éloge de l'amitié utile, il cherche la condition ultime de toute utilité, et la trouve dans une sagesse que nous aimons plus pour elle-même que pour ceux qui l'incarnent, même si nous

14. 213 a-c.

15. 213 c.

16. Dira-t-on que Platon joue, dans tout ce passage, sur le sens des mots, et, comme le soutient ADKINS à propos d'Aristote (*op. cit.*, p. 40-1), qu'il faut distinguer entre le sens toujours passif de φίλος et le sens toujours actif et objectif de φιλεῖν ? L'exemple de l'enfant, aimé gratuitement, ou de l'ennemi, aimé malgré nous, suffisent à souligner le sens purement psychologique pris par les termes.

17. En ce sens, il n'y a pas à chercher en dehors de ces trois cas (παρὰ ταῦτα, 213 c) la véritable amitié, mais bien son fondement.

les disons nos amis et les traitons comme tels. Revenant ensuite sur l'opinion qui situe la manifestation achevée de l'amitié dans la vie d'intimité, il essaie de nous faire comprendre que, dans cette intimité même, sont en jeu des principes plus fondamentaux, qui ont seuls valeur explicative. C'est encore à la tradition qu'il va faire appel pour examiner la valeur des explications qu'elle propose.

Le dialogue repart sur un nouvel entretien avec Lysis, et souligne l'échec d'une méthode qui s'en est tenue à l'examen de conduites ou de sentiments particuliers [18]. Dès qu'il prétend s'élever à une explication générale, il rencontre les deux thèses physico-cosmologiques de l'affinité des semblables et de la complémentarité des contraires [19]. Peut-on trouver en l'une ou en l'autre le fondement dernier de l'utilité, ou celui d'une réciprocité de sentiments éprouvée ? Il apparaît bien vite que les poètes, comme Homère ou Hésiode, ou les premiers « physiologues », comme Héraclite ou Empédocle, brillent plus par le caractère suggestif de leurs formules que par la rigueur de leur pensée. Ainsi, remarque Socrate, nous dire avec *l'Odyssée* que « toujours un dieu pousse le semblable vers le semblable » [20], c'est parler d'or, mais c'est laisser au dieu le soin de « fabriquer les amis eux-mêmes en les poussant les uns vers les autres » [21]. Le poète nous décrit ce qui caractérise les amis une fois qu'ils existent [22], mais ne nous explique pas la naissance de l'amitié. Sans doute est-il vrai que les amis se ressemblent et sont attirés l'un par l'autre, mais leur ressemblance est-elle déjà entière avant qu'ils ne se fréquentent ? Socrate fait remarquer à Lysis que les méchants, pour semblables qu'ils soient, ne peuvent, faute d'harmonie intérieure, connaître la *philia*. Une sorte de similitude à soi-même est indispensable à une vraie similitude avec autrui. Or une telle similitude à soi-même n'est autre que la bonté, c'est-à-dire la vertu ou la

18. 213 d-e.
19. Elles seront traitées successivement à partir de 214 a et de 215 c.
20. *Od.*, XVII, v. 218 : αἰεὶ τοι τὸν ὅμοιον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὅμοιον.
21. 214 a : τὸν θεὸν αὐτόν φασιν ποιεῖν φίλους, ἄγοντα παρ' ἀλλήλους.
22. *Ibid.* : ... τῶν φίλων, οἳ τυγχάνουσιν ὄντες.

justice[23]. Ce sont donc les bons qui sont à la fois semblables et amis mais la réflexion nous enseigne qu'ils sont amis au nom de leur bonté plus qu'au nom de leur similitude, puisque ce qui est bon se suffit à lui-même, et n'a rien à attendre d'un semblable en tant que semblable : « Le semblable n'est pas ami du semblable ; et le bon risque d'être ami du bon, non en tant que semblable, mais en tant que bon »[24]. Cela dit, il resterait encore à savoir pourquoi les bons, en tant que bons, sont, malgré leur *autarkeia*, liés par la *philia*. Mais une chose est certaine : la similitude, dont certains voulaient faire un principe d'explication, est une simple conséquence.

L'examen de la première thèse a donc fait progresser le dialogue : alors que l'idée d'amitié utile nous avait renvoyés à la nécessité de formuler une fin anhypothétique, et que l'effort pour élucider le sens des sentiments éprouvés avait montré l'impossibilité d'une explication qui leur fût purement immanente, le principe de l'attirance du semblable par le semblable se révèle comme purement descriptif, et en appelle à un fondement dont le lieu est l'intériorité. Si nous pouvions saisir celui-ci, nous verrions sans doute pourquoi la sagesse suscite l'amitié, mais aussi pourquoi celle-ci réside plutôt chez celui qui aime, et le porte vers ce qui, sans lui être totalement hostile, ne le paie pas d'un sentiment strictement réciproque. L'examen par Socrate de la seconde thèse, celle de la complémentarité des contraires, doit conduire à la confirmation de l'insuffisance des explications naturalistes.

Héraclite et ceux qui l'invoquent, comme ils invoquent Hésiode[25], n'ont pas tort de remarquer que le semblable n'a

23. 214 c-e. On peut remarquer à cette occasion combien Socrate, dans sa discussion avec Lysis, continue de faire appel à des thèmes traditionnels de la réflexion sur la φιλία : ici celui d'une amitié possible aux seuls vertueux, et liée à l'harmonie intérieure.

24. 215 a : ὁ μὲν ὅμοιος τῷ ὁμοίῳ οὐ φίλος · ὁ δὲ ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ καθ' ὅσον ἀγαθός, οὐ καθ' ὅσον ὅμοιος, φίλος ἂν εἴη.

25. Socrate évoque des vers de *Les Travaux et les jours* :

καὶ κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει καὶ ἀοιδὸς ἀοιδῷ
καὶ πτωχὸς πτωχῷ

« Le potier hait le potier, l'aède l'aède, et le mendiant le mendiant », et énonce des thèses proches de celles d'Héraclite (215 e).

en rien besoin du semblable, et ne saurait trouver en lui aucune satisfaction qu'il ne puisse aussi bien se donner à lui-même. Comme leurs adversaires, ils trouvent là l'occasion de beaux discours et peuvent séduire leurs auditeurs. Mais, si l'on y regarde de plus près, la complémentarité des différences ne peut concerner que des qualités accidentelles. Tel nous semble être le sens de l'objection décisive de Socrate : « Si c'est selon la contrariété qu'une chose est amie d'une autre, il faut bien aussi que ces choses soient amies »[26] : de même que la similitude ou l'affinité des amis était plus une conséquence qu'un principe, et décrivait l'amitié plus qu'elle ne l'expliquait, la complémentarité des contraires présuppose une *philia* plus essentielle qu'elle-même. De même que l'amitié des bons trouve son fondement dans leur bonté, et laisse subsister leur ressemblance comme un problème — en quoi ont-ils besoin les uns des autres ? —, de même l'opposition entre les amis ne peut à elle seule les faire se rencontrer, et, si elle concernait leur essence même, serait contradictoire avec toute amitié : on en viendrait à soutenir que « ce qui est juste est ami de ce qui est injuste, ce qui est tempérant de ce qui est intempérant, ce qui est bon de ce qui est mauvais »[27]. Comme la ressemblance tout à l'heure, l'opposition fait maintenant problème, et laisse de toute façon échapper l'amitié en tant que telle. Alors que la thèse de l'attirance du semblable par le semblable, au même titre que les descriptions communes de l'intimité, n'explique la réciprocité que par une pétition de principe, et croit apporter une réponse au moment où elle ne fait que répéter la question, celle de la complémentarité des contraires est aussi incapable de concevoir cette réciprocité que l'étaient les descriptions de la *philia* comme immanente au seul aimant ou au seul aimé : on ne peut rendre compte de l'amitié, principe d'ouverture à l'autre, en accentuant, de quelque manière que ce soit, le caractère exclusif de l'individu.

26. 216 b : εἴπερ γε κατὰ τὴν ἐναντιότητά τί τῳ φίλον ἐστίν, ἀνάγκη καὶ ταῦτα φίλα εἶναι.

27. 216 b : Τὸ δίκαιον (φίλον) τῷ ἀδίκῳ, ἢ τὸ σῶφρον τῷ ἀκολάστῳ, ἢ τὸ ἀγαθον τῷ κακῷ.

Au terme de la discussion purement négative du *Lysis*, Socrate a donc deux fois réfuté l'essai d'explication immanente de la *philia*. D'une part, en effet, sa nature n'est pas éclairée à partir de sa présence dans la conscience de tel ou tel des partenaires ou à partir de leurs sentiments communs. D'autre part, toute explication dont les principes sont inspirés de ceux que l'on croit adaptés à la connaissance de la nature, même si elle décrit de manière satisfaisante, est incapable de fonder : les poètes et les « physiologues » restent au niveau d'une *doxa* prisonnière des apparences, mais n'atteignent pas la réalité profonde des amis, pas davantage l'essence de l'amitié. En fait, ces simples descriptions comme ces interprétations poétiques ou savantes ont besoin, comme avant elles l'explication par l'utilité, d'être repensées selon la finalité, c'est-à-dire avec le souci de montrer la nécessité de l'existence de la *philia*. Nous entrevoyons cependant déjà le sens de cette finalité : la critique du principe de l'affinité des semblables a mis en lumière une exigence intérieure préalable ; celle du principe de la complémentarité des contraires a révélé qu'au-delà de différences accidentelles, il devait y avoir parenté d'essence entre l'aimant et l'aimé. L'amitié comporte bien similitude et complémentarité, mais celles-ci supposent, chez celui qui aime, la vertu, chez celui qui est aimé, une disposition profonde qui ne soit pas contradictoire avec la vertu. A ce prix seulement une réciprocité féconde peut naître.

De même que le premier entretien avec Lysis était passé du thème populaire de l'amitié utile au problème du fondement de l'utilité, et à la valeur de la *sophia*, c'est le recours à une perspective éthique qui va permettre d'approfondir l'explication courante fondée sur des principes physiques. Si l'on parle en termes de valeur, comme Socrate se met à le faire de manière assez abrupte[28], on dira que le mauvais, contradictoire du bon, ne peut aimer le bon ; que le bon, identique au bon, se suffit à lui-même ; mais que ce qui n'est ni bon ni mauvais peut très bien aimer le bon, dans la mesure où celui-ci lui fait défaut, tout en étant compatible

28. En 216 c. Il s'agit d'une sorte d'inspiration (ἀπομαντευόμενος, 216 d).

avec lui-même[29]. Bien plus, c'est à cause de la présence en lui d'un certain mal, qui l'empêche d'être bon sans le rendre essentiellement mauvais, que ce qui n'est ni bon ni mauvais recherche le bon. Il faut cependant bien insister sur le caractère superficiel, ou accidentel, d'un tel mal, qui provoque la recherche du bien : il doit avoir avec le substrat indifférent qu'il qualifie le même rapport que le blanc de la céruse avec les cheveux blonds qu'il teint, non celui qu'aura avec eux le blanc insidieux et irrémédiable de la vieillesse[30]. Croire qu'un être radicalement mauvais puisse désirer le bien serait revenir à la complémentarité des contraires dans ce qu'elle a de plus absurde. L'exemple que nous propose Socrate nous ramène au premier entretien avec Lysis : sont amis de la science des hommes qui, « tout en éprouvant ce mal, l'ignorance, ne sont pas encore rendus, par son fait, dépourvus d'intelligence ni de science, mais pensent encore ne pas savoir ce qu'ils ne savent pas »[31]. Si l'utilité pouvait, au premier abord, passer pour un principe suffisant de l'amitié, c'est, comme on le voit à la critique des explications naturalistes et à leur réinterprétation finaliste, que l'utilité, comme l'amitié, a son principe non dans la similitude, non dans la contrariété, mais dans l'aspiration d'un être imparfait ou corrompu à son achèvement ou à son intégrité. Mais il n'y a que le bien qui soit véritablement utile, comme il n'y a que le bien qui puisse appeler la recherche de ce qui est différent de lui.

Cette idée de la recherche du bien comme inhérente à toute *philia* n'est pas cependant sans poser des questions extrêmement troublantes : nous n'aimons jamais un homme, le médecin par exemple, ou une chose, la santé par exemple, qu'en vue d'un autre bien dont cet homme ou cette chose sont les conditions. L'amitié pour ce qui nous est bon apparaît comme une aspiration sans terme, où chaque bien par-

29. 216 d-e.

30. 217 c-e.

31. 218 a : οἱ ἔχοντες μὲν τὸ κακὸν τοῦτο, τὴν ἄγνοιαν, μήπω δὲ ὑπ' αὐτοῦ ὄντες ἀγνώμονες μηδὲ ἀμαθεῖς, ἀλλ' ἔτι ἡγούμενοι μὴ εἰδέναι ἃ μὴ ἴσασιν. L'idée d'une certaine similitude sera encore, très significativement, mise en réserve en 219 b.

ticulier est le remède à un mal particulier, et le moyen d'un autre bien, également particulier. Ne faut-il pas dire, en conséquence, que le seul véritable objet d'amitié est celui que nous n'aimons plus en vue de rien d'autre, et en vue duquel nous aimons tous les autres ? [32] Cette réponse qui, appliquée ou non à l'amour de Dieu, a pu en satisfaire plus d'un, ne satisfait pas cependant quelqu'un d'aussi attentif que Socrate. Si nous réfléchissons davantage, en effet, nous voyons que, là où nous aimions tout autre bien à cause d'un mal et en vue d'un autre bien, nous aimons le bien absolu sans rechercher un autre bien, mais toujours à cause d'un mal. N'est-ce pas dangereusement relativiser la recherche du bien ? N'est-ce pas surtout faire de la présence du mal la condition de notre aspiration au bien ? [33] Il semblerait qu'en dernière analyse, nous devions revenir à la thèse de la complémentarité des contraires, et que, si la recherche d'un bien relatif a pour cause la présence en nous d'un mal accidentel, la recherche d'un bien absolu ait pour cause la présence en nous d'un mal absolu et essentiel. Nous avons vu que cette thèse était aux yeux de Socrate logiquement irrecevable ; sans doute l'idée de la présence en l'homme d'un mal radical ne l'est-elle pas moins. Il convient en effet de réfléchir sur ce qui caractérise l'amitié ultime et distingue radicalement le *prôton philon* de tout autre : sa transcendance, nous suggère Socrate, a pour effet que sa finalité suffit à nous appeler, sans qu'aucune cause efficiente nous ébranle. Lorsqu'il s'agit de biens sensibles et relatifs, leur absence peut se traduire par un manque douloureux et généralement sensible, comme nous en faisons l'expérience dans tous nos désirs. Mais croire qu'il n'y a pas de solution de continuité nous abuserait. Ou plutôt nous devons prendre conscience que l'idée d'un désir non douloureux, même si elle ne correspond pas à notre expérience, est concevable [34]. Dans le cas du bien absolu, elle s'impose, car, si la transcendance de ce dernier devait se traduire par une coupure aussi radicale que celle

32. 219 c-d. Cet objet mérite le nom de πρῶτον φίλον (219 d).

33. 220 e : εἰ δὲ τὸ ἐχθρὸν ἀπέλθοι, οὐκέτι, ὡς ἔοικ', ἔσθ' ἡμῖν φίλον. Si ce qui est ennemi disparaît, nous n'avons plus d'ami, semble-t-il.

34. 221 a-b.

qui sépare le bien du mal, ce bien ne serait pas notre bien. Nous avons vu que, s'il avait fallu, après la première discussion avec Lysis, poursuivre le dialogue, c'était parce que l'idée d'un utile en soi, concrétisé par la science du sage, ne manifestait pas assez comment, par un rapport d'intimité, le bien en soi était orienté vers mon bien, et l'aimé devait m'aimer en retour. Il y a transposition de cette idée dans la manière dont Platon conçoit mon rapport avec le *prôton philon*, même s'il ne s'agit plus d'amitié *stricto sensu*. On peut donc penser que, inversement, les exigences découvertes à propos de cette *philia* fondatrice seront applicables à l'amitié humaine, et qu'en elle aussi, la différence accidentelle de valeur et l'affinité essentielle seront des conditions nécessaires de possibilité.

La fin du dialogue [35], malgré son apparent inachèvement, va tenter d'apporter une réponse dans les deux domaines, portée métaphysique du sentiment de *philia*, et signification de l'amitié humaine. Cette réponse est en fait préparée par la convergence de toutes les apories accumulées jusque-là, de toutes les questions laissées en suspens, et que nous pouvons recenser : Pourquoi les hommes, même les plus éloignés, deviennent-ils, envers le sage, aussi amicaux que des proches *(oikeioi)* [36] ? Pourquoi l'ami peut-il être l'aimé, sans rendre nécessairement l'amour ? [37] Pourquoi les bons sont-ils amis des bons sans avoir rien à en attendre ? [38] Pourquoi les opposés doivent-ils, en-deçà de leur opposition, être, plus essentiellement, amis, si leur opposition doit être féconde ? [39] Pourquoi doit-on admettre le mal relatif comme cause de la *philia*, mais refuser au mal absolu toute possibilité de retrouver le bien, et au méchant toute possibilité d'amitié avec le bon ? [40] Pour faire deviner sa réponse, Socrate introduit pres-

35. A partir de 221 d.
36. 210 c-d.
37. 212 e.
38. 215 b.
39. 216 b.
40. 220 b-221 d.

que simultanément les notions de désir *(épithumia)* et de convenance *(oikeiotès)* [41].

On a pu dire que l'introduction, à cette étape de la réflexion, de la notion d'*épithumia*, et la référence aux désirs corporels, rompaient avec la notion traditionnelle de *philia*, et substituaient à celle-ci, comme au modèle qu'elle fournissait, la notion d'*érôs*, si essentielle, et si originalement traitée dans la philosophie platonicienne [42]. On a pu également s'alarmer à propos de l'éventuelle cohérence du dialogue, dans la mesure où cette référence aux désirs sensibles semblait exclusive de la recherche du *prôton philon*. Nous ne pensons pas, comme F. Dirlmeier [43], que Platon abandonne en fait le souci de ce dernier, mais que le recours à l'*épithumia* a seulement, comme nous l'avons remarqué plus haut, valeur d'analogie : les désirs obéissent à ces motivations empiriques précédemment décrites dans leur relativité, et la recherche du bien doit précisément en être distinguée. Là où *le Banquet* et le *Phèdre*, par leur description de l'initiation érotique, parleront le langage de la continuité, et poseront par ce langage de nouveaux problèmes, le *Lysis* garde celui de l'opposition entre *érôs* et *philia*, ou au moins de la comparaison. Il n'introduit donc pas à proprement parler dans la signification de la *philia*, un élément émotionnel qui lui est de tout temps étranger [44]. On peut dire en revanche, avec Arnim, et contre Dirlmeier, que la fin du dialogue laisse de côté la *philia stricto sensu*, et que la spéculation morale et métaphysique y prend décisivement le pas sur les considérations psychologiques préalables. Cela ne signifie pas, néanmoins, que le problème de l'amitié soit oublié et n'ait servi que de prétexte. Nous avons pu voir qu'il était, à tout moment, entrelacé avec celui de notre rapport au bien, et qu'il y avait là le signe de sa

41. 221 a et 221 e.

42. H. v. Arnim, *Platos Jugenddialoge und die Entstehungzeit des Phaidros*, Leipzig 1914, p. 54 sqq.

43. *Op. cit.*, p. 62.

44. Cette conformité à la tradition dans le sens du mot φιλία, l'affranchissement à l'égard de cette tradition du *Banquet* puis du *Phèdre*, nous porterait à contester les conséquences chronologiques que tire A. W. Begemann (*op. cit.*, p. 473-4) de sa très riche étude structurale, et notamment de son parallèle avec la seconde partie du *Parménide* (p. 443-448 notamment).

subordination. Ceci nous autorise à dire que, de même qu'au moment où l'on spécule sur les semblables ou les contraires à propos de l'amitié, l'exemple du bon et du mauvais sont sans cesse présents et suffisent à révéler les conséquences métaphysiques du débat, de même, lorsque l'aspiration au bien et ses conditions sont étudiées, la nature de la véritable amitié est également en jeu [45].

Que nous apprend, à son sujet, le recours à *l'épithumia* ? Sans doute que, au même titre que le rapport au bien, la recherche de l'ami est irréductible aux catégories précédentes. Socrate nous fait d'abord reconnaître que, même dans le domaine empirique, si nos désirs sont souvent liés à la présence d'un mal, ils sont à d'autres moments simplement utiles à la vie, et pour le corps, sont le principe d'un bien. Il en va ainsi de la faim, de la soif, qui comportent éventuellement un aspect douloureux et pénible, mais aussi, le plus souvent, un aspect naturellement nécessaire. Si de tels désirs engendrent entre leur objet et nous un rapport relevant de la *philia*, nous devons reconnaître que celle-ci, au moins dans leur cas, ne se définit exclusivement ni par le rapprochement des contraires, ni par la complémentarité des différences utiles. Quelque chose, dans celui qui désire, préfigure l'objet désiré, et lui répond par une affinité essentielle. Il en va *a fortiori* ainsi pour l'amitié humaine ou pour notre aspiration au bien, et c'est à cette idée de quelque chose de « proche par nature » [46] que correspond l'idée d'*oikeiotès*. L'*oikeiotès* n'est pas l'*homoiotès* [47], la ressemblance, car la notion de manque lui est aussi essentielle qu'à l'*épithumia*. Mais elle suppose une parenté profonde, moins apparente

45. Il nous semble que ce rapport d'analogie ne nous permet pas de franchir le pas que Platon franchira peut-être ultérieurement, et que GALLO GALLI lui fait faire, dans une étude sur le *Lysis* trop ferme pour qu'on ne le juge pas trop brève, en écrivant : « Il concetto della vita spirituale come processo e quindi come opera di collaborazione reciproca degli uomini, pur nell'interiorità di ciascun uomo a sè stesso (il concetto dello spirito come assoluta interiorità e insieme come universalità e cioè alterità), si manifesta chiaramente » (*Due studi di filosofia greca*, Torino 1950, *Appendice sul Lisiide*, p. 107). Cette vue quasi aristotélicienne nous paraît plus justifiée par le *Phèdre*. Cf. ci-dessous, p. 158 sqq.

46. 222 a : φύσει οἰκεῖον.

47. Cf. 222 b : τὸ οἰκεῖον τοῦ ὁμοίου διαφέρει.

mais plus réelle que les différences qui la masquent. Grâce à elle, le désir, l'amour et l'amitié sont résolument pensés ensemble, malgré leur différence de niveau et d'objet [48]. Le premier a un aspect purement biologique, sur lequel il n'est pas besoin d'insister ; le second un aspect proprement humain, souvent engagé dans le sensible, mais toujours en même temps spirituel ; l'amitié a un sens spécifiquement éthique, à l'intérieur des relations humaines elles-mêmes [49]. Ces degrés d'un principe en fait identique font assurément du *Lysis* l'annonce irrécusable du *Banquet,* où le mot *philia* cessera néanmoins de désigner le genre commun, au profit d'*érôs,* peut-être plus spontanément lié à l'*épithumia* d'une part, à l'*oikeiotès* d'autre part.

La vraie découverte du *Lysis,* au-delà de l'analogie entre amitié humaine et amitié pour le bien absolu, à partir de la comparaison entre ces deux amitiés et le caractère spontané et positif du désir, est en effet le caractère éclairant de la notion d'*oikeiotès,* dont la portée métaphysique est, dès ce moment, entrevue, et dont l'application à la *philia* résout la plupart des problèmes posés [50]. On notera que, par une ambiguïté assez féconde, l'adjectif *oikeios* désigne, chez Platon comme dans la langue courante, aussi bien ce qui est propre, personnel, voire intime et intérieur, que ce qui nous est proche, du parent ou de l'ami au compatriote [51]. Il assume donc toutes les significations originelles du terme *philos,* en mettant sans doute plus que lui l'accent sur le rapport à la

48. Cf. 221 e-222 a : Καὶ εἰ ἄρα τις ἕτερος ἑτέρου ἐπιθυμεῖ, ἦν δ' ἐγώ, ὦ παῖδες, ἢ ἐρᾷ, οὐκ ἄν ποτε ἐπεθύμει οὐδὲ ἤρα οὐδε ἐφίλει, εἰ μὴ οἰκεῖός πῃ τῷ ἐρωμένῳ ἐτύγχανεν ὤν ἢ κατὰ τὴν ψυχὴν ἢ κατά τι τῆς ψυχῆς ἦθος ἢ τρόπους ἢ εἶδος. Si quelqu'un donc désire quelqu'un d'autre, dis-je, mes enfants, ou encore l'aime, il ne saurait ni le désirer, ni l'aimer, ni avoir pour lui de l'amitié s'il ne se trouvait en quelque manière être proche de l'aimé soit par l'âme, soit par quelque caractère de l'âme, les mœurs ou la forme.

49. La phrase précédente semble, à la fin, distinguer ces degrés.

50. Sur cette comparaison, et sur le sens analogique de la notion d'ἐπιθυμία, cf. tout particulièrement, J. MOREAU, *La Construction de l'idéalisme platonicien,* p. 167.

51. Cf. E. DES PLACES, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon,* 2e partie, article οἰκεῖον, in PLATON *Œuvres complètes,* coll. G. Budé, Paris 1964, t. XIV, p. 371-2.

personnalité et à l'intériorité. Platon jouera sur cette ambiguïté pour désigner le bien comme notre *oikeion*, dans la mesure où il nous est toujours à la fois extérieur et intimement présent. Ainsi lisons-nous dans *le Banquet* : « Selon ma doctrine, ce n'est ni de la moitié ni de la totalité que l'on est amoureux, à moins que l'une ou l'autre, mon ami, ne se trouvent être le bien [...] Ce n'est pas en effet à ce qui lui appartient, selon moi, que chacun est attaché, à moins que ce ne soit le bien que l'on désigne comme le propre *(oikeion)* et ce qui appartient, et le mal comme ce qui est étranger »[52]. C'est reprendre la véritable conclusion du *Lysis*, formulée sous forme interrogative, avant la dernière méprise des interlocuteurs de Socrate : « Le bien convient à toutes choses, et le mal leur est étranger »[53]. Le propre, ce que nous devons aimer, n'est pas ce qui nous manque comme une partie de nous dont nous serions privés, ou comme ce qui nous serait semblable, mais ce par quoi notre nature, elle-même indifférente ou parfois corrompue, trouve sa fin, ce qui lui est bon, c'est-à-dire ce qui la rend bonne. Un exemple particulièrement significatif nous en est donné par Platon dans *la République*, lorsque nous voyons celui qui, par une formation toute passive, a été bien éduqué, accueillir l'apparition de sa propre raison comme d'un bien qui lui est apparenté, et lui donne sa véritable valeur[54]. Si l'on étend cette signification de l'*oikeiotès*, la découverte du bien absolu en est évidemment, par la conversion qu'elle suppose, par l'appropriation qu'elle permet, par la transcendance dont elle prend conscience, la réalisation ultime. Inversement, par son universalité, par sa capacité d'être l'*oikeion* de tout homme et de toute chose, par son rapport simultané de paternité et de finalité

52. 205 e : Ὁ δ' ἐμὸς λόγος οὔτε ἡμίσεός φησιν εἶναι τὸν ἔρωτα οὔτε ὅλου, ἐὰν μὴ τυγχάνῃ γέ που, ὦ ἑταῖρε, ἀγαθὸν ὄν[...] οὐ γάρ τὸ ἑαυτῶν, οἶμαι, ἕκαστοι ἀσπάζονται, εἰ μὴ εἴ τις τὸ μὲν ἀγαθὸν οἰκεῖον καλεῖ καὶ ἑαυτοῦ, τὸ δὲ κακὸν ἀλλότριον.

53. 222 c : τἀγαθὸν οἰκεῖον θήσομεν παντί, τὸ δὲ κακὸν ἀλλότριον εἶναι.

54. *Rép.* III, 402 a : ἐλθόντος δὲ τοῦ λόγου ἀσπάζοιτ' ἂν αὐτὸν γνωρίζων δι' οἰκειότητα μάλιστα ὁ οὕτω τραφείς. La raison survenant, celui qui a été ainsi élevé la salue en la reconnaissant tout à fait à cause de sa proximité. Cf. aussi *Rép.* VI, 485 c, ou *Phèdre*, 65 b-c sur l'οἰκειότης de l'ἀλήθεια à la σοφία, ou du Bien à la σοφία.

avec tout ce qui est, le Bien engendre des rapports d'*oikeiotès* entre tout ce dont il est la fin.

On peut saisir, à partir de là, le double sens que va prendre cette notion lorsqu'elle s'appliquera aux relations interpersonnelles. D'une part, l'amitié doit se fonder dans une proximité de nature, correspondre à un besoin réciproque qui tient à l'essence des partenaires et non à un manque douloureux, permettre à la personnalité de chacun d'eux de trouver son achèvement. D'autre part, cette proximité est elle-même engendrée par la parenté de chacun avec le bien, qui apparaît ainsi comme primordiale. Ce double sens permet de comprendre ce qui pouvait paraître obscur dans les énigmes successives du *Lysis* : si les parents sont les proches de leur fils par filiation effective, ils ne peuvent vraiment l'aimer que lorsque cette proximité devient « de nature », par la parenté de ce dernier avec le Bien. Mais lorsque celle-ci se manifeste, tous les hommes deviennent pour lui des amis ou des proches en puissance, car tous aspirent au bien qu'il possède. La longue critique entreprise ensuite par Socrate contre une *philia* immanente aux sentiments des amis, et contre une réciprocité purement affective tend à nous faire saisir que, s'il faut bien qu'il y ait réciprocité, celle-ci exige que la *philia* ne s'épuise pas en un échange clos sur lui-même, mais s'ouvre indirectement sur le Bien. Le contre-amour de l'aimé est indispensable, mais il doit, pour combler entièrement l'aspiration de l'aimant, lui signifier que le Bien est sa fin dernière, celle qui lui donne en retour, à travers sa propre réciprocité, sa raison d'être. Un ami sage est sans doute ce qui nous rapproche le plus de notre bien, mais il ne nous dispense pas de cette conversion personnelle, qui nous fait découvrir le Bien comme *prôton philon*, et qui finalise l'amitié elle-même. Ce qui explique la *philia*, ce n'est donc pas l'opposition des amis entre eux, ni un rapport radicalement opposé de l'un et de l'autre avec le Bien, car aucune parenté réciproque ni aucune parenté avec le Bien n'en saurait résulter. Quant à la ressemblance, elle ne saurait être que la ressemblance vide d'une pure aspiration, ou encore une ressemblance *a posteriori*, permettant aux bons d'éprouver leur parenté, et de s'aider dans l'entretien

d'une sagesse toujours menacée. Les descriptions des poètes, pour admirables qu'elles soient, laissent aux dieux le soin de fabriquer des amis, et à Socrate celui de comprendre les principes de cette création divine.

Le seul dialogue platonicien explicitement consacré à la *philia* se signale à la fois par son enracinement dans les problèmes transmis par la tradition, la mise en cause des solutions trop rapides que celle-ci leur apportait, la fécondité mais aussi l'originalité par rapport aux philosophies ultérieures. Cette mise en cause des solutions traditionnelles ne saurait, à dire vrai, nous surprendre beaucoup : les deux traits fondamentaux de l'entreprise socratique sont, en chaque occasion, la substitution de l'analyse de l'essence aux simples enquêtes descriptives, et celle de la recherche du fondement moral aux explications ambitieuses, qu'elles soient cosmiques, religieuses, ou simplement physiques[55]. Ils sont, dans le *Lysis*, particulièrement mis en lumière. L'originalité de la solution platonicienne n'a pas davantage lieu de nous étonner : c'est le propre d'une grande philosophie d'interpréter un problème particulier dans la perspective de ses découvertes centrales, et de donner sa place à une analyse de détail à l'intérieur d'un système plus achevé. Par sa découverte du *prôton philon*, par son recours constant à l'intériorité, le *Lysis* place le problème de la *philia* au cœur même du platonisme, et contribue à l'analyse sans cesse reprise de l'adhésion de la conscience au bien qui est sa fin. La recherche d'un ami est à la fois le signe du manque que j'éprouve à tout moment, et celui de mon affinité avec la vérité, puisque le meilleur ami est le sage. A travers une affection qui est la manifestation de ma valeur et m'oriente vers une sagesse à laquelle je me confie, mon aspiration prend un sens métaphysique, et sa satisfaction suppose beaucoup plus que l'amitié humaine. Peut-être est-ce l'une des raisons de la substitution d'*érôs* à *philia* dans *le Banquet*, que l'insatisfaction essentielle de celui-ci, symbolisée par sa filiation simultanée à l'égard de *Poros*, la Ressource, et de *Pénia*, la Pauvreté, et

55. Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 6, 987 a 29-b 4.

qui s'oppose à l'idée trop bien reçue d'une amitié dont le lien à *Poros*, l'ami étant « le plus précieux des biens », est de loin le plus évident. Dès le *Lysis*, le recours à l'*épithumia*, malgré son caractère analogique, nous suggère la misère de l'homme sans le Bien, et oppose la ferveur de sa recherche à la trop tranquille *philia*.

Cela dit, l'analyse platonicienne joue trop sur l'autre analogie, celle entre amour du *prôton philon* et amitié humaine, pour ne pas éclairer d'un jour nouveau un lien qui était toujours apparu comme une valeur autonome, et comme une des manifestations de la vertu. Elle met à leurs places respectives diverses préoccupations que les spéculations antérieures tendaient souvent à confondre. D'abord, en effet, le *Lysis* nous ramène à la signification première du mot *philia*, en insistant, par le détour de l'*oikeiotès*, sur l'intimité de sa liaison au sujet : l'amitié n'est pas un lien extérieur et conventionnel, mais, en premier lieu, l'union de la conscience avec ce qui lui paraît immédiatement sien. Par là, l'idée courante d'une amitié fondée sur l'échange se révèle comme tout à fait seconde ; elle est liée, en ses formes diverses, à des configurations sociales particulières, et ne peut prendre une signification univoque que par ce lien à une exigence intérieure. De même, la réciprocité affectueuse, quelque explication naturelle que l'on en donne, apparaît plus comme une expérience à comprendre que comme un fait à décrire. Il faut donc examiner par quel détour autrui peut en venir à correspondre à cette exigence et à être le principe de cette compréhension. Un tel détour ne serait pas nécessaire si l'on pouvait dire que le bien de chaque conscience se trouve en l'autre, et peut définitivement la satisfaire. Mais il ne peut y avoir appropriation directe de l'homme à l'homme, fût-ce du bon au bon. C'est sur cette vérité essentielle que s'achève le dialogue, qui, à la différence de bien d'autres, ne conclut qu'en apparence sur un embarras. On remarquera en effet que la proposition capitale de 222 c : « Le bien convient à toute chose et le mal leur est étranger » constitue l'un des termes d'une alternative, dont l'autre terme est : « le mal convient au mal, le bon au bon, et ce qui n'est ni bon ni mau-

vais à ce qui n'est ni bon ni mauvais »[56]. Or les interlocuteurs de Socrate se précipitent sur le second terme, qui tombe immédiatement sous le coup des objections précédentes. Mais le premier terme reste solidement posé, malgré la modestie dont a fait preuve Socrate en l'énonçant : « Si le convenable est différent du semblable, il se pourrait, me semble-t-il, Lysis et Ménéxène, que nous ayons dit quelque chose sur la nature de ce qui est ami »[57]. Le détour par le Bien est donc indispensable pour que le semblable soit également le convenable et soit authentiquement ami. On peut néanmoins se demander si Platon, même au moment où il refuse de faire de l'amitié humaine quelque chose qui contient en soi-même sa raison d'être, ne donne pas naissance à des idées qui seront reprises par ceux-là mêmes qui feront d'autrui une fin immédiate de notre conscience : nous les verrons également soucieux d'aller au-delà des explications par la ressemblance ou la complémentarité, et de trouver des principes aussi essentiels, et aussi capables d'expliquer une expérience ambiguë, que l'*oikeiotès* chez Platon. Celui-ci ne se contente cependant pas, à nos yeux, de découvrir, pour l'explication, la nécessité d'une analyse plus soucieuse du fondement ou de l'originaire. Par l'image qu'il emprunte à l'affectivité en nous donnant l'*épithumia* comme exemple, il tend, même si cette image a seulement valeur de comparaison éclairante, à donner de notre conscience, du bonheur qu'elle vise, des dispositions qu'elle met en œuvre dans sa recherche, une représentation plus riche et plus complexe que ne le ferait l'unique insistance sur sa fonction cognitive. C'est l'un des aspects de la substitution d'*érôs* à *philia* dans les dialogues postérieurs de nous suggérer un lien affectif, sinon parfois émotif, de la conscience à son bien, et cette idée n'est pas absolument

56. Πότερον οὖν καὶ τἀγαθὸν οἰκεῖον θήσομεν παντί, τὸ δὲ κακὸν ἀλλότριον εἶναι ; ἢ τὸ μὲν κακὸν τῷ κακῷ οἰκεῖον, τῷ δὲ ἀγαθῷ τὸ ἀγαθὸν, τῷ δὲ μήτε ἀγαθῷ μήτε κακῷ τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακόν.

57. 222 b : Εἰ μέν τι τὸ οἰκεῖον τοῦ ὁμοίου διαφέρει, λέγοιμεν ἄν τι, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, ὦ Λύσι τε καὶ Μενέξενε, περὶ φίλου ὅ ἐστιν. Telle est la véritable réponse à ce fait troublant, réservé en 219 b, que l'ami est l'ami de l'ami, et que le semblable, contre toute raison, semble aimer le semblable. Les amis sont de faux ὅμοιοι mais de vrais οἰκεῖοι.

étrangère au *Lysis*. On y constate déjà, en effet, que la contemplation de la beauté, l'admiration du caractère, le respect de certaines vertus de l'âme sont le premier moment de la *philia*[58]. En même temps, donc, que par sa comparaison avec notre sentiment pour le *prôton philon*, le *Lysis* récuse toute explication naturaliste ou anthropologique de nos rapports avec autrui, et en situe l'origine dans l'intériorité, il annonce une conception de cette intériorité, c'est-à-dire de la volonté humaine la plus radicale, qui unifie les divers aspects de la personnalité. Cela ne saurait être sans conséquence, si l'on songe que jusque-là, et encore chez les successeurs de Platon, le plaisir, l'intérêt, la valeur morale nous sont présentés comme des principes concurrents de la *philia*, aux yeux de l'opinion commune.

La notion d'*oikeiotès*, où Platon, dans le *Lysis*, nous fait entrevoir la solution des principaux problèmes, n'est pas sans annoncer certaines analyses de philosophies postérieures, notamment péripatéticienne et stoïcienne[59]. On remarquera tout particulièrement la manière dont l'*oikeiotès*, bien avant l'*oikeiôsis*, semble fonder une universelle parenté entre les hommes, même si bien peu sont en fait capables de découvrir ce qui les apparente les uns aux autres. On peut donc se demander pourquoi l'œuvre de Platon, à côté d'une illustration exemplaire de ce qu'est l'amitié philosophique, prise selon les normes du *Lysis*, et aussi des dialogues consacrés à *Erôs*, nous donnera, sous le même nom, et avec les mêmes égards pour un autre apport de la tradition, une vision beaucoup plus juridique et institutionnelle des rapports souhaitables entre les hommes[60].

58. Cf. 222 a.

59. Cf. ci-dessous, p. 224, 253, 338-347.

60. Cette dualité de préoccupations, ainsi que la conclusion non seulement non embrumée (befogged) mais unificatrice du *Lysis* nous incitent à voir dans toutes les apories préalables de ce dialogue des arguments propres à l'investigation psychologique et non, comme A. E. TAYLOR (*Plato*, éd. University Paperback, p. 73), des niveaux inférieurs de l'amitié, analogues à ceux que dégagera Aristote. Ces niveaux inférieurs sont plutôt décrits par Platon à l'occasion de ses écrits politiques.

PLAN DU LYSIS

Reprise de thèmes de la tradition		Mise en place de thèmes platoniciens
	203 a-207 b : **Prélude.**	
L'amitié suppose l'émulation dans l'excellence et la communauté des biens (207 c).	**L'amour doit exclure la présomption comme la louange inconsidérée.**	
	A 207 c-210 e : **Qui est aimé ?**	
L'amitié utile : Sa vérité et son dépassement. Le problème de sa réciprocité.	1) **L'homme compétent (207 c-210 a).** 2) **Celui qui possède le savoir (210 a-e).**	**Le sage mérite l'amitié, mais aime-t-il ?**
	211 a-d : Intermède.	
	B 211 d-213 d : Qui est ami ?	
L'intimité : elle n'explique pas la nature d'un échange, dont elle montre la réciprocité comme nécessaire.	1) Celui qui aime ? Mais l'amitié suppose une certaine réciprocité (211 d-212 d). 2) Celui qui est aimé ? Mais ses propres sentiments ne sont pas indifférents (212 d-213 d).	**Ce qui est aimé peut ne pas aimer, mais ne peut haïr.**
	C 213 d-216 b : Y a-t-il un principe explicatif de l'amitié ?	
Les explications naturalistes : la contrariété renvoie à la similitude et la similitude au Bien.	1) L'affinité des semblables ? C'est une conséquence et non un principe. Elle présuppose la bonté et c'est la bonté qui rapproche (213 d-215 c). Mais à quoi bon ? 2) La complémentarité des contraires ? Elle ne peut aller jusqu'à la contradiction et suppose une affinité plus essentielle (215 c-216 b).	**Il faut, derrière des différences accidentelles une similitude profonde, fondée sur le bien de chaque semblable.**
	D 216 c-220 e : Recours à la finalité.	
	1) L'amitié suppose un manque. Ce qui n'est ni bon ni mauvais aime le bon à cause d'un mal (216 c-218 c). 2) Découverte du *prôton philon*. On aime un bien à cause d'un mal et en vue d'un bien plus grand. Aime-t-on le bien suprême à cause du mal (218 c-220 e) ?	**On aime toujours un bien comme remède à un mal ; et un bien en vue du Bien.**
	E 221 a-222 e : Désir et convenance.	
	1) Le désir, analogue de l'amitié, ne suppose pas nécessairement un mal (221 a-221 d). 2) Le Bien convient à toutes choses, sans être semblable à rien (221 d-222 c). 3) Dernière méprise des interlocuteurs de Socrate, qui confondent convenance et similitude (222 c-e).	**Le Bien est ce qui nous convient, par une parenté de nature, qui n'exclut pas sa transcendance.**
	223 a-b : **Épilogue.**	

Section II

Philia ET *Erôs* : L'AMITIÉ PHILOSOPHIQUE

L'illustration la plus vivante des analyses du *Lysis* nous est certainement fournie par le ton même des dialogues platoniciens, de ceux du moins qui mettent en scène le personnage de Socrate, et lui font conduire l'entretien. Sans doute est-ce là que l'on peut comprendre comment Platon remanie et approfondit la notion de *philia,* et, tout en lui donnant la signification globale dont nous parlions, subordonne les rapports interpersonnels au rapport de chaque conscience avec le Bien, sans leur faire néanmoins perdre leur valeur propre. Si cependant la notion d'*oikeiotès,* pensée dans le *Lysis* par une simple analogie avec celle d'*épithumia,* maintenait une distinction très nette entre l'amour des biens empiriques, né d'un désir douloureux, et celui du bien premier, il semble que le recours à *erôs,* en d'autres textes platoniciens, permette d'attribuer à l'*épithumia* une valeur initiatique, et non seulement analogique. Cela doit-il nous conduire à une idée plus complexe des rapports avec autrui, et notamment à l'idée d'un caractère indissoluble de la recherche, voire de la découverte du bien, et de la présence d'amis ?

Nous pouvons remarquer que le *Lysis,* avant même de traiter du fondement de l'amitié d'un point de vue théorique, nous donne, dans ce que l'on pouvait, sans y regarder de plus près, considérer comme un prélude, un exemple de ce qu'est l'amitié socratique. Lors de la première discussion avec Lysis, Socrate nous était apparu comme singulièrement peu explicite à propos des sentiments du sage envers ceux qui ne le sont pas. On nous disait seulement que les parents de Lysis feraient confiance à son initiative lorsqu'il serait devenu bon, mais la manière dont Lysis lui-même aimerait en

retour ses parents et les autres hommes n'apparaissait guère. Considérer l'amitié du sage comme la seule utile semblait exclure la réciprocité dans l'affection et consacrer une sorte de despotisme éclairé, assez indifférent aux personnes. Nous avons vu que cette absence de réciprocité ne pouvait exister même dans le cas du *prôton philon,* puisqu'il m'est *oikeion,* et *a fortiori* dans le cas du sage, puisqu'il est à la fois proche, et, par sa propre imperfection, semblable[1]. Il reste cependant que l'amitié du sage pour les non sages, compte tenu d'une inégalité manifeste en fait d'approximation du Bien, doit obéir à des règles bien précises : le véritable ami, s'il est le plus sage, doit aider celui qui l'aime à prendre conscience de ses imperfections, et ne peut lui rendre son amour qu'en lui faisant comprendre, simultanément, sa parenté profonde et son éloignement de fait à l'égard du Bien. Une certaine humiliation de ceux que l'on aime n'est pas sans pouvoir susciter un progrès moral, et joue, aux yeux de Platon, un rôle assez semblable à celui du respect dans la philosophie morale de Kant[2]. Aussi Socrate peut-il dire à Hippothalès : « C'est ainsi qu'il faut s'entretenir avec ceux que l'on aime, en les humiliant et en les abaissant, et non, comme tu le fais, en les gonflant d'orgueil et en brisant leur volonté »[3].

On peut dire, s'il en est ainsi, que toute la maïeutique socratique, en son aspect aporétique et son intention éthique, procède de cette façon de concevoir la *philia* du sage. Il n'est pas dans notre propos de décrire une fois de plus ce qui l'a été si souvent, mais nous pouvons rappeler ce qui place cet art d'accoucher les esprits sous le signe de l'amitié : au départ, Socrate ne s'adresse pas à n'importe qui, mais soit à des jeunes gens que leur généreuse ambition pousse à vouloir guider leurs semblables, soit à des hommes mûrs qui ont peut-être connu les mêmes aspirations, mais en sont venus trop aisément à se satisfaire des opinions les plus admises. On pourra dire, assurément, que ces enquêtes ont un rôle souvent purement critique, et que leur effet est avant tout

1. Cf. ci-dessus, p. 145, 148.

2. Cf. *Critique de la Raison pratique,* Première partie, livre I, chap. III.

3. *Lysis,* 210 e : Οὕτω χρή, ὦ Ἱππόθαλες, τοῖς παιδικοῖς διαλέγεσθαι, ταπεινοῦντα καὶ συστέλλοντα, ἀλλὰ μὴ ὥσπερ σὺ χαυνοῦντα καὶ διαθρύπτοντα.

paralysant : la torpille du *Ménon*[4] fait prendre à chacun conscience de sa présomption, et s'attaque sans pitié aux démagogues sans scrupules. Mais elle incite surtout à la réflexion et au savoir le prisonnier des préjugés. Il serait donc probablement faux d'apprécier l'attitude de Socrate à la seule lumière des critiques dont Platon le blanchit dans l'*Apologie* : nous voyons, parmi ceux que Socrate cherche à convaincre, à côté d'un Euthyphron dont le vote ne fait guère de doute au jour du procès[5], un Lachès ou un Nicias que leur bonne conscience n'empêche pas d'accueillir avec une inquiétude de bon aloi et une admiration réelle celui qui pourtant les tourmente[6]. A mi-chemin entre ces deux attitudes, évoquons celle d'un Gorgias qui, pour vaniteux qu'il soit, reste prisonnier, dans le dialogue de Platon comme peut-être en fait, du souci de vérité et de justice qui a jadis probablement été le sien[7] : il respecte Socrate. Pour un Thrasymaque qui, mieux encore que Calliclès, sait déjà parler comme il convient afin de plaire aux tyrans, selon une *philia* perverse, que de Polos, plus séduits par le mal que radicalement corrompus[8], que de Glaucon et d'Adimante, soucieux d'un choix sans compromission ![9] Tous ceux-là, Socrate peut les appeler ses *philoi*, ses *hétairoi*, et sans ironie. Ils sont ses amis, c'est-à-dire qu'ils l'aiment et en sont aimés, au sens où, comme le veut le *Lysis*, ils restent assez proches du Bien pour y aspirer, par une affinité essentielle dont leur ardeur, même fourvoyée, est le signe. Mais cette amitié envers le Bien ne serait pas ce qu'elle est si elle n'était d'abord amitié envers un sage, qui n'est pas seulement une effigie de l'utile en soi, mais un homme qui a besoin de disciples comme ces disciples ont besoin de lui.

Il n'y a donc probablement rien d'agressif ni de méprisant dans l'ironie socratique la plus courante, et nous serions tenté de dire que, lorsque le sage rend un hommage

4. *Ménon*, 79 c-80 d.
5. Cf. *Euthyphron*, 2 a-b, et 15 e-16 a.
6. Cf. *Lachès*, 187 d-189 b.
7. Cf. *Gorgias*, 460 c.
8. *Ibid.*, 474 c : il reconnaît l'injustice comme quelque chose d'αἰσχρόν.
9. Cf. *Rép.* II, 360 d-361 d.

ambigu à l'impétuosité de la jeunesse, feint d'admirer sa précoce assurance, accepte de prendre au sérieux des arguments qui ne tiennent guère, mais qui le contraignent à accentuer encore plus ce qui lui paraît essentiel en le formulant à nouveau, il pratique, pour ce qui le concerne, l'amitié la plus active et la plus nécessaire. La plus personnelle aussi, car c'est à ce moment que le dialogue prend toute sa signification, beaucoup plus qu'au moment où l'interlocuteur se prête à une argumentation trop rigoureuse et devient un simple répondant. La fin de l'*Euthyphron*, le dernier dialogue avec Calliclès marquent l'échec de l'amitié, parce qu'Euthyphron ou Calliclès confondent contestation amicale et affrontement hostile [10]. Or Platon prête à Prodicos, maître présumé de Socrate, cette distinction : « Il y a discussion, dans la bienveillance, des amis avec les amis, mais il y a discorde entre ceux qui s'opposent et sont ennemis » [11]. Cette discussion trouve son succès dans la conversion de Glaucon et Adimante, mais déjà dans l'embarras de Nicias ou de Lachès, voire dans l'honnête mauvaise volonté de Polos. Car l'amitié socratique mesure moins son succès à la sagesse de ses propos ou à l'universalité de ses vues qu'au témoignage de chaque conscience, à propos du vrai et du bien certes, mais surtout devant le regard de l'autre. C'est ce que Socrate défend lorsqu'il récuse le recours à l'opinion commune et en appelle à la seule approbation de son interlocuteur. L'amitié n'est pas seulement ce qui permet au sage d'embarrasser le moins sage, mais elle est volonté de mettre son embarras en commun. Si en effet il y a contestation entre les amis alors qu'il y a discorde entre les ennemis, et si la confusion est possible aux yeux des ignorants ou des gens de mauvaise foi, c'est que le domaine de la *philia* ne se distingue pas de celui de l'*éris* et de l'*echtra*. Dans l'*Euthyphron*, Socrate explique, en une très belle page, qu'il ne peut y avoir haine ni colère, soit entre les dieux soit entre les hommes, à propos

10. *Euthyphron*, 15 e, et *Gorgias*, 505 c, où Calliclès dit avoir répondu pour être agréable à Gorgias, et cela malgré l'invocation de Socrate au Zeus de l'amitié (500 b).

11. *Protagoras*, 337 b : ἀμφισδητοῦσι μὲν γὰρ καὶ δι' εὔνοιαν οἱ φίλοι τοῖς φίλοις, ἐρίζουσι δὲ οἱ διάφοροί τε καὶ ἐχθροὶ ἀλλήλοις.

de questions de fait où le simple recours à un critère objectif permet de trancher le débat [12]. Un différend sérieux ne peut se maintenir à propos des dimensions d'un objet ou de son poids. En revanche, l'appréciation de la valeur des choses ou des conduites prête à des discussions sans fin, car elle ne peut recourir à un principe objectif de décision, extérieur à chaque conscience [13]. On peut penser que, de la même manière, l'accord sur une vérité empiriquement constatable n'est pas ce qui favorise l'amitié entre les hommes : ce n'est pas parce que deux hommes s'entendent sur le poids exact de leur part au vu de la pesée qu'ils s'accordent dans leurs intentions. L'effet de l'amitié est précisément de susciter un accord sur ce qui vaut, et de substituer à l'absence de critère empirique un principe de décision aussi incontestable, mais tenant à une évidence rationnelle. Elle a son domaine dans la réflexion commune sur les problèmes moraux, où personne ne détient une sorte de secret qu'il se réserverait de montrer ou cacher aux autres pour balayer les objections, mais où le secret, pour tous, n'est autre que ce *prôton philon* dont nous parlait le *Lysis*.

Ce que le *Lysis*, cependant, ne nous montrait point, dans la mesure même où son enquête était essentiellement dialectique, et cherchait seulement une définition la plus précise possible révélant des conditions de possibilité, c'était la pratique, et, avant elle, la naissance d'une telle amitié. Or il apparaît, en maint autre dialogue, que la *philia* du sage,

12. 7 b-8 a.

13. Cf. 7 c-d : Περὶ τίνος δὲ δὴ διενεχθέντες καὶ ἐπὶ τίνα κρίσιν οὐ δυνάμενοι ἀφικέσθαι ἐχθροί γε ἂν ἀλλήλοις εἴημεν καὶ ὀργιζοίμεθα ; ἴσως οὐ πρόχειρον σοί ἐστιν, ἀλλ' ἐμοῦ λέγοντος σκόπει εἰ τάδε ἐστὶ τό τε δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον καὶ καλὸν καὶ αἰσχρὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ κακόν· ἆρα οὐ ταῦτά ἐστιν περὶ ὧν διενχθέντες καὶ οὐ δυνάμενοι ἐπὶ ἱκανὴν κρίσιν αὐτῶν ἐλθεῖν ἐχθροὶ ἀλλήλοις γιγνόμεθα, ὅταν γιγνώμεθα, καὶ ἐγὼ καὶ σὺ καὶ οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι πάντες ; A quel objet de désaccord faudrait-il que nous en fussions venus, et à quelle impossibilité de trouver un critère, pour que nous fussions ennemis, et pleins de colère l'un contre l'autre? Peut-être cela ne te saute-t-il pas aux yeux, mais laisse moi parler, et regarde s'il ne s'agit pas du juste et de l'injuste, du beau et du laid, du bien et du mal ; n'est-ce pas là ce à propos de quoi, lorsque nous sommes en désaccord et ne pouvons en venir à une décision satisfaisante, nous devenons, éventuellement, ennemis les uns des autres, toi, moi, et tous les autres hommes ?

malgré ses fins rationnelles, est liée dans son apparition à des conditions empiriques qui tiennent à l'affectivité. Celles-ci sont aussi bien requises pour être aimé de lui que pour reconnaître en lui celui qui mérite l'amour. Nous avons déjà évoqué le passage où Platon, dans *la République*, nous indique qu'une première éducation, celle des appétits et des passions, doit prédisposer les âmes, selon des habitudes qui deviennent comme une seconde nature, à reconnaître la raison comme une parente[14], et à l'accueillir comme ce qui vient rendre compte d'un désir ancien, jusque-là quasi inconscient[15]. Si cette prise de conscience est bien analogue à celle qui a lieu dans la naissance de la *philia*, fondée elle aussi sur la découverte de l'*oikeiotès*, on peut sans doute dire que l'amitié envers le sage s'enracine elle aussi dans des dispositions de caractère, dans une personnalité déjà façonnée par la discipline et l'orientation des désirs sensibles. L'asservissement à ceux-ci, la démesure qui en résulte, rendent l'âme, en son essence, ennemie du Bien, et incapable de se tourner vers celui qui est plus proche qu'elle de ce dernier. C'est le cas des apologistes de la tyrannie, à qui Socrate ne peut paraître que ridicule. Mais si l'*oikeiotès* ne devait en aucune manière exister de manière spontanée avant d'être reconnue, il deviendrait incompréhensible que le sage puisse jamais être écouté et suivi.

Si l'amitié pour le sage doit prendre ses racines dans des dispositions spontanées ou acquises, mais nécessairement encore irréfléchies, celle du sage lui-même choisit ses élus en fonction de telles dispositions. *La République*, qui nous en décrit la naissance aussitôt après le passage que nous citions[16], ne fait que reprendre les développements du *Banquet*, mais c'est là qu'en elle comme en lui, nous voyons *erân* se substituer à *philein*, *erôs* à *philia*. On sait comment l'amant passe progressivement de la recherche des beaux corps, à celle de la beauté des corps,

14. Cf. ci-dessus, p. 144.

15. *Rép.*, III, 402 a : τὰ δ' αἰσχρα ψέγοι τ' ἂν ὀρθῶς καὶ μισοῖ ἔτι νέος ὤν, πρὶν λόγον δυνατὸς εἶναι λαβεῖν. Il blâme à juste titre les choses honteuses, et les hait dès l'enfance, avant d'être capable d'en recevoir raison.

16. 402 d.

puis de la beauté des âmes, et comment son désir, avant de se porter vers son terme purement intelligible, se traduit par une entreprise d'éducation morale envers les âmes nobles et bien nées [17]. En fait, on peut penser que les mêmes âmes bien nées sont d'abord disposées à accueillir la sagesse dans le sage, puis, devenues sages à leur tour, à la faire connaître à ceux qu'elles jugent dignes d'elle et par qui elles sont attirées [18]. Quel est le principe de cet attrait ? Platon nous parle ici aussi d'*épithumia* [19], et, sans nous dire qu'il s'agit d'une simple analogie, comme il le faisait dans le *Lysis*, il nous montre que, bien conduite, celle-ci en vient à tisser entre l'amant et l'aimé la *philia* la plus solide qui soit [20]. Cette communauté *(koinônia)* reste donc bien fondée sur l'*oikeiotès* et la question naît de savoir si cette dernière reste le genre dont l'*épithumia* n'était qu'une espèce, ou si elles en viennent à se confondre. On peut d'autre part noter quelque nouveauté dans la précision du moment où la *philia* devient éducatrice, puisque le *Lysis* semblait en faire la mission du sage accompli, alors que *le Banquet* en fait une étape déterminée de l'ascension spirituelle [21], quand il n'y voit pas une sorte de disposition originelle de certaines âmes. Ces deux problèmes sont liés car la confusion de l'*épithumia* avec l'*oikeiotès*, de même que la limitation du désir d'éduquer à une phase encore inachevée du progrès personnel, tendent à faire de la *philia* une fin relative, alors que les thèses inverses, celles du *Lysis*, en font à la fois une préparation directe, et une conséquence immédiate, de la découverte du Bien. Doit-on penser que *le Banquet*, en introduisant le mythe d'*Erôs*, renonce à attribuer aux rapports avec autrui la même valeur que le *Lysis*, ou même, plus simplement, la tradition

17. Cf. *Banquet*, 210 a-d.

18. 209 b-c.

19. 209 b : ὅταν [...] τίκτειν τε καὶ γεννᾶν ἤδη ἐπιθυμῇ. Quand [...] il désire procréer et enfanter.

20. 209 c : πολὺ μείζω κοινωνίαν τῆς τῶν παίδων πρὸς ἀλλήλους οἱ τοιοῦτοι ἴσχουσι καὶ φιλίαν βεβαιοτέραν. C'est une communauté plus complète que celle que nous procurent nos enfants, et une amitié plus solide qui unissent l'un à l'autre de tels hommes.

21. Cf. 210 c-d.

populaire ? Est-ce au prix de leur abaissement qu'on leur reconnaît, sous les traits du désir, une portée initiatique ?

C'est, pensons-nous, seulement dans le *Phèdre,* que cette ligne de réflexion atteint sa pleine élaboration, même si, là encore, elle nous est présentée sous forme allégorique ou mythique. On pourrait croire que ce dialogue, en effet, en vient à une distinction radicale entre *érôs* et *philia,* et que c'est là une manière de revenir sur les positions du *Lysis,* plus décisive que celle du *Banquet.* Le *Phèdre* nous présente explicitement, en effet, l'amour comme le propre de l'amant, c'est-à-dire de celui qui a pour désir d'enlever l'autre et de l'éduquer, l'amitié comme un sentiment beaucoup plus passif[22], celui, disons-le, du disciple, qui, encore inconscient de ce qu'il va découvrir, n'est pas encore en mesure de rendre raison de ce qui lui est pourtant déjà apparenté, selon le langage de *la République.* Doit-on en déduire que le mot *philia* continue de désigner un rapport purement rationnel de l'âme encore prisonnière des opinions avec le sage qui représente son utile, alors qu'*érôs* serait le terme applicable à la généreuse volonté éducatrice éprouvée par certaines âmes grâce à un don particulier ? Le progrès de la pensée platonicienne consisterait donc à avoir découvert combien l'*oikeiotès,* telle qu'elle sert de fondement, dans le *Lysis,* à la *philia,* est encore insuffisante pour provoquer la recherche du Bien, et combien il est nécessaire que joue un appel de personne à personne pour que conscience soit prise du manque réellement existant ; cet appel serait d'autant plus indispensable que, précisément, un tel manque n'est pas douloureux, et ne peut jouer comme une cause efficiente. D'explicative, la philosophie platonicienne serait devenue plus pédagogique, et le recours à l'amour exprimerait ce changement de préoccupation. Cette opposition ne peut, en vérité, nous satisfaire, car les principes qui animent la *philia* de l'aimé ne sont pas aussi clairement distingués qu'on pourrait le croire, dans le *Phèdre,* de ceux qui fondent l'amour de l'amant. Si la *philia* nous y est décrite comme plus obscu-

22. Cf. 255 e.

rément éprouvée [23], comme provoquée de dehors et non spontanée, Platon souligne à plusieurs reprises ce que les sentiments, de part et d'autre, ont d'analogue, au point que l'un soit comme le reflet de l'autre [24]. Il emploie, pour parler du contre-amour comme pour parler de l'amour lui-même, le vocabulaire de l'*épithumia* [25], et l'on ne peut, là non plus, parler, comme dans le *Lysis*, d'une simple comparaison. L'évolution que nous constations à propos des rapports de l'*oikeiotès* et de l'*épithumia* ne trouve donc pas sa raison dans l'idée de complémentarité entre amour et amitié, puisque cette distinction, au dire même de Platon, ne procède que de la méprise de l'aimé sur ses propres sentiments [26]. Qu'une telle méprise ait lieu tendrait plutôt à montrer combien les distinctions de la pensée populaire sont fallacieuses. On remarquera de surcroît que, si dans le langage du *Banquet* et du *Phèdre*, c'est l'amant, entendons celui qui a le rôle actif d'éducateur, qui éprouve le désir quasi originel de trouver, en présence de l'aimé, une voie détournée vers l'immortalité, et l'aimé qui semble jouer un rôle plus occasionnel, le rapport est inversé dans la maïeutique du *Théétète* [27], où Socrate compare sa stérilité à celle des sages-femmes, et où c'est le jeune homme, désigné par les dialogues précédemment cités comme l'aimé, qui éprouve une douleur dont il aspire à être délivré. Que le sage soit donc considéré comme un amant ou comme un accoucheur, que le moins sage, ou le plus jeune, le soit comme un bien aimé ou comme une âme en mal d'enfanter, la recherche commune

23. 255 d : οὔθ' ὅ τι πέπονθεν οἶδεν οὐδ' ἔχει φράσαι. Il ne sait pas ce qu'il éprouve et est incapable de l'exprimer.

24. *Ibid.* : ὅταν μὲν ἐκεῖνος (ὁ ἐρῶν) παρῇ, λήγει κατὰ ταὐτὰ ἐκείνῳ τῆς ὀδύνης, ὅταν δὲ ἀπῇ, κατὰ ταὐτὰ αὖ ποθεῖ καὶ ποθεῖται, εἴδωλον ἔρωτος ἀντέρωτα ἔχων. Lorsque l'amant est là, c'est de la même manière qu'un terme est mis à sa souffrance, et, s'il s'en va, c'est de la même manière qu'il regrette et est regretté, possédant un contre-amour qui est une image de l'amour.

25. 255 e : ἐπιθυμεῖ δὲ, ἐκείνῳ παραπλησίως μὲν ἀσθενεστέρως δέ, ὁρᾶν, κ.τ.λ. Il désire, assez semblablement, mais plus faiblement que l'autre, le voir, etc.

26. 255 e : Καλεῖ δὲ αὐτὸν καὶ οἴεται οὐκ ἔρωτα, ἀλλὰ φιλίαν εἶναι. Il ne dit pas et il ne pense pas cela être de l'amour, mais de l'amitié.

27. *Théétète*, 148 e-151 a.

du bien suppose toujours chez le premier une sorte de divination particulière qui est principe d'élection[28], chez le second le tourment cruel d'entrer en possession de ce qui lui est propre[29], c'est-à-dire d'un bien transcendant, mais secrètement présent au fondement de son existence et à l'origine de son désir.

Il nous faut donc reconnaître que, si même la distinction esquissée par le *Phèdre* est illusoire, et si l'association des trois termes *philia, oikeiotès, erôs,* faite par *le Banquet*[30], est maintenue, le sens du mot *philia* est encore plus modifié par Platon que le *Lysis* ne pouvait le suggérer. Il ne s'agit plus d'une substitution d'objet, subordonnant l'amitié humaine à une relation plus fondamentale avec le Bien, mais d'une altération du contenu affectif que ce mot désigne, et qui ne se confondait en rien avec celui désigné par *philia* dans la tradition antérieure. Est-ce à dire, comme nous le suggérions plus haut, que l'amitié devient une fin relative, et tout à fait distincte, sinon de la recherche, du moins de la possession du bien ? Il nous semble que, si la distinction entre *philia* et *érôs* tend, chez Platon, à s'estomper tout à fait, c'est qu'il s'agit d'exprimer, par un concept comme par l'autre, la nécessité d'un rapport personnel avec autrui, soit dans la réflexion qui mène vers la saisie du Bien, soit dans l'itinéraire qui, partant de celui-ci, trouve dans l'éveil de l'âme d'autrui la fin morale la plus absolue et le devoir le plus impératif. Seul un concret exemple de vertu et de recherche des valeurs peut stimuler une conscience prisonnière des habitudes et des préjugés[31]. Seul l'éveil d'autrui à la réflexion sur les fins peut se proposer comme fin à celui qui a entrevu la fin de toutes choses. La *philia* qui fait de l'autre un proche, se fonde sur le désir, l'amour de ce qui, en son

28. *Ibid.* : 149 c et 150 b-c.

29. *Ibid.*, 151 a.

30. Platon reviendra en partie, mais en partie seulement, sur cette assimilation du *Banquet*, 192 c dans *les Lois*, VIII, 837 a-d. Cf. ci-dessous, p. 183-184.

31. Kant, souvent taxé péjorativement de formalisme, ne dira pas autre chose : wird doch nie durch allgemeine Vorschriften, die man entweder von Priestern oder Philosophen bekommen, oder auch aus sich selbst genommen haben mag, so viel ausgerichtet werden, als durch ein Beispiel der Tugend oder Heiligkeit (*Kritik der Urteilskraft*, § 32).

unité, est le propre ou le proche de chacun. On pourrait croire qu'*érôs*, par son utilisation du désir, est le fait d'une raison encore balbutiante, *philia*, par sa sérénité, celui d'une âme déjà convertie. Mais, si le *Lysis* peut nous conduire à cette interprétation, *le Banquet* et le *Phèdre* s'y opposent dans les termes mêmes, faisant de la *philia* quelque chose de plus inconscient, d'*érôs* quelque chose de plus actif. Nous croyons que Platon, à la vérité, est passé progressivement d'une distinction très nette entre le rôle et les sentiments du disciple, d'une part, et ceux du maître, d'autre part, à l'idée d'une réciprocité de plus en plus entière, la sagesse n'étant jamais un acquis et l'embarras n'étant jamais ignorance. Sans doute le *Lysis* laisse-t-il entrevoir d'abord une opposition entre la *sophia* et la *philia* d'un Socrate, d'un côté, et l'imperfection ou l'*épithumia* des disciples, de l'autre. Le sage y est seulement *philos* parce qu'il est proche du *prôton philon* et l'incarne ; il devient pour les autres un guide. Mais ce rôle lui-même nous est présenté par *le Banquet* comme celui d'un homme qui veut entraîner dans une ascension qu'il n'a pas encore achevée [32]. Quant au *Phèdre*, il semble bien qu'il nous peigne la véritable amitié humaine comme strictement réciproque, qu'elle atteigne ou non ses fins dernières dès cette vie [33].

L'analyse de la *philia*, et le recours au mythe d'*érôs*, comme la maïeutique socratique illustrée par les dialogues platoniciens, contribuent à définir le sens de l'amitié philosophique comme d'une recherche commune du Bien, dont la découverte est assurément l'effet d'une conversion personnelle. Le rôle joué par l'ami est cependant irremplaçable, dans la mesure où il est, de deux manières, un rôle initiateur : tantôt l'ami est plus avancé que nous ; il inspire admiration et respect et apparaît, par la teneur de ses discours, les embarras et les exigences dont il nous fait prendre conscience, comme un intercesseur auprès de ce qui nous est apparenté et sollicite notre adhésion. Nous éprouvons alors

32. Pour l'homme, il n'y a que des substituts de l'éternité. Cf. *Banquet*, 207 e-208 b.

33. Cf. *Phèdre*, 256 a-e.

pour lui une *philia* qui témoigne de la satisfaction de notre *épithumia*. Mais cette *philia* pour le sage n'est que l'envers de l'intérêt qu'il porte à autrui, et cet intérêt est le signe que toute raison prête à l'éveil est, pour le sage lui-même, initiatrice en un second sens : au-delà de la contemplation de la beauté physique et du désir de la posséder, qui marque la finalité biologique, au-delà de celle de la beauté morale, et de l'ambition de l'éduquer par des discours et par des exemples, qui assigne leur fin aux plus nobles conduites sociales et oriente vers la méditation du Bien, le sage entrevoit la beauté de la raison humaine, et de la science une et fondatrice qui peut la satisfaire[34]. Sans doute s'affranchit-il alors de toute passion particulière, mais cet affranchissement serait impossible sans les étapes premières, qui lui révèlent sa parenté[35] avec toutes les âmes qui, comme lui, sont parentes de tels biens : « Lorsque quelqu'un, grâce à un droit amour des jeunes gens, commence à voir, après être parti de ce qui nous entoure, cette beauté là (*scil.* la beauté absolue), c'est presque comme s'il touchait au terme »[36]. Ce double rôle d'initiation que joue la présence d'autrui, et plus particulièrement la nécessité pour le sage de chercher à éduquer, nous permettent-ils de dire que l'arrivée au terme ne s'accomplit jamais en toute rigueur, et que la vision d'un *prôton philon* qui toujours nous aveugle[37] doit sans cesse être réassurée par le désir d'un partage avec le *philos* humain ? Il est intéressant de noter que, si la *philia*, ou *érôs*, ne sont, d'une certaine manière, que des reflets de la *philosophia*, Platon nous dit, dans *le Banquet* : « Aucun des dieux ne philosophe, ni ne désire devenir sage — car il l'est —, et, s'il existe quelque autre être sage, il ne philosophe pas non plus »[38]. On peut, par analogie penser que la *philia*, comme la *philosophia*, est le propre de l'homme. Ceci nous explique-

34. Cf. *Banquet*, 210 c-d et 211 c.

35. συγγένεια (210 c).

36. 211 b : Ὅταν δή τις ἀπὸ τῶνδε, διὰ τὸ ὀρθῶς παιδεραστεῖν ἐπανιών, ἐκεῖνο τὸ καλὸν ἄρχηται καθορᾶν, σχεδὸν ἄν τι ἅπτοιτο τοῦ τέλους.

37. Cf. *République* VII, 515 e et 518 a-b.

38. 204 a : θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι (ἔστι γάρ), οὐδ' εἴ τις ἄλλος σοφός, οὐ φιλοσοφεῖ.

rait l'étrange indifférence du sage dans le *Lysis*, pour autant qu'il s'identifie au *prôton philon*. Dès *le Banquet*, en revanche, cette identification est impossible, et Platon constate que la *philia*, en son ambiguïté de sentiment pour le bien, et de sentiment pour autrui, qu'il s'agisse, au surplus de l'aimant ou de l'aimé, suppose l'imperfection humaine. C'est cette découverte qu'Aristote se contentera de transposer, pour l'intelligence d'une amitié ramenée à ses seules conditions humaines, lorsqu'il nous dira qu'un dieu ne peut connaître la *philia*, ni un homme l'entretenir avec un dieu [39]. Aussi l'opposition soulignée par le *Phèdre* entre ceux qui ont ensemble atteint dès cette vie l'ordre et la sagesse, et ceux qui, vivant uniquement l'un pour l'autre, ont encore un pas à accomplir [40], n'est-elle pas aussi nette qu'on pourrait le croire. Outre que les premiers peuvent constituer un modèle dont on espère peu la réalisation effective, on doit noter que les seconds sont déjà arrachés aux vicissitudes qui attendent les prisonniers du désir sensible. Leur amoureux délire est un avant goût du délire divin que connaissent les premiers. Surtout, Platon insiste sur l'idée que la récompense, au terme des progrès qui restent à faire, leur sera commune, et qu'ils y accèderont donc pareillement, et l'un par l'autre [41]. Le rappel du discours attribué à Lysias, et de son apologie de l'amant indifférent [42], n'est pas sans évoquer, pour nous, le *Lysis*, et le progrès que nous avons constaté dans la pensée du philosophe : si l'*oikeiotès* explique la façon intime dont le Bien lui-même nous appelle, seule la présence de l'aimant ou de l'aimé, les deux rôles pouvant d'ailleurs alterner pour chacun, est véritablement persuasive et entraînante.

Si notre interprétation de la pensée de Platon est exacte, elle pose nécessairement deux questions : l'ordre chronologique des dialogues est-il bien celui que nous avons, à la suite de la majorité des historiens, accepté ? L'importance que

39. Cf. *Éthique à Eudème* VII, 12, 1245 b 14-15.

40. 256 a-b et 256 b-e.

41. 256 d-e : ... ὁμοπτέρους ἔρωτος χάριν, ὅταν γένωνται, γενέσθαι. (La loi veut qu')ils en viennent à voler des mêmes ailes, quand cela leur arrivera, du fait de l'amour.

42. 256 e-257 a. Cf. ci-dessus, p. 109-110.

nous attribuons, à leur lecture, au problème des rapports avec autrui, n'est-elle pas excessive, lorsqu'on songe à la portée métaphysique attribuée tant à la *philia* qu'à *érôs* par les interprètes les plus profonds de la pensée platonicienne ? La question chronologique est évidemment préalable, car l'évolution que nous avons cru discerner vers une importance sans cesse accrue du rapport pédagogique en dépend entièrement. Si l'on devait voir dans le *Lysis* un dialogue qui n'eût rien de commun, dans ses fins et dans sa méthode, avec les dialogues dits « socratiques »[43], et dont la structure logique fût directement apparentée à celles qui font l'objet des recherches platoniciennes à l'époque du *Parménide*[44], si l'on devait, de surcroît, admettre qu'il ne s'agit en lui ni d'*érôs*, ni de *philia*[45], mais d'une simple application de l'idée de relation à l'ensemble des rapports humains, nos conclusions devraient presque être renversées, les apories successives de ce dialogue conçues comme autant d'hypothèses formelles, le langage érotique du *Banquet* et du *Phèdre* considéré comme d'une portée très inférieure, voire d'une signification différente. Or si nous admettons que le *Lysis*, malgré certaines parentés manifestes[46], a une structure plus complexe que les autres dialogues socratiques, si nous avons insisté sur tout ce qui, en lui, montre déjà Platon en possession de ses idées essentielles sur la relation entre l'âme et le Bien, il nous semble que la manière même dont il prend appui sur les thèmes de la réflexion courante, et ce que cette méthode a de caractéristique du Socrate platonicien, témoignent d'une pensée qui, pour ferme qu'elle soit, n'a pas encore atteint son originalité entière et dernière. Nous serions en somme enclin à suivre L. Robin, lorsqu'il écrit que la discussion du *Lysis* « montre l'insuffisance de la conception populaire de l'amitié et (qu')elle combat les tentatives faites par les philosophes pour en déterminer le

43. Cf. A. W. Begemann, *op. cit.*, p. 372-393 notamment.

44. *Ibid.*, p. 443-8.

45. *Ibid.* : Cf. cette phrase du Summary final : « the philia of the Lysis is neither Eroos nor friendship, but comprises all relations of affection », p. 518.

46. Cf. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon*, Paris 1947, p. 43-60, 67-68, 75-79.

principe, en le cherchant, soit dans la similitude, soit dans la contrariété »[47]. Nous rejetterions en revanche les réserves qu'il apporte à la thèse de Raeder lorsque ce dernier voit, dans l'idée d'*oikeiotès*, la vraie réponse du *Lysis*[48]. Que la *philia*, en son sens traditionnel, soit au centre du dialogue, et que Platon en traite déjà de manière assez dogmatique[49], nous paraît confirmé non seulement par les résurgences que nous y trouvons de la pensée populaire, mais par la manière dont Aristote, dans ses traités sur la *philia*, aura manifestement présentes à l'esprit les thèses du *Lysis*[50]. On ne trouve pas trace, en revanche, chez lui, d'une association entre ces dernières et les hypothèses métaphysiques dont Platon vieillissant lui transmettra la préoccupation. Ce serait bien cette association qui, si elle peut être lue dans le *Lysis*, nous semblerait, selon le mot de Robin à propos de l'*oikeiotès*, y être « en germe ».

Si le *Lysis* est bien une œuvre antérieure au *Banquet* et au *Phèdre*, et si son problème est bien, d'abord, celui de la *philia*, ne doit-on pas, en revanche, dire que dans ces deux derniers dialogues, ce problème devient mineur ? La comparaison, justement faite, entre le statut d'*érôs* dans ceux-ci, et celui de l'âme dans le *Timée*, ne doit-elle pas nous amener à y voir surtout, cette fois plus légitimement, une annonce du rôle assigné plus tard à la relation[51] ? Cette interprétation ne nous semble pas exclusive de la nôtre, et il est même fort vraisemblable que c'est vers cette signification métaphysique de l'Amour que Platon est de plus en plus allé. Étant, à nos

47. *Op. cit.*, chap. I, IV, 70, p. 39.

48. *Ibid.*, note 39, à propos de RAEDER, *Platons philosophische Entwickelung*, Leipzig 1905, p. 157.

49. Cf. p. 128-140.

50. Cf. p. 193-194, 203.

51. Cf. J. MOREAU, *op. cit.*, chap. VI, et plus particulièrement les §§ 222 et 223, p. 278-282. La note 1 de la p. 280 résume clairement cette idée : « L'Ame du *Timée* remplit la fonction d'intermédiaire dynamique reconnue ici (scil. *Banquet* 202-3) à l'Amour. En même temps qu'elle représente l'organisation et l'harmonie de l'Univers, la liaison systématique de ses parties, elle en supporte l'existence en la reliant à l'Absolu. L'idée fondamentale de Platon, c'est que la relation (δυναμις), quand elle atteint son intégrité dans la synthèse totale, est le principe de la réalité. »

yeux, présente dès le *Lysis*, elle est *a fortiori* essentielle par la suite. Ce que nous voulons seulement souligner, c'est que Platon est passé de plus en plus de l'idée d'une analogie à celle d'une continuité, et peut-être de celle d'une continuité à celle d'une condition de possibilité. La recherche du Bien n'est pas seulement la vraie raison de la recherche de l'autre ; elle n'est pas seulement la suite de cette dernière ; elle en est aussi l'effet nécessaire et l'amitié constitue sans doute un de ces liens fondamentaux qui ordonnent l'univers selon la finalité. Ce lien est évidemment, pour l'homme, vécu d'une manière différente des autres, de ceux qu'il doit seulement connaître, et l'on ne saurait être étonné de le voir si clairement présenté par un homme pour qui la relation avec Socrate d'abord, avec ses propres disciples ensuite, fut si déterminante. Le dialogue, le travail commun, n'étaient pas, chez les anciens, des mots d'ordre formels, mais une réalité vivante [52].

Il reste que la nécessaire communauté d'une adhésion au Bien n'enlève rien au caractère personnel de cette adhésion, manifeste dans la manière dont Socrate conçoit le dialogue et la communication d'une conviction [53], comme dans les textes décisifs de *la République* [54]. L'idée que le franchissement de cette dernière étape, fût-il parallèle à celui qu'un ami accomplit pour son compte, et solidaire de celui-ci, est propre à chacun, qu'une telle amitié elle-même suppose tant de dons, et tant de vertus, qu'elle est nécessairement rare, entraîne l'impossibilité, pour *érôs*, d'exprimer la nature de tous les rapports avec autrui. Alors que, dans ses premières réflexions du *Lysis*, Platon avait été amené à définir toute *philia* par analogie avec une sorte de *prôté philia*, pour employer une expression d'Aristote [55], le recours au mythe

52. Entre autres belles leçons consacrées à ce thème, on peut évoquer, de M. ALEXANDRE, celle sur le livre VII de *la République*, restituée aux p. 223-227 de *Lecture de Platon*, Paris 1966, et dont nous extrayons ces mots : « La dialectique est le dialogue comme procédé de réflexion ; elle est réflexion en acte, et on ne pense peut-être que dans le dialogue » (p. 226).

53. Cf. p. ex. *Gorgias*, 471 e-472 c.

54. *Rép.* VII, 518 b-d.

55. Cf. *Éthique à Eudème*, VII, 2, 1236 a 18. Aristote abandonnera lui-même, cette expression, d'inspiration platonicienne, pour celle de τελεία φιλία. Cf. ci-dessous, p. 227 sqq.

d'*érôs*, et la liaison désormais beaucoup plus étroite entre amitié et activité philosophique, ont pour conséquence la nécessité de donner un autre statut aux rapports avec autrui qui n'intègrent pas une telle activité. Si l'on veut comprendre ceux-ci, et leur assigner une valeur, indépendamment de celle que donne directement à l'amitié philosophique la recherche du Bien qui est sa fin, il convient sans doute d'envisager leurs caractères objectifs à l'intérieur d'une cité juste. Il est remarquable que Platon, en même temps qu'il substitue *érôs* à *philia* dans le premier cas, réutilise le mot *philia*, en quelque sorte disponible, pour désigner, plus conformément à son usage traditionnel, les relations humaines lorsqu'elles répondent à une justice imposée, mais non entièrement comprise.

Section III

Philia ET *Sôphrosynè* : L'AMITIÉ POLITIQUE

La *philia* que la cité doit engendrer entre la plupart de ses citoyens ne rappelle guère, chez Platon, celle qui pouvait avoir sa place dans l'Athènes des Ve et IVe siècles, et dont l'amitié socratique constituait peut-être le plus bel accomplissement. A des amitiés partielles, fondées sur l'utilité ou l'estime réciproque, et constituant des groupes librement associés, dont on trouve la transposition dans le rapport des philosophes, tel que nous l'avons évoqué [1], la cité platonicienne entend substituer une *philia* globale, fondée sur la soumission à un ordre juste, et autoritairement instituée. A côté de l'amitié des sages, ou du moins des aspirants à la sagesse, dont les cités de fait permettaient l'éclosion spontanée par leur indifférence même à l'éducation morale des citoyens, quand elles étaient démocratiques, la cité idéale cherche à établir une amitié vertueuse de second ordre, par défiance pour la capacité du plus grand nombre à la réflexion autant que par souci d'éviter la tyrannie anarchique de ce même grand nombre. Avant d'en venir cependant à la recherche des conditions d'une telle *philia*, à peu près synonyme de bonne entente politique, Platon semble reprendre à la pensée commune, et trouver dans l'histoire des cités existantes, l'idée de la valeur civique profonde de certaines amitiés exceptionnelles devenues légendaires. Au-delà de ces amitiés elles-mêmes, il semble qu'il y ait un lien, dans les cités, entre la liberté et la concorde des citoyens. On peut donc dire que l'amitié, indépendamment de son avènement dans une société où les philosophes seraient rois et en donneraient les

1. Cf. ci-dessus, p. 161-163.