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

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

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.

règles aux autres, possède en elle-même une valeur politique.

Nous avons vu comment, chez Xénophon par exemple, un des caractères de la tyrannie était l'impossibilité pour le tyran de connaître les joies de l'amitié, dans la mesure où son arbitraire engendre à la fois la crainte à son égard, et la méfiance réciproque chez ses concitoyens, dans la mesure où les excès mêmes qu'il a commis le contraignent à considérer toute attitude amicale comme une flatterie, et à craindre ceux qui le craignent[2]. Ces thèmes se retrouvent chez Platon dans la célèbre critique que nous propose *la République* contre la tyrannie, aussi bien à propos de l'exercice du pouvoir par le tyran qu'à propos de la psychologie de « l'homme tyrannique »[3]. Une des singularités du tyran est de chercher à supprimer non seulement ses ennemis, mais aussi ceux qui, pour avoir été ses égaux ou ses complices, ont avec lui leur franc parler, signe d'une réelle amitié[4]. Il ne peut dès lors s'entourer que d'hommes qui, n'étant ni amis ni ennemis, se contentent de paraître ce qu'il lui plaît qu'ils soient, témoignant à la fois par là de leur absence de caractère, et d'une convoitise bien redoutable pour leur maître lui-même[5]. Mais, selon le parallélisme qui est un des thèmes directeurs de toute *la République* et particulièrement de la décadence politique, le régime tyrannique est à la fois la conséquence et la cause récurrente de l'apparition d'un certain type d'homme, dont le trait essentiel est la soumission totale à des désirs déréglés. Or c'est par l'action d'amitiés perverses, jouant, au dire de Platon, un rôle contradictoire avec celui de l'amour philosophique, que la corruption se fait jour dans les âmes[6]. Et l'un de ses principaux effets est précisément la trahison, non seulement des relations naturelles les plus sacrées, mais des amitiés les plus solides, dont le lien avec le plaisir est moins fort que le lien avec la vertu[7]. La psychologie de « l'homme tyrannique » unit indis-

2. Cf. ci-dessus, p. 115.
3. *Rép.* VIII, 562 c-IX, 576 b.
4. VIII, 567 b.
5. *Ibid.*, 567 d-568 a.
6. IX, 572 e-573 e. Platon parle alors du tyran Amour : Ἔρως τύραννος.
7. IX, 574 b-c.

solublement recherche du plaisir, sensibilité à la flatterie, et, si l'on songe aux reproches du *Gorgias*, à l'égard de la rhétorique, école de tyrannie, usage de cette même flatterie dans la course démagogique au pouvoir [8]. Platon ne fait que réinterpréter, à la lumière de l'expérience politique de son temps, une opposition ancestrale dénoncée par la réflexion sur la *philia* [9].

Est-ce à dire que cette expérience [10] lui fait préférer la pratique partisane de l'amitié qui régnait dans la démocratie athénienne, ou ces amitiés oligarchiques, assez mal connues de nous, qui, sous le nom d'hétairies [11], cherchaient à se ménager un pouvoir de fait ? Il est évident que la critique de la tyrannie a un sens moral, et que la corruption de la *philia* que l'on y rencontre doit servir d'antithèse à celle qu'un régime idéal doit réaliser. Si le mobile de l'amitié est l'intérêt bien entendu d'un groupe ou d'une faction, elle n'a pas plus de valeur en son principe que l'amitié telle que la conçoit le tyran, et s'en distingue seulement par une perversité moins franche. Aussi Platon serait-il sans doute en accord avec les paroles qu'il prête, dans *le Banquet*, à Pausanias, quand celui-ci voit, dans l'amitié exceptionnelle d'Harmodios et Aristogiton, comme il pourrait le voir dans celle de Damon et Phyntias, la véritable leçon que l'on peut adresser aux tyrans [12]. C'est, d'une manière générale, l'esprit de liberté inhérent à l'amitié qui la rend suspecte dans des régimes politiques dépravés ; inversement, son existence entre les citoyens donne à penser que le régime politique a quelque chose de sain. L'amitié implique en effet, aux yeux de Platon comme de tous ses contemporains, l'absence de rivalité dans la jouissance des biens. Fondée sur la raison, elle est un obstacle à l'intempérance proposée comme idéal de vie, aussi bien qu'à la démagogie ou à la peur comme sys-

8. Cf. *Gorgias*, 463 b-465 e.

9. Cf. ci-dessus, p. 94, 104, 110-111.

10. Sur l'expérience platonicienne de la tyrannie, cf. J. Luccioni, *La pensée politique de Platon*, Paris 1958, p. 73-8.

11. Cf. G. M. Calhoun, *Athenian clubs in Politics and Litigation*, *Bulletin of the University of Texas*, Austin, 1930.

12. *Banquet*, 182 c.

tèmes de gouvernement. Elle est d'autre part à elle seule un bien contre lequel aucune autorité de fait ne peut rien, même lorsqu'elle dépouille les citoyens de tout le reste. Aussi l'associe-t-il à l'intelligence et à la liberté parmi les fins qui se proposent au législateur, quelle que soit la forme de constitution qui ait ses préférences [13]. Les progrès de la *philia* et ceux de la liberté sont contemporains sous l'autorité d'un sage gouvernement, que celui-ci ait forme démocratique ou forme monarchique [14]. Leur dépérissement l'est également dans un cas et dans l'autre, si l'on veut bien ne pas confondre la liberté génératrice d'ordre avec une licence qui fait éclater la société en petits groupes éparpillés [15]. L'opposition, reprise par Platon, entre l'ami et le flatteur, et qui aide à comprendre la perversité des rapports humains sous le régime tyrannique, se fonde sur l'idée que la vraie *philia* a son principe dans l'adhésion intérieure commune à certains impératifs rationnels, et c'est une telle adhésion que doit se proposer comme but celui qui veut régir une cité selon la vertu.

Il faut cependant distinguer entre un climat général de liberté, que l'on a pu observer aux meilleures époques des différents régimes politiques, et la liberté dont faisaient preuve, par leur amitié aussi bien que par le but de leurs entreprises, des héros tels qu'Harmodios et Aristogiton. Alors que ceux-ci s'apparentent, par la nature de leurs sentiments, aux amoureux de la vertu, au moins dans l'esprit d'un Pausanias, on ne peut attendre le même courage, la même fierté, ni surtout la même union, de la majorité des hommes. On pourrait certes comparer ce que Platon nous dit de l'ancienne Athènes avec le discours que Thucydide prêtait à Périclès [16], où ce dernier vantait la libéralité de ses concitoyens, et leur manière de suciter l'amitié par une générosité désintéressée. Mais, alors que Périclès y voit une sorte de disposition naturelle propre à un peuple privilégié, Platon n'en fait le privilège de personne, et fait surtout état de circonstances déter-

13. Cf. *Lois*, III, 693 d-e.
14. *Ibid.*, 694 b et 699 b-c.
15. *Ibid.*, 697 c et 699 d, 701 b.
16. Cf. ci-dessus, p. 81-82.

minantes, où l'intérêt personnel passe par la subordination à l'intérêt général. La valeur civique et éthique des relations entre le gros des citoyens suppose une éducation par laquelle on apprenne à être libre, et où la concorde soit en quelque sorte imposée [17]. Alors que, dans l'amitié philosophique, et à un moindre degré sans doute dans les amitiés héroïques, la liberté du jugement et la rationalité des choix sont les principes d'une *philia* vertueuse, on peut penser qu'une justice et une *philia* objectivement organisées permettent, dans l'État, le règne de la raison et de la liberté. Il a pu se faire que l'histoire, spontanément, fît de la défense de la liberté la cause de l'égalité et de l'entente entre les hommes ; mais, si l'on ne fait pas confiance aux aléas de l'histoire [18], il faut plutôt protéger les hommes contre leur propre emportement, contre l'irrationalité d'appétits capricieux et immodérés, générateurs de tyrannie.

La difficulté d'une telle mission est soulignée par Platon dès l'*Alcibiade*, où l'on saisit clairement combien les principes de rapprochement entre les hommes dégagés par le *Lysis* ne peuvent valoir dans le domaine politique. Au moment de définir ce qu'est la science politique, celle qui permet à une cité de devenir meilleure, d'être mieux entretenue et gérée, Alcibiade répond que celle-ci consiste « en ce que l'amitié se réalise entre les uns et les autres, tandis que la haine et la discorde disparaissent » [19]. Et Socrate le conduit à préciser que cette amitié s'identifie avec la concorde, ou identité de pensée [20]. L'identité de pensée que doit engendrer la science politique n'est cependant pas aussi facile à caractésiser, comme nous l'avons déjà vu à propos de l'*Euthyphron*, que celle où conduisent les sciences exactes. Alcibiade avance, comme modèle de la *philia* et de l'*homonoia* politiques celles

17. Cf. particulièrement *Lois*, III, 698 b-c et 699 c.

18. Ce caractère aléatoire ressort nettement de l'impossibilité où sont les grands hommes politiques, sachant exploiter le hasard, de transmettre leur art. Cf. p. ex. *Alcibiade*, 118 c-119 a, *Gorgias*, 515 a-517 a, *Ménon*, 93 c-94 e.

19. *Alcibiade*, 126 c : ὅταν φιλία μὲν αὐτοῖς γίγνηται πρὸς ἀλλήλους, τὸ μισεῖν δὲ καὶ στασιάζειν ἀπογίγνηται.

20. Ὁμόνοια *(Ibid.)*.

que l'on rencontre entre les membres d'une même famille [21]. Il apparaît cependant bien vite que, entre le mari et la femme, par exemple, la concorde n'exclut pas, au moins dans la société de fait, des activités radicalement différentes : ce n'est pas sur la manière qu'a chacun de s'acquitter de sa fonction qu'il y a *homonoia* [22]. Peut-être reste-t-il donc à ce niveau la possibilité d'une *philia* d'origine avant tout affective, mais on ne saurait l'imaginer à l'intérieur de structures sociales beaucoup plus vastes. Dans ce dernier cas, où la différence et la complémentarité des fonctions sont encore bien plus manifestes, où l'attirance réciproque ne peut jouer que très partiellement, il convient de découvrir une *homonoia*, dont l'objet ne peut pourtant pas être non plus une association de tous à toutes les activités [23]. Il reste donc, puisque l'on ne peut imaginer, comme dans les familles, une amitié sans accord de préoccupations, à chercher « un accord sur ce que les uns savent et que ne savent pas les autres » [24]. Est-ce à dire un accord sans amitié, et cela a-t-il seulement un sens ? Une telle aporie ne peut être résolue que dans la mesure où la diversité et la complémentarité mêmes des tâches sont capables d'engendrer la *philia*, celle-ci constituant l'objet d'un accord transcendant aux fonctions particulières. Il va de soi, cependant, que, si Socrate, comme dans le *Lysis*, se dit incapable de déterminer et la nature et le lieu d'une telle *philia* et d'un tel accord [25], il n'est plus question de recourir à la notion d'*oikeiotès*, c'est-à-dire à l'idée d'une exigence intérieure commune, dont la pleine réalisation soit l'adhésion de chacun au Bien.

Si l'on poursuit cette comparaison, on peut dire que, dans la *philia* politique, le rôle que pouvait, psychologiquement, jouer le désir du beau, est transféré à certaines qua-

21. 126 e.
22. 126 e-127 b.
23. 127 b-c.
24. 127 c : νῦν δὲ πῶς αὖ λέγεις ; ὁμονοίας μὴ ἐγγιγνομένης φιλία ἐγγίγνεται ; ἢ οἷον θ' ὁμόνοιαν γίγνεσθαι περὶ τούτων ὧν οἱ μὲν ἴσασιν, οἱ δ' οὔ ; Comment dire ? Que si la concorde n'est pas là, il y a amitié ? ou bien qu'il y a concorde sur ce que savent les uns, non les autres ?
25. 127 d. Cf. *Lysis*, 213 c-d.

lités de caractère propres à faciliter les relations sociales, et que celui du Bien fait place à celui de la cité, bien commun à tous assurément, mais irréductiblement extérieur à chacun. Celle-ci apparaît, si elle est juste, comme l'objet sur lequel l'accord de tous peut se faire malgré les différences de tâches. Elle attend de ses membres des vertus qui leur permettent une organisation sans dissensions, et n'exige nullement d'eux qu'ils voient les uns dans les autres comme des images sensibles du Bien. Il semble donc que l'on en revienne, d'une certaine manière, à l'idée traditionnelle d'une *philia* fondée sur l'utilité et sur le plaisir. Mais ce plaisir, ne pouvant être celui qui donne un avant-goût du bonheur total, reste à beaucoup d'égards négatif, et limité à l'absence de dommage. Cette utilité, ne pouvant se ramener ni à un échange de services privé, indifférent à l'intérêt général, ni à une compréhension commune des exigences liées à la connaissance du Bien, se borne à une organisation judicieuse, combinant la satisfaction des besoins, l'usage adapté des aptitudes, et le développement de vertus partielles. Seuls ceux qui possèdent la connaissance des fins dernières sont cependant en mesure d'apprécier l'utilité véritable des choses ou des actions particulières, aussi bien que de la part qui peut être laissée à la recherche du plaisir, si l'on veut éviter les perversions de toutes sortes qui conduisent à l'homme et au gouvernement tyranniques [26]. Il convient donc qu'Alcibiade, avant d'administrer ses concitoyens, acquière la vertu [27]. La vertu d'une cité dépend directement de ceux qui la dirigent. S'il est vrai que la vertu de ces derniers elle-même dépend d'un progrès moral où la *philia* a sa part, on voit en quel sens la *philia* et l'*homonoia* dans les cités restent subordonnées, et combien l'on est nécessairement éloigné de la belle confiance de Périclès.

Quelle est la vertu qui, présente chez tous les citoyens, fait naître entre eux la *philia*, et donne à la cité sa propre valeur ? Lorsque Platon parle vite, et se contente d'indiquer les choses *grosso modo*, il nous dit que c'est la *dikaiosynè*, la

26. Cf. *Rép.* VII, 519 c-521 b.
27. *Alcibiade*, 134 b-c.

justice[28]. Mais, si l'on y regarde de plus près, et si l'on s'attache aux passages où, loin de se contenter de formuler une exigence, il étudie les conditions d'apparition de l'ordre social[29], on s'aperçoit que la justice caractérise précisément cet ordre, lorsqu'il est réalisé grâce au respect par les individus de certaines vertus particulières ; elle peut être considérée comme un équilibre[30] que le législateur doit se proposer comme une fin, et qui est engendré par la *philia* plus qu'il n'en est la cause, même s'il en est la raison d'être. Si l'on s'en tient à un ordre génétique, c'est une autre vertu, la *sôphrosynè*, ou sagesse, qui apparaît comme jouant le rôle déterminant. On sait qu'après avoir, au deuxième livre de *la République*, décrit une cité primitive propre à satisfaire les besoins élémentaires par la division du travail dans la frugalité[31], Socrate est amené à envisager une cité plus complexe, éloignée déjà de l'innocence naturelle, et qui, connaissant les désirs superflus de la civilisation, engendre à la fois les rivalités extérieures et intérieures, et rencontre le problème moral du choix. Une telle cité est confrontée d'une part à des problèmes de défense qui imposent l'institution d'une fonction militaire spécialisée[32], d'autre part à la nécessité d'une direction avisée[33], dont les soucis dépassent de loin l'existence matérielle des hommes, assurée dès le départ par la simple division du travail. Or Socrate, s'il attribue une vertu particulière, l'*andreia*, ou courage, aux défenseurs de la cité, et une autre, la *sophia*, ou prudence avisée, à ses dirigeants[34], ne fait pas de la *sôphrosynè* la vertu de la seule multitude. La distinction de trois classes sociales engendre bien celle de trois vertus différentes, mais la seule vertu né-

28. *Rép.*, I, 351 d : Στάσεις γάρ που, ὦ Θρασύμαχε, ἥ γε ἀδικία καὶ μίση καὶ μάχας ἐν ἀλλήλοις παρέχει, ἡ δὲ δικαιοσύνη ὁμόνοιαν καὶ φιλίαν. Ce sont des discordes, Thrasymaque, des haines et des conflits, que l'injustice produit entre les uns et les autres, tandis que la justice produit la concorde et l'amitié.

29. Dans *la République*, de III, 367 e à IV, 434 c notamment.

30. Cf. P.-M. Schuhl, *L'œuvre de Platon*, Paris 1954, p. 112-116.

31. III, 369 b-372 c.

32. 373 d-374 d.

33. 412 a-414 b.

34. IV, 428 b-430 c.

cessaire du grand nombre s'étend aussi bien à ceux qui ont pour mission de le défendre ou de le diriger. Elle apparaît par là comme la vertu sociale par excellence, celle qui produit véritablement l'harmonie[35]. Sa définition précise est l'accord des gouvernants et des gouvernés sur la personne de ceux qui doivent gouverner[36]. Son effet est l'*homonoia* ou concorde entre les citoyens. Cette définition et cet effet sont confirmés plus loin, lorsque, considérée sous l'aspect psychologique parallèle à son aspect social, la *sôphrosynè* se révèle comme la vertu qui introduit harmonie et amitié entre les facultés de l'âme par l'accord sur celle qui doit commander[37]. Si donc la sagesse personnelle correspond à la sagesse dans la cité, et explique par là même, aux yeux de Platon, la correspondance souvent remarquée entre *philia* intérieure et *philia* interpersonnelle, il faut voir en elle l'effet du choix moral le plus simple, sinon le plus aisé, celui par lequel chacun décide de se soumettre à la raison, et du même coup, dans sa vie publique, à ses concitoyens les plus raisonnables. Cette sagesse, et l'amitié ou la concorde qui en résultent, sont déjà le fait de la liberté, puisqu'elles apparaissent en une cité qui n'en est plus à l'innocence première. Mais elles sont le fait d'une liberté qui, presque aussitôt, renonce à son plein exercice, et choisit l'hétéronomie. Sans

35. Cf. IV, 431 e-432 a : οὐχ ὥσπερ ἡ ἀνδρεία καὶ ἡ σοφία ἐν μέρει τινὶ ἑκατέρα ἐνοῦσα ἡ μὲν σοφήν, ἡ δὲ ἀνδρείαν τὴν πόλιν παρείχετο, οὐχ οὕτω ποιεῖ αὕτη, ἀλλὰ δι' ὅλης ἀτεχνῶς τέταται διὰ πασῶν παρεχομένη ξυνᾴδοντας τούς τε ἀσθενεστάτους ταὐτὸν καὶ τοὺς ἰσχυροτάτους καὶ τοὺς μέσους, εἰ μὲν βούλει, φρονήσει, εἰ δὲ βούλει ἰσχύι, εἰ δὲ, καὶ πλήθει ἢ χρήμασιν ἢ ἄλλῳ ὁτῳοῦν τῶν τοιούτων · ὥστε ὀρθότατ' ἂν φαῖμεν ταύτην τὴν ὁμόνοιαν σωφροσύνην εἶναι, χείρονός τε καὶ ἀμείνονος κατὰ φύσιν ξυμφωνίαν ὁπότερον δεῖ ἄρχειν καὶ ἐν πόλει καὶ ἐν ἑνὶ ἑκάστῳ. A la différence du courage et de la prudence, qui, résidant chacune dans un élément de la ville, la rendent l'une prudente, et l'autre courageuse, la sagesse s'étend absolument à l'ensemble, à travers tous les citoyens, engendrant l'harmonie de la même manière entre les plus forts, les plus faibles et ceux du milieu, qu'il s'agisse d'intelligence, ou, si tu préfères, de force, ou encore de nombre, de richesse, ou de quoi que ce soit du même genre. Aussi avons-nous tout à fait le droit de dire que la sagesse est cette concorde, cette harmonie naturelle de l'inférieur avec le supérieur, s'accordant sur ce qui doit commander, et dans la cité, et dans chaque individu.

36. *Ibid.*, et 431 d-e.

37. Cf. 442 c-d.

doute est-ce dans ce choix de l'hétéronomie, que consiste la distinction à faire entre la *sôphrosynè*, et la *dikaiosynè*, entendue comme une vertu.

La justice peut être rapprochée à beaucoup d'égards de la sagesse, puisque, comme elle, elle est générale, et oblige chacun à se penser par rapport au tout. Mais, alors que la sagesse peut, nous venons de le voir, être considérée comme un minimum de vertu, celui que l'on est en droit d'exiger de chacun quels que soient son rang et ses dons, la justice, dont Socrate donne la définition populaire : « Faire ce qui vous regarde »[38], serait plutôt la vertu par laquelle chacun, grâce à la connaissance de son domaine d'action et de sa tâche, se conduit en sujet autonome à l'intérieur des limites qui lui sont assignées. Comme le fait justement remarquer J. Moreau[39], le « faire ce qui vous regarde » de Socrate n'est nullement le précepte d'un égoïsme autarcique ; il n'est pas davantage celui d'un utilitarisme prônant la division du travail comme solution de tous les problèmes, signification que lui donnait Charmide, dans le dialogue qui porte son nom, en en faisant la définition de la sagesse[40] ; il est l'expression de l'idée que chacun a un devoir précis, propre à sa fonction, et dont l'accomplissement est lié à la considération du tout. Cette considération du tout n'étant accessible qu'aux hommes les plus instruits de la cité, on peut certes dire que la justice, au sens le plus positif du mot, est la vertu des dirigeants. Il reste cependant que les autres citoyens peuvent la pratiquer à leur niveau, en conséquence même de leur sagesse[41]. Lorsqu'ils parlent de justice, en effet, ils envisagent surtout une réalité de caractère social ; la cité juste, dans son organisation et ses lois, dans les arrêts rendus par ses magistrats pour maintenir chacun à son rang, dans ses possessions et ses droits est à leur yeux le substitut du Bien. Mais une telle justice ne serait pour eux que violence et

38. *Rép.* IV, 433 a : τὰ αὑτοῦ πράττειν.

39. *La Construction de l'idéalisme platonicien*, § 197, p. 239-241.

40. *Charmide*, 161 b.

41. Sur le moyen de la communauté de préserver un accès à l'autonomie dans la subordination à la cité comme bien extérieur commun, substitut du bien de l'âme, cf. J. Moreau, *op. cit.*, § 179, p. 216.

contrainte, si elle ne supposait, avant de prendre un caractère coercitif, le libre accord sur ceux qui doivent commander, c'est-à-dire sur le rang précis de chacun. Le *sôphrosyné* est donc le principe de la *philia,* dans la mesure où, même à l'intérieur d'une cité très strictement hiérarchisée et sous un gouvernement fort autoritaire, elle permet à tous des conduites non seulement conformes aux lois, mais aussi entièrement libres, puisque la subordination même est voulue. C'est certainement en ce sens que le « faire ce qui vous regarde » populaire, conçu comme la définition d'une sagesse qui est discipline, peut devenir la définition d'une justice qui est obligation. Mais cela suppose un nouveau statut pour la sagesse ; la situation opposée où se trouvent les dirigeants et le grand nombre par rapport au savoir fait que les premiers se désintéressent volontiers de la cité au profit de la contemplation du Bien, alors que les seconds risquent de voir dans la cité une réalité dont la finalité même leur échappe. Pour les premiers, la justice va presque de soi, alors qu'elle semble aliéner les seconds. Seule la *sôphrosynè,* même si elle attend de la *sophia* des meilleurs des directives précises et trouve dans la *dikaiosynè* sa fin morale, peut unir ces deux points de vue[42].

L'amitié qui résulte, pour les citoyens, de la possession de la sagesse, et qui consiste en un accord sur l'organisation hiérarchique de la cité, ne ressemble évidemment pas à celle dont le *Lysis* nous disait qu'elle était un analogue de l'amour du Bien, et peut-être encore moins à celle qui, sous le nom plus fréquent d'*érôs,* avait une valeur initiatrice sur la voie de ce même amour. Est-ce à dire qu'elle exclut toute prise de conscience de l'*oikeiotès* entre les hommes, aussi bien que tout élément affectif, pour revenir à quelque chose de plus proche de la pensée commune ? Cela paraît peu probable si l'on remarque que la *philia* civique n'exclut nullement des formes plus achevées de relation avec autrui, soit par l'inti-

42. Bien que Platon ne parle pas de sagesse à propos de l'obligation faite aux philosophes de devenir rois, et cela malgré eux (*Rép.* VII, 519 c-521 b), celle-ci est symétrique de celle du grand nombre, correspond à une exigence de justice (520 d-e), et, allant contre un désir anarchique de plaisir, exige bien une sorte de σωφροσύνη.

mité, c'est-à-dire la communauté de vie qui existe chez les gardiens, et, les rendant tous frères [43] par l'absence d'intérêts propres [44], fait d'eux la meilleure illustration possible du *koina ta tôn philôn* des pythagoriciens, soit par l'amitié philosophique qui préside, sous la forme d'exercices dialectiques [45], à la formation des gouvernants. Un bonheur limité certes, mais réel, n'est pas absent de ces deux formes de communauté, et trouve, au moins dans le premier cas, son fondement dans une sorte de capacité, mi-innée mi-apprise, à confondre ce qui leur convient avec ce qui convient aux autres et à l'État [46]. Quant aux gouvernants, ils sont manifestement les seuls à saisir comment le suprême *oikeion*, qui est le Bien, exige la forme de direction qu'ils assument. On peut donc dire, avec J. Moreau, que personne, dans la République de Platon, ne subit véritablement une contrainte [47] : le renoncement de certains à la gloire comme à la science correspond à une décision personnelle, entraînée à la fois par les dispositions naturelles de leur tempérament et par la volonté de satisfaire certains désirs limités. L'idée de fonctions différentes et hiérarchisées, liée à celle d'aspirations distinctes, de vertus propres aux diverses facultés de l'âme et à ceux qui les développent par privilège, met l'amour de la cité dans le prolongement d'une sorte d'amour de sa tâche, et tend à exclure toute mutilation autre que naturelle, toute aliénation autre que consentie de la personne. C'est dire que ces deux notions perdent toute signification.

Platon ne reviendra pas sur ces vues, même dans ses œuvres les plus tardives, où se combineront un pragmatisme accru et une conception plus autoritaire du gouvernement idéal. Nous avons vu comment, dans *les Lois*, il croyait observer, à partir de l'histoire elle-même, un lien de fait entre l'esprit de liberté des différents régimes politiques et la concorde réelle régissant les rapports réciproques des

43. *Rép.* III, 415 a : ἀδελφοί.
44. *Ibid.*, 415 d-417 b.
45. *Rép.* VII, 539 d.
46. Cf. *Rép.* III, 412 d.
47. Cf. *Le sens du Platonisme*, Paris 1967, p. 50-52.

citoyens, leur permettant une amitié sincère[48]. Cette corrélation, si l'on en recherche les causes efficientes, est cependant déjà due, dans ces régimes imparfaits, au règne de la *sôphrosynè*, spontanément présente à certaines époques privilégiées. Si l'empire perse connut son apogée sous le règne de Cyrus grâce à la liberté, à l'amitié, à la collaboration[49], la liberté dont il est question est en fait une sorte de milieu entre liberté et servitude, c'est-à-dire une soumission librement consentie, où chacun, par la possibilité de donner son avis là où il est compétent, est amené à faire confiance à ses chefs et à les considérer comme des *philoi*[50]. Inversement, la décadence de l'empire vint lorsque, privés de liberté, les sujets n'eurent plus de raison pour accepter d'obéir. La fin de la *sôphrosynè*, comme accord sur ceux qui doivent commander et ceux qui doivent obéir, contraignant les rois à recruter des mercenaires, fut aussi celle de la *philia*, et par là celle de l'État en sa puissance[51]. Selon un exemple inverse, la démocratie athénienne, avant tout éprise de liberté, dut ses plus beaux succès à la modération de cette liberté par la soumission consentie à la hiérarchie légale, et à des sentiments dont les principes ne sont pas sans évoquer le *kairos* et l'*eulabeia* des pythagoriciens[52]. « En nous-mêmes, nous avions un maître, le sentiment de respect qui nous faisait accepter de vivre dans la soumission aux lois du temps »[53]. L'*aidôs* est ici le principe de la *sôphrosynè*, et c'est elle qui favorise la conciliation entre liberté et obéissance. Chercher à s'en affranchir, en s'imaginant être capable de décider chacun pour son compte, conduit à la ruine et au malheur, selon un progrès analysé de manière plus détaillée dans *la République*[54].

Ce respect, cette sagesse, auxquels est nécessairement

48. Cf. ci-dessus, p. 170-171.
49. *Lois* III, 694 b : δι' ἐλευθερίαν τε καὶ φιλίαν καὶ νοῦ κοινωνίαν.
50. *Ibid.*, 694 a-b. Cf. aussi 695 d.
51. 697 c-e.
52. 698 b et 699 c. Cf. p. 62-64.
53. 698 b : δεσπότις ἐνῆν τις αἰδώς, δι' ἣν δουλεύοντες τοῖς τότε νόμοις ζῆν ἠθέλομεν.
54. Cf. *Rép.* VIII, 557 b sqq.

liée la survie de l'État, doivent, au lieu d'être l'effet du hasard, être développés et entretenus systématiquement par l'éducation, et habituer chacun à faire plus de cas des bienfaits qu'il reçoit d'autrui, et de la société en général, que de la contribution qu'il peut lui-même lui apporter [55]. La *philia* suppose bien, comme le veut la tradition, l'égalité, mais la *sôphrosynè* entraîne l'idée d'une égalité proportionnelle au mérite, dont la seule chance d'éviter l'injustice est précisément la propension de chacun à diminuer ses mérites propres [56]. Il reste cependant que l'on a affaire, avec cette description de la sagesse comme condition de la *philia*, à l'éloge d'une vertu nécessaire, mais insuffisante pour que la cité soit la meilleure possible [57]. Elle ne peut à elle seule proposer à l'État de fin positive, et celui-ci ne saurait se contenter de borner ses ambitions à sa propre pérennité. Elle ne permet pas de distinguer entre la cité platonicienne et ces cités momentanément réussies dont l'histoire nous donne des exemples. Elle pourrait aussi bien se confondre avec cette sorte de modération et de tranquillité dont Charmide faisait l'apologie avant que Socrate ne lui en montrât le caractère tout extérieur [58], ou à cette disposition naturelle du tempérament, que *le Politique* nous présente comme propre à assurer la tranquillité des cités, mais qui, réduite à elle-même, les expose au danger de perdre la liberté [59]. Même si la *sôphrosynè* vaut mieux, en effet, par son aspect volontaire, que cette tranquillité, elle est nécessairement combattue, elle aussi, par des tempéraments plus fougueux et des esprits plus indépendants, dont les exigences légitimes risquent de favoriser, dans l'État, de graves dissensions. Il appartient donc au tisserand royal, en jouant d'abord sur des moyens quasi physiologiques, puis sur une éducation qui combine sélection des aptitudes et discipline librement consentie de l'opinion vraie, de donner à la *philia* une fin et à la cité une norme d'action. D'où, en un premier temps, ces mariages eugéniques,

55. *Lois*, V, 729 b-730 b.
56. *Lois*, VI, 757 a-c.
57. *Lois*, III, 696 d-e.
58. *Charmide*, 159 b-160 d.
59. *Politique*, 306 a-308 b.

dont nous entretient la conclusion du *Politique*, et où l'on cherche à combiner ces vertus perses et ces vertus grecques dont feront état *les Lois*, et qui tiennent, en elles-mêmes, du hasard[60]. Puis ce recours à l'éducation et à l'opinion vraie, qui, combinant amour de l'ordre et force d'âme, soumission à la justice et indépendance d'esprit, contribuent à l'avènement de la *philia*, tant intérieure qu'extérieure[61]. Mais cette réalisation civique de l'amitié et de la concorde, si elle n'exclut pas la vertu et au contraire la favorise, n'est encore qu'un intermédiaire, et possède, nous dit Platon, comme l'amour lui-même, une nature démonique[62]. Cet intermédiaire est sans aucun doute encore inférieure au sentiment par lequel les meilleurs esprits se prêtent un mutuel appui dans leur ascension vers la sagesse la plus élevée, celle du Politique lui-même. Lui seul sait où placer chaque individu dans la trame de son ouvrage[63].

En cherchant les conditions de stabilité de la politique, Platon retrouve sa corrélation avec la liberté, mais découvre en même temps ce qui limite, à l'intérieur de la cité, l'exercice de cette dernière, et l'oppose à la pleine autonomie morale. Même s'il peut, à certains égards, transposer ses analyses sur l'*oikeiotès*, faire de la cité un analogue du Bien, et donner à l'*homonoia* des citoyens un objet identique, il lui faut à la fois tenir compte des aptitudes inégales des uns et des autres et de la diversité nécessaire des fonctions. C'est la *sôphrosynè* qui permet de penser l'amitié inégale, sans cesser de l'associer à la vertu, et tend à écarter certaines ambiguïtés de la réflexion antérieure, où l'on voyait mal la continuité entre l'amitié qui est signe d'excellence et celle que l'on attend de tous les hommes, ou au moins de tous les membres d'une même cité. C'est le même problème que rencontrera Aristote lorsqu'il esquissera une typologie des différentes *philiai*, et tentera de découvrir leurs rapports. Chez Platon déjà, cependant, cette orientation de la réflexion conduit vers une casuistique, dans laquelle les considérations

60. 310 a-311 c.
61. 308 b-310 a.
62. 309 c.
63. 309 b et d.

pragmatiques prennent le pas sur l'analyse du rapport essentiel entre les consciences. On peut se demander si la supériorité confirmée de la vie contemplative personnelle, et la transcendance simultanée du Bien à l'amitié philosophique et à la concorde politique permettent de concevoir clairement la continuité désirée, non seulement d'un point de vue moral, mais aussi d'un point de vue psychologique.

*
**

Nous nous étions demandé, en abordant Platon, si sa contribution à l'élaboration de la notion de *philia* pouvait être décisive, dans la mesure où il en traite de façon souvent latérale, et la subordonne à des notions de caractère plus métaphysique, par rapport auxquelles elle prend son sens [1]. D'une manière plus générale, il semble que, prenant la suite d'une tradition qui, après avoir conçu la *philia* comme un principe cosmologique dont l'homme ne donnait que l'illustration la mieux connue de nous, y avait de plus en plus aperçu une signification anthropologique et morale, voire politique, Platon revienne quelque peu en arrière, par son souci d'explication finaliste totale. Peut-on encore parler chez lui d'une amitié qui soit essentiellement le fait de la raison humaine, de ses libres choix, de son aspiration à un ordre autonome, distinct de celui de la nature et disposant d'un certain jeu par rapport à celui des dieux ? [2] Nous avons pu relever quelques indications allant dans ce sens à propos de certains passages du *Phèdre,* mais l'idée constante d'un *prôton philon,* recherché à travers toute *philia,* assigne en tout état de cause à celle-ci une norme et une fin transcendantes qui constituent son horizon. D'un autre côté, l'analyse de la *philia* politique nous a montré que les amitiés secondes, dont la recherche du Bien n'est pas la préoccupation, obéissent à des conditions d'équilibre dont la détermination échappe à la volonté humaine. Nous avons déjà fait état de ces mariages eugéniques auxquels doit procéder le Politique

1. Cf. ci-dessus, p. 125-126.
2. Cf. ci-dessus, p. 117-119.

pour tenir compte de la nature des choses [3]. Or *les Lois* nous apprennent qu'il n'en va pas seulement ainsi dans la fabrication du tissu social le plus banal, mais aussi dans l'instauration des relations interpersonnelles et de l'amour qui initient à la vie philosophique : alors que la notion d'*oikeiotès* nous avait semblé concilier affinité et contrariété, et solliciter chez l'homme une prise de conscience tant de ses limites que de sa fin, lui permettant de voir en autrui l'instrument de son propre progrès, *les Lois* reviennent sur la valeur intrinsèque reconnue à *érôs*, et abandonnent, apparemment, l'idée d'une « appropriation » progressive, conçue de manière finaliste. Elles opposent en effet le pur désir, fait d'indigence et poussant à la recherche du contraire sans espoir de réciprocité, à l'amitié, qui unit l'un à l'autre les semblables dans une excellence déjà acquise, et blâment, dans un cas comme dans l'autre, cet excès que l'on nomme amour, fait du mélange de désir et d'amitié, et dont les fins sont contradictoires [4]. Tout se passe comme si *Poros* et *Penia* avaient une descendance différente outre leur descendance commune, et comme si l'appropriation de chacun à chacun se faisait, à l'intérieur de chacune d'elles, par une sorte de convenance naturelle des âmes entre elles, qui les détermine du dehors beaucoup plus qu'elles n'ont à la découvrir. N'est-ce pas retrouver l'inspiration des anciens physiologues, ou encore celle des pythagoriciens, que Platon rejetait dans le *Lysis*, en nous disant qu'il ne suffit pas de confier aux dieux le soin de fabriquer des amis, mais qu'il faut encore comprendre la possibilité de leur existence ? [5] Ce qui est en jeu est de savoir si la soumission du monde à un dessein divin, toujours affirmée d'une manière ou d'une autre par Platon, implique ou non pour l'homme la nécessité inéluctable de s'adapter à cet ordre, ou lui laisse la liberté d'inventer, fût-ce sous la forme d'obligations.

Il est clair que si Platon récuse l'explication purement cosmologique de la *philia*, aussi bien que le recours à des motivations psychologiques aussi superficielles que le plaisir

3. Cf. ci-dessus, p. 181-182.
4. *Lois*, VIII, 837 a-e.
5. Cf. ci-dessus, p. 134-135.

et l'utilité, il le peut en insistant sur sa valeur morale, et ce qu'elle lui semble impliquer. C'est par ce détour qu'il en vient à considérer autrui comme un *oikeios*, et à proposer la vie commune, qu'elle soit entièrement vouée à l'activité philosophique ou qu'elle lui accorde une part plus restreinte, comme une valeur intermédiaire. Si donc il engage la réflexion dans l'analyse d'une exigence intérieure, et dans un effort pour préciser une affinité essentielle entre les consciences, ce recours à l'intériorité, cette découverte d'un désir d'autrui où l'affectivité fait écho à ce que la raison attend, n'empêchent pas la relation interpersonnelle de garder un caractère accidentel, ou au moins mondain, par rapport à ce qui est vraiment originaire. Ceci vaut *a fortiori* lorsqu'on envisage les conditions de celle-ci à l'intérieur de la cité, car elle apparaît alors comme doublement relative : à la recherche du Bien, d'abord, que seuls certains sont capables de mener ; à la réalisation du bien de la cité, ensuite, qui garde toujours un aspect extérieur et contraignant. Même dans ce dernier cas, de surcroît, c'est par l'intermédiaire d'une réforme personnelle, celle que permet la sagesse, que devient possible une concorde, dont la fin n'est pas toujours claire pour tous. Qu'il s'agisse donc d'éduquer le caractère pour permettre la vie commune, ou d'avoir recours à l'échange amical et au dialogue pour mener vers la conversion personnelle, la relation de l'homme avec son semblable n'est jamais qu'une étape sur la route qu'il doit suivre, route qui le mène d'un asservissement au plaisir tenant pour une large part à sa complexion personnelle à une capacité de réflexion dont il est entièrement responsable. Certaines variations de la doctrine de Platon sur le rôle initiateur de l'amour d'autrui, donc, ne sont peut-être pas capitales dans l'interprétation de sa pensée. Qu'il ait d'abord vu dans l'amitié humaine un analogue de l'amour du Bien, puis un chaînon indispensable sur la voie de cet amour, et enfin, de préférence, une conséquence de la possession de la vertu, comme il voit dans la simple concorde civile une conséquence de la possession de la *sôphrosynè*, n'exclut pas la permanence de certaines idées fondamentales. Toute *philia*, qu'elle unisse des âmes assez communes, des philosophes, ou des sages accomplis, suppose un sentiment

commun à l'égard du Bien, un désir qui trouve ses racines dans l'intériorité, un progrès dans l'autonomie, un dépassement de l'idée courante de suffisance à soi-même. Jamais en revanche elle ne s'en tient à une relation purement immanente à la sensibilité ; jamais elle ne suppose une limitation de l'humanité à elle-même, et sa substitution, en tant que règne des fins [6], à la finalié du Bien ; jamais non plus, semble-t-il, elle ne se borne à une parenté purement rationnelle, analogue à celle que les stoïciens désignent sous le nom d'amitié des sages [7]. Le règne de l'amitié exige à la fois une adhésion de tout ce qui fait la personnalité, et une reconnaissance des fins éthiques qu'elle doit poursuivre.

Platon peut donc apparaître simultanément, et assez paradoxalement, comme celui qui, dans sa réflexion sur la *philia,* prend appui sur la tradition populaire tout en en repensant profondément le sens, inaugure une méditation proprement philosophique des problèmes qui y sont liés tout en s'engageant dans une voie où il n'aura guère d'imitateurs. Nous avons vu à propos du *Lysis* que certaines questions posées par Socrate étaient directement inspirées par la pensée courante, toute imprégnée des thèmes des physiologues, des tragiques ou des sophistes. Or ces différents thèmes ne sont abordés que pour manifester leur obscurité, dans la mesure où aucun d'entre eux, qu'il s'agisse de la similitude ou de la contrariété, du plaisir ou de l'utilité, n'intègre une idée suffisamment élaborée de la finalité. Ce que permet cependant cette élaboration, c'est la précision de l'idée selon laquelle les rapports humains sont directement liés à l'ordre universel, et la *philia* platonicienne retrouve, à beaucoup d'égards, la signification religieuse que pouvaient avoir soit la *philia* pythagoricienne, soit la transcendance de la loi naturelle. La portée morale donnée par Platon à son analyse de la *philia* lui permet donc de revenir sur toute une laïcisation de cette notion, qui ne tenait qu'à un naturalisme assez

6. Au sens où un règne des fins s'établit, comme chez Kant, entre des êtres raisonnables qui peuvent seuls se trouver réciproquement dignes d'être fins les uns des autres, abstraction faite d'une finalité transcendante, qui ne peut qu'être postulée. Cf. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 2e section.

7. Cf. ci-dessous, p. 363-373.

sommaire. D'un autre côté, c'est avec lui que, de toute évidence, la réflexion s'oriente vers une étude des conditions subjectives d'apparition de l'amitié, cherche pour la première fois à voir comment l'organisation de nos différentes facultés et l'harmonisation de nos différents mobiles font une place à la présence d'autrui, s'affranchit de la simple énumération de préceptes moraux, pour en analyser le fondement et en justifier le contenu. Ce type d'analyses est précisément celui qui permettra à d'autres de s'en tenir à la compréhension du monde humain et de confirmer, par là, l'évolution de la notion de *philia* que nous avions pu suivre jusqu'à la fin du ve siècle. Son successeur immédiat, Aristote, s'appuiera sur elles pour leur donner un contenu beaucoup plus nettement anthropologique. D'autres, à nouveau soucieux de penser l'homme comme cas particulier, dans une méditation sur l'ordre du monde, s'affranchiront sans doute de leur précision psychologique. Il semble donc que les textes que nous venons de voir, bien qu'ils ne puissent être entièrement compris si on ne les rapproche de ce qui précède historiquement, et qu'ils soient eux-mêmes présents à l'esprit des philosophes postérieurs, constituent quelque chose de tout à fait singulier, aussi dépourvu d'ascendance directe que de postérité ressemblante.

CHAPITRE II

ARISTOTE

Amitié, conscience de soi et vie théorétique

Si la reprise par Platon de débats traditionnels le conduit, en même temps qu'à une réflexion fondatrice, à une justification morale et quasi religieuse de la *philia,* qui revient en partie sur l'évolution de son sens au ve siècle, il en va très différemment d'Aristote, dont les traités manifestent à la fois un plus grand souci de reconnaître une vérité aux explications de ses prédécesseurs, et une plus grande fidélité aux idées de son temps. Nous avons déjà signalé comment sa *Rhétorique,* sans exposer, à propos de la *philia,* ses idées elles-mêmes, tentait une synthèse de l'opinion commune, et montrait cette dernière comme soucieuse de concilier une sorte de pragmatisme et des exigences plus affectives [1]. Ses analyses des *Éthiques* le révèlent préoccupé de faire une place à toutes les idées courantes, et, même s'il en dénonce l'insuffisance, de les comprendre, soit en nous disant qu'elles privilégient un aspect ou un moment de la *philia,* soit en retenant leurs explications à propos de tel cas particulier. Ce trait caractéristique d'Aristote, où il voit la raison d'être d'une méthode dialectique [2], et qui en fait peut-être le premier philosophe à concevoir une histoire de la philosophie [3], n'est

1. Cf. ci-dessus, p. 120-122.
2. Cf. notamment *Métaphysique,* Γ, 2, 1004 b 22-26.
3. Cf. P. Aubenque, *Le problème de l'Être chez Aristote,* p. 71-83.

cependant pas, dans la mesure où on le retrouve à propos de toutes les questions qu'il aborde, un enseignement spécifique de sa réflexion sur la *philia*. Plus remarquable est sa volonté de considérer l'amitié, quelle qu'en soit la signification morale, comme un fait proprement humain, dont l'explication et la fin doivent être trouvées sans que référence soit faite ni aux lois de la nature, ni à un Bien transcendant à notre existence empirique. Là où Platon trouve dans la mise en perspective de notre amitié pour autrui et de notre amour pour le Bien la voie qui doit le mener au sens réel de la *philia*, Aristote part de l'analyse de cette dernière pour essayer de comprendre en quoi elle est essentielle à notre bonheur, et constitue par là, de façon au premier abord obscure, un des aspects de la vie morale accomplie. Pas plus que son maître, il ne s'en tient à une approche descriptive ou à une mise en ordre des préceptes ancestraux, mais c'est à partir des variations de l'expérience immédiate, des échecs ou des succès de l'amitié vécue, des formes diverses sous lesquelles elle prend une existence objective, qu'il entend comprendre son essence et la manière dont elle s'actualise. Elle définit par là une norme propre de la *philia*, au lieu de la confronter, en tant que relation à l'homme, avec la relation de l'homme à la source de toute valeur. C'est une fois cette définition achevée que la place due à la *philia* dans la vie humaine peut être appréciée. On peut donc dire qu'Aristote entend répondre aux mêmes questions que Platon, mais qu'il entend le faire sans renier une histoire des idées qui a conduit à voir dans la sociabilité humaine un fait original.

Cette différence de principes et de méthode nous indique assez clairement l'ordre que nous devons suivre pour étudier la pensée d'Aristote. Nous devons d'abord prendre acte du sens qu'il donne au mot *philia*, en s'attachant à écarter certaines ambiguïtés manifestes jusqu'à lui, et parfois entretenues sciemment par ceux qui auraient dû les éviter. Il nous faudra ensuite examiner comment il fait leur place aux différentes idées et analyses qu'il rencontre, tout en en soulignant le caractère fragmentaire. Ceci nous conduira, avec Aristote lui-même, à préciser le sens fondamental de la notion aussi bien que les découvertes psychologiques qui expliquent ce

sens. Ces découvertes lui permettent de résoudre maintes difficultés, dont les doctrines antérieures, par la diversité et souvent l'opposition de leurs thèses, faisaient autant d'apories. C'est donc à la lumière de telles solutions que nous pourrons, croyons-nous, comprendre comment la valeur de la *philia,* toujours soulignée par les Grecs, peut être, aux yeux d'Aristote, la conséquence de la part essentielle qu'elle prend à notre perfection et du rôle indispensable qu'elle joue pour notre bonheur. Quant à la démarche suivie par Aristote lui-même dans ses pages consacrées à la *philia,* elle peut à bon droit paraître assez sinueuse. Son constant souci de situation historique ne laisse parfois deviner le plus important qu'au détour d'une de ses polémiques, ou par la convergence de plusieurs d'entre elles. Son effort de systématisation ne porte pas toujours sur ce qui nous paraît le plus neuf, ni même le plus déterminant pour la cohésion de l'ensemble. Du moins pouvons-nous, de l'*Éthique à Eudème* à l'*Éthique à Nicomaque,* discerner des modifications qui nous révèlent les embarras et les progrès d'une recherche, avec d'autant plus de signification qu'il ne s'agit jamais de reniements purs et simples, mais que les deux ouvrages sont assez proches l'un de l'autre dans leurs perspectives doctrinales. Il sera intéressant de constater comment, à propos de l'amitié, Aristote s'éloigne progressivement de Platon en même temps qu'il précise sa pensée. Là encore, certains changements de vocabulaire, certains remaniements d'arguments au premier abord voisins, seront parfois plus significatifs que de longs développements d'allure assez scolaire.

Sans qu'il soit de notre propos d'entrer dans les problèmes que pose l'évolution de la pensée aristotélicienne, ni dans celui de la chronologie de ses œuvres, les textes relatifs à la *philia* sont évidemment de ceux qui viennent à l'appui des thèses de W. Jaeger, et ce dernier n'a pas manqué de les utiliser[4]. Du livre VII de l'*Éthique à Eudème* aux livres VIII et IX de l'*Éthique à Nicomaque,* les transformations de la psychologie d'Aristote et son affranchissement accru à l'égard du sens donné par Platon à l'amitié nous apparaîtront,

4. *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung,* p. 247-257.

sur bien des points, évidents. Là où Jaeger voit, cependant, la substitution à une morale « théonome » d'une morale où les devoirs de l'homme sont directement liés à ce qui fait sa situation spécifique, nous voyons surtout celle d'une autonomie dont le lien à la personne d'autrui est une condition essentielle à une autonomie qui se veut, en sa prise de conscience ultime, tout à fait personnelle. Nous croyons donc que les analyses aristotéliciennes de la *philia*, loin de conduire à une sorte d'humanisme où l'idéal de vie politique prendrait le pas sur celui de vie contemplative, ont pour principal intérêt une réflexion sur les conditions de notre activité propre, et ont des conséquences capitales tant pour la vie contemplative que pour la vie morale. Et il est curieux de constater que l'aspect politique de la *philia* est fort loin d'en constituer la forme la plus achevée comme de donner lieu aux développements les plus originaux. On peut donc dire, avec P. Aubenque [6], qu' « Aristote n'est pas plus le précurseur de la morale civique qui sera plus tard celle des Romains [...] que des morales du repliement sur soi et du salut intérieur qui seront celles de l'âge hellénistique ». Mais son idée de l'amitié, dans la mesure où elle assigne à cette dernière une signification propre, sans exclure la valeur de la vie politique, pourra trouver des résonances aussi bien dans certains thèmes de la philosophie épicurienne que dans les efforts de conciliation d'un Cicéron [7].

5. Cf. W. JAEGER, *Ueber Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals*, Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Kl., p. 390-421.

6. *La prudence chez Aristote*, p. 19. Il y aurait une certaine convergence entre les conclusions d'Aubenque à propos de la φρόνησις et celles que l'on peut tirer de l'étude de la φιλία chez Aristote : dans un cas et dans l'autre, le rapport avec Platon est beaucoup moins un reniement conduisant soit à l'humanisme soit au tragique qu'un effort d'adaptation à la séparation entre l'homme et Dieu, et à l'expérience de la contingence de notre monde (cf. *op. cit.*, p. 174-7). L'auteur suggère ce rapprochement par l'Appendice sur l'Amitié ajouté à son livre (p. 179-183).

7. Cf. ci-dessous, p. 388-413.

Section I

ARISTOTE ET LA TRADITION

A) *Le sens du mot* Philia.

Ce qui ne peut manquer de frapper le lecteur d'Aristote, dès qu'il ouvre les livres consacrés à la *philia*, est l'assurance avec laquelle sont résolus certains problèmes de signification, transmis par la tradition, et encore présents chez Platon. Ce qui avait été l'objet d'une élaboration progressive, et apparaissait peut-être plus comme le fait de l'usage que comme celui de définitions rigoureuses, est chez Aristote très clairement perçu, et ne prête plus à équivoques et à discussions. S'il subsiste un problème du sens de la *philia*, c'est-à-dire de ce qui fait l'unité de ses manifestations, ce problème est celui de son principe explicatif, et non celui de son domaine. Celui-ci est très nettement limité aux relations humaines, pour autant que ces dernières relèvent d'un choix rationnel, et s'établissent entre un petit nombre de personnes, faisant plus appel à la sincérité du cœur qu'à la contrainte des situations ou des institutions. La distance est aussi grande par rapport au lien affectif vague et indifférencié désigné par la *philotès* homérique que par rapport au lien mi-politique mi-religieux des pythagoriciens ou à l'utilitarisme civique répandu par l'enseignement des sophistes. Aristote traite d'un problème qui n'est plus ni cosmologique, ni métaphysique, ni même directement politique, mais spécifiquement éthique, et cela ressort, à ses yeux, du sens même du mot *philia*.

Aussitôt après avoir rappelé combien l'amitié passe communément pour essentielle au bonheur [1], annoncé discrè-

1. *Ethique à Nicomaque*, VIII, 1, 1155 a 5-15.

tement le rôle qu'il lui donnera dans la vie contemplative comme dans la vie morale[2], et donné un aperçu de sa valeur comme norme de toutes les relations humaines[3], Aristote aborde, dans le deuxième chapitre du livre VIII de l'*Éthique à Nicomaque* les explications naturalistes de la *philia*, auxquelles Platon, avant lui, avait déjà donné congé en les jugeant trop extérieures. Mais, alors que l'*Éthique à Eudème*, dans le passage correspondant, nous disait surtout qu'il s'agissait là de principes trop abstraits, et de surcroît, sans doute en vertu de leur abstraction même, impunément contradictoires[4], l'*Éthique à Nicomaque* invoque la distinction qui existe entre ce qui relève de l'éthique et ce qui relève de la physique pour n'y plus revenir[5]. On peut cependant noter que, dès le chapitre 5 du livre VII de l'*Éthique à Eudème*, l'attirance du semblable par le semblable était expliquée à la lumière des caractères propres de la vertu et du plaisir, la complémentarité des contraires à partir de la notion d'utilité, et que l'on ne se contentait plus d'invoquer des principes naturels, mais que l'on cherchait, selon le vœu de Platon, à comprendre comment la nature de l'homme se prêtait à leur action[6]. Le souci méthodologique de rester proche des données complexes de l'observation, et l'idée, qui lui est liée, de la spécificité des enquêtes morales par rapport aux démarches scientifiques[7], concourent donc à faire d'Aristote le continuateur d'une évolution qui avait, au ve siècle, affranchi la spéculation sur la *philia* de considérations trop universelles pour l'éclairer avec précision.

Ce n'est pas seulement, cependant, de principes naturels

2. *Ibid.*, 1155 a 16 : νοῆσαι καὶ πρᾶξαι δυνατώτεροι (Par l'amitié), on est plus capable et de penser, et d'agir.

3. *Ibid.*, 1155 a 16-31.

4. *Éthique à Eudème*, VII, 1, 1235 a 29-30.

5. *Éthique à Nicomaque*, VIII, 2, 1155 b 8-10 : τὰ μὲν οὖν φυσικὰ τῶν ἀπορημάτων ἀφείσθω (οὐ γὰρ οἰκεῖα τῆς παρούσης σκέψεως) ὅσα δὲ ἐστιν ἀνθρωπικὰ καὶ ἀνήκει εἰς τὰ ἤθη καὶ τὰ πάθη, ταῦτα ἐπισκεψώμεθα. Écartons les apories qui relèvent de la physique (elles ne sont pas propres à la présente enquête) ; examinons ce qui est humain et concerne les mœurs et les passions.

6. *Éthique à Eudème*, VII, 5.

7. Cf. *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1094 b 23-27.

que la *philia* doit être distinguée, mais aussi de sentiments qui, pour être le fait de l'homme, n'en ont pas moins un contenu radicalement différent. Nous avons vu qu'après avoir désigné chez Homère un attachement de l'homme à tout ce qui faisait partie de son entourage familier, le mot *philos* s'était spécifié dans les rapports humains, et que le mot *philia*, en tout cas, se limitait à ce domaine [8]. Platon se fait cependant encore l'écho d'une certaine ambiguïté de *philos* lorsque, dans le *Lysis*, il tire argument de notre éventuelle affection pour un animal pour dire que la *philia* n'exige pas une entière réciprocité [9]. Il joue évidemment alors sur l'indétermination du verbe et de l'adjectif pour mettre en cause le sens du substantif, et cette indétermination ne sera pas sans conséquence sur la portée très générale qu'il donnera à la *philia*. Avec Aristote, ces jeux de mots, si féconds soient-ils, ne sont plus de mise, et la distinction est décisive entre la *philèsis*, qui désigne notre attachement à un objet quelconque, et la *philia*, possible seulement d'un homme à un autre homme : « L'attachement ressemble à une affection, et l'amitié à une disposition habituelle. Car l'attachement n'existe pas moins à l'égard des êtres inanimés, tandis que l'on s'aime réciproquement par le fait d'un choix, et que le choix procède d'une disposition habituelle » [10]. Si l'on néglige pour l'instant le sens moral du mot *hexis*, et si l'on retient seulement qu'il marque un trait de caractère relevant de la volonté, on doit noter que la *philèsis* est écartée en raison de sa passivité, et que c'est cette passivité qui lui interdit la véritable réciprocité, celle qui repose sur un choix. Si Platon est visé par ces lignes, c'est moins sans doute parce qu'il envisage la possibilité d'une amitié non partagée que parce qu'il confond un attachement irrationnel et involontaire dont on voit mal en quoi il serait le propre de l'homme avec ce que l'homme seul peut éprouver [11]. Un tel attachement n'a

8. Cf. p. 40, 61, 69-70, 82-83, 87-90, 105-106, 117-118.

9. 212 8-213 a. Cf. p. 132-133.

10. *Éthique à Nicomaque*, VIII, 7, 1157 b 28-31 : ἔοικεν δ' ἡ μὲν φίλησις πάθει, ἡ δὲ φιλία ἕξει · ἡ γὰρ φίλησις οὐχ ἧττον πρὸς τὰ ἄψυχά ἐστιν, ἀντιφιλοῦσι δὲ μετὰ προαιρέσεως, ἡ δὲ προαίρεσις ἀφ' ἕξεως.

11. Cf. *Éthique à Nicomaque*, VIII, 2, 1155 b 28-31.

pas d'autre fondement que la perception confuse de ce qui nous est utile et ne s'intéresse en fait à rien d'autre qu'à nous-même. On pourrait donc concevoir un attachement réciproque entre un homme et un animal, voire entre une homme et un autre homme, qui ne saurait être à proprement parler qualifié d'amitié [12]. C'est la présence de la volonté, en tant que volonté du bien de l'autre, et de la réciprocité, en tant que conséquence de cette volonté, qui permettent de distinguer les relations humaines de toutes les autres [13], et, à l'intérieur des relations humaines elles-mêmes, celles qui sont le fait de l'homme en tant qu'homme de celles qui naissent spontanément de la simple familiarité [14]. Il n'y a donc pas lieu de s'attarder aux textes où Aristote compte la *philia* au nombre des affections *(pathè* [15]*)* : il s'agit là soit de classifi-

12. Cf. *Éthique à Eudème*, VII, 2, 1236 b 2-12. On peut remarquer que, dans ce passage, la relation entre deux animaux, un homme et un animal, ou deux hommes utiles l'un à l'autre, est encore qualifiée de φιλία, même s'il s'agit d'une amitié non vertueuse. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, la προαίρεσις fait la différence entre φιλία et φίλησις, et l'amitié fondée sur l'utilité ou sur le plaisir, bien que de valeur inférieure, se distingue du simple attachement, dans la mesure où elle aussi est caractéristique de l'homme.

13. *Éthique à Nicomaque*, VIII, 2, 1155 b 27-29.

14. On peut ainsi distinguer entre l'attachement pour un esclave, assimilable à celui que l'on a pour un animal, même si l'esclave est ἔμψυχος (*ibid.*, 13, 1161, b 4), et l'amitié que l'on a pour lui en tant qu'homme (ᾗ δ' ἄνθρωπος, 1161 b 5-6).

15. Cf. *Éthique à Nicomaque*, II, 4, 1105 b 21-22, ou *Rhétorique*, II, 1, 1378 a 18-9. Cette dernière œuvre caractérise du reste la φιλία, comme l'*Éthique à Nicomaque*, par la volonté de faire du bien à l'autre, et la réciprocité, au moment où elle en traite plus à fond (II, 3, 1380 b 34-1381 a 2). S'il en est ainsi, nous ne saurions donner notre adhésion à l'argument essentiel de la thèse que défend Lambros Couloubaritsis dans un article récent, et fort intéressant à maints égards (La philia à l'origine d'une mise en question du bonheur aristotélicien comme seule fin ultime de l'Éthique, *in Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles*, 1970, p. 25-78). L'auteur s'appuie sur un texte de l'*Éthique à Nicomaque* où Aristote traite de l'affabilité (ἀρέσκεια) comme médiété, et dit qu'elle recevrait le nom d'amitié à bon droit si venaient s'y ajouter l'amour et l'affection (τὸ στέργειν, πάθος), pour soutenir que c'est l'affection qui fait passer de l'affabilité à l'amitié, jouant par là un rôle salvateur (cf. *Éthique à Nicomaque*, IV, 12, 1126 b 18-28, interprété à la lumière du Traité de l'Ame, II, 5, 417 b 2-7). L'idée est que l'instauration en l'homme d'un état d'équilibre, excluant toute instabilité, suppose toujours une sorte d'excès, faisant contrepoids à l'excès inverse, ainsi qu'on le constate parfois dans le domaine médical.

cations sommaires soit de préjugés courants. Son projet n'est pas de s'en tenir à ces derniers, même s'ils correspondent à une juste observation des débuts de l'amitié, mais de dégager la forme la plus accomplie de celle-ci. Or cette forme se manifeste quand elle rompt avec le simple entraînement naturel, et distingue entre la valeur des personnes et l'utilité ou l'agrément des choses. L'*Éthique à Eudème* nous dit que les hommes sans valeur préfèrent les choses aux gens ; autant dire que la *philèsis* n'a rien à voir, contrairement à la *philia* [16], avec la vertu.

En même temps qu'il récuse toute confusion entre la

Or, selon l'auteur, l'amitié consiste bien dans un tel excès, ou dans un tel dépassement, et il faut lire dans ce sens un passage où Aristote la compare à l'amour (*Éthique à Nicomaque*, VIII, 7, 1158 a 11-19), et que l'on comprend généralement différemment (cf. p. 50-51, note 97 de l'art. cité). Ce serait l'εὔνοια, la bienveillance, qui constituerait, par l'irruption du πάθος dans la simple affabilité, le moment générateur de ce dépassement. Son aboutissement serait dans une sorte de dépassement de la vertu elle-même, qui permet à l'homme de trouver un équivalent de la vie divine (cf. p. 66 sq.). Cette étude comporte nombre de points intéressants, tant dans l'opposition qu'elle institue entre l'affabilité qui peut constituer un idéal social et l'amitié proprement dite que par son analyse des textes les plus profonds sur la φιλία, où Aristote nous la montre comme participant à la vie morale la plus achevée, celle où l'homme en vient à faire de quelque manière concurrence à Dieu. Mais on voit mal comment l'affection, dont Aristote nous répète sans cesse qu'elle a quelque chose d'accidentel par rapport à la volonté, qu'à ce titre, elle contient en germe la ruine de l'amitié, car elle recèle toujours un amour de soi égoïste, pourrait être l'instrument de ce dépassement, et il en va de même pour la bienveillance, dont, nous le verrons, le caractère vague et inefficace font plus une disposition caractérielle à l'amitié qu'un véritable commencement de cette dernière (cf. ci-dessous, p. 250). Une telle interprétation, quel que soit le mérite de ses analyses de détail, tend à retrouver dans la φιλία aristotélicienne certains traits, d'ailleurs eux-mêmes assez obscurs, de l'ἔρως platonicien. S'il est vrai que dans la commune conscience de l'existence et de l'activité, les amis se modèlent l'un sur l'autre grâce à leur plaisir même (cf. ci-dessous, p. 238-242-3, et *op. cit.*, p. 60), ce plaisir n'est pas du même type que celui que recherchent les jeunes gens lorsqu'ils se fréquentent au gré de leurs πάθη et ce n'est pas sous cet angle que l'on peut considérer l'amitié vertueuse comme « l'accomplissement » (p. 62) des amitiés imparfaites.

16. VII, 2, 1237 b 30-32 : οἱ δὲ φαῦλοι αἱροῦνται τὰ φύσει ἀγαθὰ ἀντὶ τοῦ φίλου, καὶ οὐθεὶς φιλεῖ μᾶλλον ἄνθρωπον ἢ πράγματα. ὥστ' οὐ φίλοι. Les hommes sans valeur choisissent les biens naturels de préférence à l'ami, et il n'en est pas un qui préfère un homme aux choses ; aussi ne sont-ils pas des amis. On trouve le même thème chez XÉNOPHON (*Mémorables*, II, IV et V). Cf. ci-dessus, p. 113.

philia et la *philèsis*, et refuse de prendre en considération dans ses analyses certains sens du mot *philos*, Aristote écarte toute assimilation entre l'amitié et une passion, au sens moderne du mot. Si la *philia* n'est pas un *pathos*, dans la mesure même où elle n'est pas passive, elle est encore moins un emportement, ou, comme l'*éros* platonicien, une forme de *mania*, de délire. Le seul fait qu'il n'envisage même pas la relation amoureuse comme l'un des cas de l'amitié témoigne de sa fidélité à la signification traditionnelle des mots, et de son refus de suivre Platon dans la déviation qu'il prenait par rapport à cette signification. Ce refus, nécessairement délibéré, a, de toute évidence, une portée métaphysique. Mais il marque d'abord la volonté d'Aristote de s'en tenir au caractère rationnel que la pensée grecque reconnaissait, depuis toujours, à l'amitié, soit qu'elle en fît un échange réglé de services, soit qu'elle vît en elle un aspect particulier de l'ordre universel. Pas plus que Platon, il n'en restera, nous le verrons, à l'utilitarisme communément admis ; mais, là où Platon voyait, comme seul moyen de s'en affranchir, le sentiment d'un manque qui, faute de trouver son objet dans l'expérience, ne pouvait que s'apparenter à un désir, il s'agit, pour Aristote, d'amener l'amitié à une rationalité qui à la fois soit différente de celle du pragmatisme, et reste immanente à l'expérience de la présence d'autrui. Il reste que cette rationalité, si l'on tient compte à la fois des vues psychologiques [17] d'Aristote et de son idée de l'action morale [18], ne tend nullement à définir un rapport avec autrui qui serait

17. Cf. ce passage, sans doute plus tardif que les *Éthiques*, mais qu'elles ne contrediraient pas, du *Traité de l'Ame* (I, 4, 408 b 25-9) : τὸ δὲ διανοεῖσθαι καὶ φιλεῖν ἢ μισεῖν οὐκ ἔστιν ἐκείνου πάθη, ἀλλὰ τουδὶ τοῦ ἔχοντος ἐκεῖνο, ᾗ ἐκεῖνο ἔχει. διὸ καὶ τούτου φθειρομένου οὔτε μνημονεύει οὔτε φιλεῖ · οὐ γὰρ ἐκείνου ἦν, ἀλλα τοῦ κοινοῦ, ὃ ἀπόλωλεν. La pensée et l'amitié ou la haine ne sont pas des affections de celui-ci (*scil.* de l'intellect), mais du sujet qui le possède, en tant qu'il le possède. Aussi n'y a-t-il plus, si celui-ci est détruit, ni souvenir ni amitié ; ceux-ci n'appartiennent pas, en effet, à l'intellect, mais au composé qui a péri.

18. La raison ne propose pas des fins qui lui seraient propres, et ne délibère pas sur les fins (cf. *Éthique à Nicomaque*, III, 5, 1112 b 11-12, et *Traité de l'Ame*, III, 10, 433 a 21-25).

celui des seuls esprits, et ne laisserait aucune part à l'affectivité.

Peut-être est-ce l'une des raisons qui incitent également Aristote à maintenir une distinction entre l'amitié et le lien politique. Ce lien, pour être spécifique de l'humanité, et, comme l'ont bien vu les sophistes, sans doute premier par rapport aux obligations morales [19], ne s'en tient pas moins à la considération de l'utilité, et à une objectivité juridique qui ont quelque chose d'extérieur, voire de superficiel en comparaison de l'amitié. On peut donc dire que l'opposition, née dès l'époque de Théognis, et confirmée par les mœurs des cités du Ve siècle, entre la communauté politique et des communautés plus restreintes, demeure vivante chez Aristote, même s'il s'efforce de concevoir une continuité entre elles [20]. Même lorsqu'il assigne aux rapports des citoyens un idéal d'accord réel, portant non seulement sur des intérêts communs, mais sur la ligne générale des conduites à tenir, celui-ci est désigné par le concept, du reste couramment employé dans le langage politique, d'*homonoia*. Or l'*homonoia*, la concorde, ne se confond pas, nous le verrons, avec l'amitié. Bien que sa définition soit identique à celle que Platon donnait de la *sôphrosynè* [21], et suppose une discipline du désir due à une adhésion intérieure en même temps qu'à des choix qui engagent sérieusement, elle institue surtout des rapports de droit [22], dont l'amitié achevée pourrait se dispenser [23]. On peut donc être assuré que, même lorsqu'il recensera les différents types d'amitiés politiques, et se

19. Cf. *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1094 b 7-10.

20. *Ibid.*, VIII, 11, 1160 a 9 : αἱ δὲ κοινωνίαι πᾶσαι μορίοις ἐοίκασιν τῆς πολιτικῆς. Toutes les communautés ressemblent à des parties de la communauté politique. Sur le caractère utilitaire de cette dernière, cf. 11 et 12 : ἡ πολιτικὴ κοινωνία τοῦ συμφέροντος χάριν δοκεῖ καὶ ἐξ ἀρχῆς συνελθεῖν καὶ διαμένειν. La communauté politique semble s'être constituée d'abord, et se maintenir au nom de l'utilité.

21. Cf. *Éthique à Eudème*, VII, 7, 1241 a 30-31 : ἔστι δ' ἡ ὁμόνοια, ὅταν περὶ τοῦ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι ἡ αὐτὴ προαίρεσις ᾖ. Il y a concorde quand le choix est le même à propos du commandement et de l'obéissance. Cf. ci-dessus p. 176-177.

22. Cf. *Éthique à Nicomaque*, IX, chap. 6.

23. *Ibid.*, VIII, 1, 1155 a 26-27. Cf. ci-dessous, p. 210-217.

souciera de voir à quelles conditions objectives elles sont réalisables, de même que lorsqu'il étudiera les différents rapports d'inégalité engendrés par la vie sociale et la manière dont l'amitié doit les compenser, Aristote ne sera pas au cœur de ce qu'il considère comme le problème de l'amitié. La distance n'est pas moindre chez lui entre la *politikè philia* et la *téleia philia* qu'elle ne l'était chez Platon entre l'amitié des sages et celle que les sages devaient instituer entre les citoyens.

Ce que la tradition transmet encore à Aristote, en effet, c'est l'idée d'une intimité nécessaire à la *philia*, qui fait de cette dernière un lien privilégié, et que l'on ne saurait étendre indéfiniment sans le dénaturer. Lorsqu'il distingue *philia* et *homonoia*, Aristote nous dit que cette dernière ne porte que sur ce qu'il y a à faire, et sur ce qui concerne la vie commune[24]. C'est dire qu'elle ne porte pas sur le présent, et qu'elle est indifférente à autrui pour autant que celui-ci garde son quant-à-soi. Si elle permet la vie commune, c'est la vie commune qui, effectivement réalisée, permet à la *philia* de s'épanouir. Il ne s'agit plus alors de délimiter un domaine qui serait celui de l'amitié et dont les bornes seraient marquées par la vie personnelle de chacun des amis, ni de considérer la délibération commune sur les entreprises à exécuter comme son moment le plus achevé, mais de partager la vie présente, et de faire de la compagnie de l'autre la principale source d'agrément[25]. La *philia* ne saurait plus se réduire à ces liens d'hospitalité qui pouvaient se transmettre entre inconnus de génération en génération. Elle ne peut même guère s'accommoder de trop longues séparations, celles-ci conduisant à une sorte d'oubli de l'amitié elle-même, c'est-à-dire à la perte de cet exercice quotidien qui faisait son charme[26]. Aristote marque une différence assez nette entre

24. *Éthique à Eudème*, VII, 7, 1241 a 16-18 : ἔστι δ' οὐ περὶ πάντα ἡ ὁμόνοια ἡ φιλική, ἀλλα περὶ τὰ πρακτὰ τοῖς ὁμονοοῦσι, καὶ ὅσα εἰς τὸ συζῆν συντείνει. La concorde amicale ne porte pas sur toutes choses, mais sur ce que peuvent faire ceux qui vivent dans cette concorde, et sur tout ce qui tend à la vie commune.

25. *Éthique à Nicomaque*, VIII, 6, 1157 b 6-13.

26. L. 11-12 : ἐὰν δὲ χρόνιος ἡ ἀπουσία γίνηται, καὶ τῆς φιλίας δοκεῖ λήθην ποιεῖν. Si l'absence se prolonge, elle semble engendrer un oubli de l'amitié.

un sentiment de bienveillance qui est favorable à l'amitié même en l'absence de vie commune, et rend agréables des rencontres espacées, et une communauté de goûts et d'habitudes qui rendent la solitude difficilement acceptable lorsqu'elle vient à se présenter[27]. Il rejoint par là l'image que nous donnent de l'amitié la camaraderie épique ou les amitiés légendaires rappelées par les Tragiques, aussi bien que l'idéal de vie commune formulé par les pythagoriciens et surtout la pratique de l'amitié philosophique telle qu'elle s'était instituée depuis Socrate et autour de Platon, puis de ses disciples. Il retrouvera en conséquence le problème de la *polyphilia*, qui souligne l'opposition entre la constitution de clans aussi influents que possible dans la vie de la cité, et l'établissement d'une bonne entente inspirée par le souci du bien d'autrui, et orientée vers une vie vertueuse.

La réflexion méthodique qui va être celle d'Aristote sur le sens, les manifestations, les fins que se donne et doit se donner la *philia* est d'autant plus intéressante, si ce qui précède est exact, qu'elle prétend moins innover que préciser, et qu'elle se veut très proche des préoccupations courantes. Nous pouvons dire aussi qu'elle tend à analyser un sentiment qui, par son évolution spontanée, s'est rapproché de ce que les hommes de notre temps entendent par amitié. Les différents traits dont nous venons de parler, qu'il s'agisse de la limitation à l'homme, de la rationalité, du caractère strictement privé, voire, à un moindre degré, de l'intimité de vie, nous sont plus familiers que ceux que nous rencontrions dans les poèmes homériques, chez les héros tragiques, ou même dans les mœurs des cités antiques. Ils répondent à une intériorisation de la *philia* que nous sommes mieux à même de comprendre. Nous aurons d'ailleurs l'occasion de voir que, par leur influence, non seulement sur les écoles philosophiques immédiatement postérieures, mais sur la pensée des moralistes latins dont s'est nourrie notre culture, ils ont sans doute contribué à façonner notre manière d'éprouver et de penser ce que nous appelons amitié. Disons seulement qu'Aristote exalte déjà parfois, à sa manière, l'intimité la

27. *Ibid.*, l. 17-24. Sur l'insuffisance de l'εὔνοια, cf. p. 249-250 ci-dessous.

plus ineffable : lorsqu'il propose comme fin à l'ami d'aimer son ami « en tant qu'il est ce qu'il est »[28], il nous semble bien proche du « parce que c'était lui parce que c'était moi » de Montaigne, à propos de La Boëtie[29]. C'est pourtant cet ineffable que le philosophe s'efforcera de préciser et de dire.

B) *Amitié et conventions.*

Inégalité, utilité et justice.

Dans son analyse critique de la réflexion antérieure, Aristote rencontre immédiatement l'idée qu'il y a trois fondements possibles de l'amitié : l'utilité, le plaisir, la vertu. Un autre principe de classification pourrait cependant être retenu qui, à l'intérieur de chacun de ces trois fondements, distinguerait entre relations fondées sur l'égalité et relations fondées sur l'inégalité. Il est cependant évident que c'est surtout dans l'amitié utile que trouveront place des relations entre partenaires inégaux : s'il est faux de ramener l'utilité à un principe naturel, on peut en effet tenir pour acquise sa capacité d'unir les complémentaires, et c'est souvent la complémentarité qui rapproche l'un de l'autre ceux que la situation sociale sépare. Il est donc légitime, pensons-nous, de voir dans les chapitres consacrés aux amitiés inégales le prolongement de ce qui est dit de l'amitié intéressée[1]. Les unes et les autres exigent des conventions précises, et amènent la prise en considération des relations politiques, où, nous l'avons dit, le pragmatisme semble donner des principes satisfaisants d'intelligibilité. Si donc l'on devait voir dans ces dernières la manifestation la plus achevée de la socia-

28. *Éthique à Nicomaque*, VIII, 3, 1156 a 16 : ᾗ ὁ φιλούμενός ἐστιν ὅσπερ ἐστίν. Ὅςπερ ἐστίν est une addition de Bonitz. Si on la rejette, comme tous les commentateurs, cela donne : « en tant qu'il est l'ami ».

29. *Essais*, I, chap. 28, où Montaigne atteste d'autre part avoir lu Aristote.

1. La double division indiquée dans l'*Éthique à Eudème*, VII, 1239 a 1-4, vaut plus, comme le montrent les l. 4-6, pour l'acte de φιλεῖν que pour la φιλία au meilleur sens, et ce qui est dit *ibid.*, 1238 b 15-19, ou dans l'*Éthique à Nicomaque*, VIII, 8, 1158 b 11, définit moins une nouvelle « espèce » d'amitié qu'une série de cas, d'ailleurs surtout liés à l'amitié utile (cf. *ibid.*, 10, 1159 b 12-15, et 15, 1162 b 5-20).

bilité humaine, il faudrait faire de l'utilité le fondement privilégié de l'amitié.

Sans doute est-ce cette considération qui conduit Aristote à reprendre l'ordre suivi par Platon dans le *Lysis* : de même que Socrate y examinait d'abord la nature des sentiments que les parents du jeune homme portaient à leur fils, ou à tel de leurs serviteurs, il en vient très vite, dans les deux *Éthiques*, au problème des amitiés inégales, de la justice qui y préside, du modèle qu'elles doivent suivre, et prend pour exemple privilégié celui des relations familiales. Comment expliquer cependant, s'il est vrai que la *philia*, aux yeux d'Aristote, se distingue de tout ce qui est institutionnel, qu'il s'attarde autant sur de telles relations, qui en incarnent le sens le plus ancien ? Comment expliquer que, de surcroît, elles lui servent de modèle pour éclairer la nature des rapports politiques ? Il semble que ce soit à la fois donner congé au sens contemporain du mot *philia* et oublier la distinction soulignée ailleurs entre la famille et l'État [2], aussi nette à sa manière que celle entre concorde et amitié. Sans doute le second problème est-il plus facile à résoudre que le premier : on doit remarquer en effet que le livre VIII de l'*Éthique à Nicomaque* ne nie pas l'existence d'une différence radicale entre relations familiales et relations civiles ; il omet même, de manière assez significative, de citer les liens familiaux parmi les différentes parties de la communauté civile que constituent d'autres communautés [3]. On peut donc penser que, si les différents exemples donnés sont ceux de groupements subordonnés à la cité, la famille a un statut plus original, où l'analogie vaut plus que la subordination. Nous avons affaire à deux groupes de relations, entre lesquels existent des similitudes, au sens mathématique du mot, plutôt que des dépendances. L'idée de communauté, celle de justice, qui lui est liée, n'impliquent pas nécessairement celle

2. Cf. *Politique*, I, 1, 1252 a 7-16.

3. Cf. chap. 11, 1160 a 9-30. La subordination de la famille à la cité est en revanche nettement soulignée dans la *Politique* (cf. p. ex. I, 13, 1260 b 8-20). Mais il ne s'agira plus alors pour Aristote de cerner l'essence de l'amitié dans son originalité, bien au contraire.

de cité[4]. Elles trouvent dans la famille d'une part, dans la cité d'autre part, deux domaines d'application[5]. En revanche, bien plus embarrassant est le premier problème, celui du rapprochement entre relations de parenté et amitié : il témoigne d'une approche sociologique, ou du moins anthropologique, de la *philia*, qui ne va guère dans le sens de son évolution historique, et ne correspond pas à ce qu'Aristote découvrira en elle d'essentiel.

Sans doute peut-on le justifier par l'opinion courante, qui, dans la mesure où elle se fait de l'amitié une idée assez conventionnaliste, voit dans les relations familiales, plus enracinées dans l'affectivité, quelque chose de mieux déterminé. C'est ainsi que Xénophon écrivait : « Les amitiés qui semblent les plus stables sont, n'est-ce pas, celle des parents pour leurs enfants, des enfants pour leurs parents, des frères pour leurs frères, des femmes pour leurs maris, et des camarades pour leurs camarades »[6]. L'ordre qu'il assignait n'était pas indifférent, puisque, de toute évidence, l'amour des parents, plus inscrit dans la nature, a quelque chose de plus stable, celui des enfants, plus libre, quelque chose de plus fragile ; l'amour fraternel, encore moins nécessaire, quelque chose de plus gratuit ; l'amour conjugal, naturel en son principe, quelque chose de contingent dans son choix initial ; la camaraderie quelque chose d'entièrement libre. C'est cette hiérarchie qu'Aristote, avec des explications plus détaillées, reprend presque exactement dans l'*Éthique à Nicomaque*[7]. De même que Xénophon, à la suite de ce passage, insistait

4. Cf. *Éthique à Eudème*, VII, 10, 1242 a 26-27 : καὶ κοινωνία τοίνυν καὶ δίκαιόν τι, καὶ εἰ μὴ πόλις εἴη. Il y a communauté, et une certaine forme de justice, même s'il n'y a pas cité.

5. Le parallélisme a depuis longtemps été souligné, d'une part entre l'*Éthique à Eudème*, VII, 9, l'*Éthique à Nicomaque*, VIII, 12, et la *Politique*, I, 12, à propos de leur distinction entre les formes de commandement et de leur rapprochement entre formes du pouvoir politique et relations intérieures à la famille, d'autre part entre la conception aristotélicienne de la justice et celle de l'amitié inégale (cf. surtout P. MORAUX, *A la recherche de l'Aristote perdu, le dialogue sur la Justice*, p. 23-40 notamment).

6. HIÉRON, chap. III.

7. VIII, chap. 14. La place de l'amour conjugal est cependant moins nette chez lui (cf. 1162 a 16-19).

sur le caractère particulièrement significatif de telles relations [8], Aristote, sans les identifier à la *philia stricto sensu*, nous dit qu'elles peuvent servir de modèle *(paradeigma)* pour comprendre des liens moins déterminés [9]. On peut donc penser qu'il s'agit là de thèmes fréquemment développés déjà dans les cercles socratiques, et qu'il est commode de reprendre [10].

Quel est cependant leur intérêt ? Il réside en ceci qu'ils montrent la nécessité pour la *philia* d'intégrer des inégalités, et des inégalités qui ne tiennent pas seulement au hasard, mais à la nature elle-même. De même qu'il serait illusoire de prétendre supprimer les différences entre les générations, les hommes et les femmes, voire les hommes libres et les esclaves, il serait vain d'imaginer une société où n'existerait pas une hiérarchie de fonctions, de puissance et de fortune. L'amitié doit s'en accommoder, et la famille nous donne un exemple obvie de ce que peuvent être de tels accommodements. Ils consistent, puisque la supériorité est inévitable du père sur le fils, du mari sur la femme, du plus âgé sur le moins âgé, de celui qui en général commande sur celui qui obéit, en une différenciation des sentiments et des conduites, la règle la plus naturelle étant que l'inférieur manifeste au supérieur plus d'amour qu'il n'en reçoit de lui [11]. Cette règle contredit-elle la nature, qui veut que celui qui donne aime davantage, et de manière plus stable ? Nous devons comprendre que, si l'amour des parents est spontanément plus fort, et plus fidèle, à l'égard de leurs enfants, que celui qu'ils en reçoivent [12], ceux-ci doivent compenser cette inégalité par une reconnaissance plus manifeste. Peut-être aiment-ils moins, mais leur devoir d'aimer est plus grand, et cet amour doit se traduire d'autant plus clairement par des actes. Qu'en est-il dans le domaine politique ? D'une manière plus complexe encore que la famille, toute société, quelle qu'en

8. Cf. p. 119.

9. *Ibid.*, VIII, 13, 1160 b 23. Il parle aussi (l. 22) d'ὁμοίωμα.

10. Cf. F. Dirlmeier, *op. cit.*, p. 16, qui assigne à ces thèmes une origine sophistique.

11. *Éthique à Nicomaque*, VIII, 8, 1158 b 12-28.

12. *Ibid.*, 14, 1161 b 18-27.

soit la dimension, constitue une totalité organique régie par des lois de solidarité et d'utilité réciproque. Elle n'existe que dans la mesure où les avantages s'équilibrent ; celui qui y est le plus utile est en droit d'exiger plus d'honneurs ou plus de dévouement.

La reprise par Aristote de ces thèmes assez banals, son retour, à propos de l'amitié, sur un système de compensations dont il nous avait déjà entretenu à propos de la justice[13], signifient-ils que l'amitié peut se comprendre du dehors, par ses seules manifestations objectives ? S'il y a bien une connexion entre l'idée d'amitié utile, celle d'amitiés inégales, et une approche anthropologique de la *philia*, il n'est pas plus question de se contenter de cette approche qu'il ne l'était ailleurs de réduire la justice à une juste compensation dans les échanges. Comme la justice achevée, ou équité, l'amitié rendra l'idée même d'échange assez naïve. L'utilité, Platon l'a suffisamment montré, ne constitue pas par elle-même une fin, et cette conviction animera toute la discussion d'Aristote. Il reste cependant qu'il lui faut partir d'idées relativement faciles et passer progressivement à une réflexion plus fine. Il commencera donc par démontrer que l'amitié, en toutes ses manifestations, exige ou restaure l'égalité, pour envisager ensuite ce que cette égalité suppose. A cette fin, il lui faut partir de la hiérarchie familiale ou sociale, et, allant à l'encontre de ce qu'elle paraissait suggérer, imposer l'idée d'une amitié égalisatrice en son principe même. Il peut donc tirer toutes les conséquences de ce que nous disait l'*Éthique à Eudème* quand elle nous assurait que, si l'on s'en tenait à l'égalité, on pouvait parler d'amis, mais que, si l'on admettait l'inégalité, seule subsistait une amitié de second ordre[14] : dès que l'on situe la norme des rapports humains dans le fait de traiter autrui en *philos*, il est nécessaire de trouver partout quelque égalité qui le permette, au sein de l'inégalité elle-même. Par une méthode qui peut annoncer celle de la

13. *Éthique à Nicomaque*, V, chap. 6 et 7.

14. VII, 4, 1239 a 3-5 : αἱ μὲν γὰρ κατὰ τὸ ἴσον αἱ δὲ καθ' ὑπεροχὴν εἰσίν · φιλίαι μὲν οὖν ἀμφότεραι, φίλοι δέ οἱ κατὰ τὴν ἰσότητα. Il y a celles (*scil.* les amitiés) selon l'égal et celles selon la supériorité. Dans les deux cas, ce sont des amitiés, mais il n'y a d'amis que selon l'égalité.

variation imaginaire [15], Aristote nous propose des cas limites, où l'existence même de la *philia* est en question. Ainsi est-il clair, par exemple, que sa présence est impensable entre un homme et un dieu [16]. Mais elle sort déjà de sa définition ordinaire lorsque nos devoirs sont tels que, envers nos parents par exemple, nous ne pouvons espérer nous en acquitter [17]. Il convient donc, au-delà de rapports objectifs qui séparent autant qu'ils unissent, de chercher une relation plus intime, et celle-ci ne peut trouver son fondement que dans le sentiment d'une similitude profonde entre les hommes. Il ne s'agit plus, comme pour Empédocle, de dire que les hommes se ressemblent et sont en conséquence attirés les uns par les autres, mais de dire que la société et la nature les rendant dissemblables, ils peuvent se vouloir semblables. Ainsi doit-on, autre cas limite, distinguer nettement la relation objective du maître et de l'esclave, qui exclut tout échange réel en niant au second la qualité d'homme, et la manière dont le maître peut choisir de considérer l'esclave non en tant qu'esclave mais en tant qu'homme [18]. La *philia* ne peut subsumer une telle situation que si, en toute circonstance, elle cherche une identité essentielle derrière une différence extrême, mais néanmoins accidentelle.

Aussi ne devons-nous pas nous étonner si, lorsqu'il invoque l'exemple des relations familiales ou celui des relations politiques, Aristote évoque le plus fréquemment, comme images de la *philia* celle des frères d'une part et des camarades d'autre part. Oreste et Électre, Oreste et Pylade, tels sont les modèles que l'amitié se donne parmi les relations objectives. Mais ce qui est remarquable, c'est que l'amitié fraternelle ne sert pas, en tant que telle, de norme à l'*hétaireia*, et que le rapport entre le paradigme et ce qui l'imite se trouve en quelque sorte inversé. Si les frères sont, dans la famille, ceux qui sont le plus amis, c'est qu'au simple amour commun de leur origine, l'identité d'âge, la vie commune, la ressemblance et l'intimité ajoutent une relation plus pro-

15. Cf. HUSSERL, notamment *Idées* I, § 4 et 70, *Méditations cart.*, § 34.
16. *Éthique à Nicomaque*, VIII, 9, 1159 a 5.
17. *Ibid.*, VIII, 16, 1163 b 15-19.
18. *Ibid.*, VIII, 13, 1161 b 1-6.

fonde[19]. Autrement dit, ils sont plus camarades que les camarades eux-mêmes[20]. Bien plus, cette évolution vers l'*hétaireia*, comme vers ce qui, supposant moins d'inégalité, rend les hommes plus amis, apparaît presque souhaitable dans une relation qui semblait l'exclure, celle des parents avec les enfants. Certes, l'inégalité est ici irrévocable, et naturellement fondée, mais la *philia* est renforcée et rendue plus agréable par le partage de la même vie[21]. C'est ce qui, dans toutes les relations de parenté, est le moins codifié, qui en fait des cas privilégiés de la *philia*, bien loin que la *philia* reçoive d'elles des modèles strictement déterminés.

Il semble donc bien que le recours d'Aristote à l'examen des amitiés inégales, et leur illustration par les relations familiales, n'aient pas exactement le sens que l'on pouvait attendre. Là où un Xénophon, très au fait des idées des sophistes, voit sans doute dans ces dernières relations un moyen de résoudre le conflit entre morale et société, Aristote a clairement conscience qu'une réflexion plus approfondie est nécessaire. La vie morale, en effet, suppose une proximité de l'homme avec l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire en tant que semblable. La vie sociale organise des rapports impliquant de nécessaires différences, selon une juste complémentarité. La nature pourrait sembler faire l'unité de ces deux nécessités. En fait, elle se révèle très ambiguë dans ce qu'elle propose : d'un côté, elle est ce qui fait la similitude des hommes entre eux, explique le plaisir qui naît de leur fréquentation, permet, jusqu'entre le maître et l'esclave, cette *philia* pour l'homme en tant qu'homme qui n'est autre que la *philanthrôpia*[22]. D'un autre côté, elle est ce qui préside aux relations hiérarchisées de la famille, et donne à celles-ci un prolongement dans la cité : n'est-ce pas une différence de nature qui, pour Aristote et pour la plupart des Grecs, subordonne la femme à l'homme, par exemple, et rend certains

19. *Ibid.*, VIII, 14, 1162 a 9-15.

20. *Ibid.*, 1161 b 33-1162 a 2, et notamment 35-1 : ἡ ἀδελφικὴ τῇ ἑταιρικῇ ὁμοιοῦται. L'amitié entre frères est semblable à celle entre camarades.

21. *Ibid.*, 1162 a 8-10.

22. Cf. *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1, 1155 a 16-22 et 14, 1161 b 5-6.

hommes esclaves [23] ? Ce n'est donc pas elle qui peut rendre compte des contradictions de l'amitié, et nous dire comment peuvent se concilier ressemblance et différence, essentiel et accidentel. La simple description des faits humains n'en apprend guère plus que la réduction des faits humains à des faits naturels. Seule une enquête psychologique, s'appuyant sur ce qu'éprouve, comprend, et veut la conscience, peut permettre d'aller plus avant.

C'est bien une enquête de ce genre que tente de faire une réflexion portant non plus sur les relations de parenté, mais sur l'idée d'utilité et sur celle de justice. Si la vie politique a un intérêt pour celui qui veut découvrir l'essence de la *philia*, c'est moins parce qu'elle propose des relations variées, dont la famille nous donnait déjà des images suffisantes et peut-être plus claires, que parce qu'elle procède davantage de la volonté, et a clairement conscience des difficultés de l'équilibre à réaliser. Sa recherche de la seule *homonoia* lui interdit, nous l'avons vu [24], d'avoir égard à l'aspect le plus intérieur de l'amitié, mais sa rationalité implique une définition de ce qu'elle considère comme essentiel. Ceux qui assignent à l'amitié l'utilité comme fin cherchent leur propre avantage, et l'on peut dire que le rapport avec autrui est dans leur cas accidentel ; il est subordonné à la nature de l'avantage attendu, qui peut être durable ou momentané, comme à la capacité d'autrui à le procurer, qui n'est pas nécessairement permanente ; il n'est pas d'autre part strictement réciproque, car ce que deux amis intéressés s'apportent l'un à l'autre n'est pas généralement identique, personne n'ayant besoin de ce qu'il a déjà en propre. Une telle amitié a donc pour défaut essentiel la fragilité, fragilité que sa durée de fait elle-même ne saurait atténuer [25]. Il appartient dès lors à une communauté fondée sur l'échange de services de veiller à ce que ses membres ne se dispensent pas trop vite de leurs engagements, et respectent scrupuleusement les règles de cet échange, éventuellement d'instituer ces règles elles-mêmes

23. Cf. *Politique*, I, 2, 1252 a 35.
24. Cf. ci-dessus, p. 200-201.
25. *Éthique à Nicomaque*, VIII, 3, 1156 a 17-24.

afin de les rendre mieux à même d'assurer une stabilité. C'est là ce que l'on appelle le *dikaion*, qui correspond à la fois à ce que nous appelons le droit et la justice. Régie par le droit, l'amitié utile n'échappe pas à la règle qui fait de la *polyphilia* une *philia* moins riche de promesses [26]. Elle est cependant moins exclusive que l'amitié fondée sur l'agrément, et, *a fortiori*, que l'amitié fondée sur la vertu. C'est elle qui a cours dans des ensembles aussi étendus que la cité, et Aristote peut écrire, identifiant trois termes : « Juste au plus haut point est le juste qui réside dans l'amitié utile, car il s'agit là du juste politique » [27].

Quels sont en fait les rapports exacts entre le juste, l'utile et l'amitié ? Le juste a ceci de différent de l'utile qu'il a égard à la valeur, et considère comme préalable à tout échange une distribution des avantages proportionnelle au mérite. Ayant égard à la société globale, il doit en effet d'abord fixer ce qui convient à chacun, et veiller ensuite à ce que cette répartition soit préservée à travers les échanges. L'utilité, au contraire, procède de l'appréciation des parties ; or celles-ci ne recherchent pas l'échange si l'inégalité entre elles est trop grande, et, celui-ci une fois institué, n'ont pas à apprécier la part qui revient à chacune, mais seulement l'égalité de ce que chacune donne et reçoit [28]. Le juste comme l'utile ont un souci d'égalisation et s'accommodent en fait de l'inégalité ; l'un établit des inégalités fondées et les maintient [29] ; l'autre en fait abstraction autant qu'il est possible, mais se nourrit en fait de différences qui sont le principe de toute complémentarité [30]. Ce sont là des traits qui semblent les opposer à l'amitié, puisque celle-ci prétend effacer l'inégalité par la mise en commun des biens, et se réalise le plus complètement là où les problèmes de répartition et d'échange se posent le moins [31]. Faut-il en déduire, non

26. *Ibid.*, IX, 10, 1170 b 24-28.
27. *Éthique à Eudème*, VII, 10, 1242 a 11-12 : μάλιστα δὲ δίκαιον τὸ ἐν τῇ τῶν χρησίμων φιλίᾳ, διὰ τὸ τοῦτ' εἶναι τὸ πολιτικὸν δίκαιον.
28. *Éthique à Nicomaque*, VIII, 9, 1158 b 29-35.
29. *Éthique à Nicomaque*, V, 6, 1131 a 18-29.
30. *Éthique à Nicomaque*, VIII, 10, 1159 b 12-15.
31. *Ibid.*, 11, 1159 b 31-34.

seulement que l'amitié est étrangère au souci de l'utilité, mais qu'elle n'a que peu à voir avec la justice ? Nous verrons plus loin pourquoi il est néanmoins légitime de parler d'amitié utile ; mais il est dès maintenant évident que l'amitié est quelque chose de juste. Ce que la justice désire en effet, c'est régler l'existence d'une communauté que notre insuffisance à nous-même exige. Ce dont elle se sert pour y arriver, c'est des idées de réciprocité et d'égalité [32]. Tout cela est identique à ce que réalise l'amitié. Les voies ne sont cependant pas les mêmes : alors que susciter l'amitié entre les citoyens apparaît comme l'idéal du législateur [33], l'existence de l'amitié rend inutile l'existence de la justice et de la législation [34]. Alors que la justice procède par contrainte, impose à la fois la reconnaissance de certains mérites, propres à une société donnée [35], et l'observation des lois, par le recours à des sanctions, l'amitié, s'intéressant à l'homme en tant qu'homme, néglige les mérites qui tiennent à l'opinion et s'attache à la seule vertu ; sa liberté fait sa valeur, et l'on ne peut forcer les gens à être amis. Aussi voyons-nous Aristote très attentif à éviter une corruption quelconque de l'amitié par le droit. Si l'on prétend mêler considérations morales et considérations légales ou pragmatiques, l'amitié est menacée. Certains systèmes juridiques sont bien avisés, nous dit-il, de refuser la consécration de la loi aux associations amicales volontaires, et de leur interdire le règlement de leurs différends par des actions judiciaires [36]. S'il est vrai que l'ami ne soit pas un bien, un *ktèma,* parmi d'autres, ni même seulement le plus précieux des biens, mais que sa possession corresponde à la nécessité inhérente à notre

32. Cf. *Éthique à Nicomaque*, V, chap. 6 à 8. Sur l'opposition radicale entre amitié politique et αὐτάρκεια, opposition qui suffit à en faire une amitié inférieure (cf. p. 199-200), cf. *E.E.*, VII, 10, 1242 a 7-8.

33. *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1, 1155 a 22-26, et *Politique*, II, 4, 1262 b 7-9.

34. *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1, 1155 a 26-27 : φίλων μὲν ὄντων οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης, δίκαιοι δ' ὄντες προσδέονται φιλίας. Quand les hommes sont amis, ils n'ont pas besoin d'y ajouter la justice, mais quand ils sont justes, ils ont besoin d'y ajouter l'amitié.

35. Ingénuité, richesse, noblesse, vertu. Cf. *Éthique à Nicomaque*, V, 6, 1131 a 27-29.

36. *Éthique à Eudème*, VII, 10, 1243 a 8-11.

nature de vivre en société [37], on ne saurait en aucune manière confondre une *philia* qui a affaire à l'accord sur les actes et une *philia* qui a affaire au choix réfléchi, une *philia* qui est plus belle moralement et une *philia* qui est plus nécessaire. L'amitié est plus juste que la justice [38].

Est-ce à dire qu'il y a contradiction entre les *Éthiques* et la *Politique*, puisque cette dernière, en un des rares passages où elle traite de la *philia*, nous dit que, si celle-ci a pour fin la vie commune, la cité a pour fin la vie bonne, et que la fin de la cité est *a fortiori* la fin de l'amitié ? [39] On doit d'abord remarquer, dans le même chapitre, qu'Aristote refuse de réduire la société juste à une communauté assurant la sécurité de ses membres, et donnant leurs règles aux échanges [40]. Une telle communauté, nous dit-il, maintiendrait, malgré l'apparence, les personnes en un état de séparation. Les amitiés dont il parle sont, d'autre part, ces communautés restreintes que l'*Éthique à Nicomaque* considérait comme des parties subordonnées de la communauté civile [41]. Il est en conséquence certain que ce texte de la *Politique* ne fait en rien objection à l'idée que la vraie justice ne se ramène pas au droit ; pas davantage à celle selon laquelle de telles communautés n'épuisent pas la richesse de signification de

37. *Éthique à Nicomaque*, IX, 9, 1169 b 17-19.

38. *Éthique à Eudème*, VII, 10, 1243 a 31-35 : ἡ μὲν οὖν πολιτικὴ βλέπει εἰς τὴν ὁμολογίαν καὶ εἰς τὸ πρᾶγμα, ἡ δ' ἠθικὴ εἰς τὴν προαίρεσιν. ὥστε καὶ δίκαιον τοῦτο μᾶλλον ἐστί, καὶ δικαιοσύνη φιλική. αἴτιον δὲ τοῦ μάχεσθαι, διότι καλλίων μὲν ἡ ἠθικὴ φιλία, ἀναγκαιοτέρα δὲ ἡ χρησίμη. L'amitié politique a égard à l'accord et au fait, l'amitié morale au choix réfléchi, si bien que cette dernière est davantage le juste, et qu'elle est justice amicale. C'est une cause de conflit que l'amitié morale soit plus belle, et l'amitié utile plus nécessaire.

39. *Politique*, III, 9, 1280 b 38-40 : τὸ δὲ τοιοῦτον φιλίας ἔργον, ἡ γὰρ τοῦ συζῆν προαίρεσις φιλία · τέλος μὲν οὖν πόλεως τὸ εὖ ζῆν, ταῦτα δὲ τοῦ τέλους χάριν. Telle est la tâche de l'amitié (la formation de diverses communautés ou associations), car l'amitié est le choix de la vie en commun. La fin de la cité est donc la vie bonne, tandis que ces choses sont en vue de la fin.

40. *Ibid.*, 1280 b 29-31 : ἡ πόλις οὐκ ἔστι κοινωνία τόπου καὶ τοῦ μὴ ἀδικεῖν σφᾶς αὐτοὺς καὶ τῆς μεταδόσεως χάριν. La cité n'est pas une communauté de lieu, faite pour empêcher l'injustice mutuelle et permettre les échanges.

41. A la différence de l'*Éthique à Nicomaque* (cf. p. 203), il y comprend la famille (1280 b 33-34).

l'amitié. Ce n'est donc pas ce texte qui pourra nous indiquer quelle est la fin ultime en matière de justice ou d'amitié, ni quelle est la relation exacte entre ces deux notions. Il est de loin préférable, si nous voulons le saisir, de comparer ce qui est dit de la justice et de ses degrés au livre V de l'*Éthique à Nicomaque* avec ce qui est dit du dépassement de l'amitié utile aux livres VIII et IX. On ne peut manquer de remarquer d'abord la complexité, voire l'hétérogénéité, du livre V : il hésite entre la définition du juste par la légalité et par l'égalité ; il en vient à des considérations sur l'échange et le rôle de la monnaie ; il passe à une définition plus intérieure de la justice, et notamment à une réflexion sur son caractère intentionnel, mais se perd bien vite dans des débats traditionnels d'école, souvent abordés par le platonisme, mais présentés ici de manière décousue ; il s'achève enfin par le recours à la notion d'équité *(épieikeia)*, qui remet en cause, à bien des égards, les définitions antérieures [42]. On ne saurait négliger, pour comprendre ces sinuosités, l'idée d'une élaboration progressive, celle d'emprunts à des ouvrages antérieurs, ou celle de versions différentes parfois juxtaposées [43]. Mais il nous semble que la confrontation avec la démarche relative à la *philia* peut apporter quelques éclaircissements. La définition de la justice par la légalité est recoupée par le recours à l'égalité, puisque celui qui viole les lois recherche l'inégalité et celui qui les respecte l'égalité [44]. Justice distributive et justice corrective introduisent, avec les nuances que nous avons mentionnées, des compensations que l'on retrouve dans l'amitié utile, et celle-ci, par son souci d'égalité d'une part, de proportionnalité d'autre part, liés l'un à ce qui en elle est *philia*, l'autre à sa différence spécifique, peut bien être considérée comme le fondement du juste politique [45]. Mais le besoin parallèle est éprouvé de donner à la justice un sens plus intérieur et à

42. Cf. chap. 2, 6, 8, 9, 11, 14 pour ces points successifs.

43. Cf. P. Moraux, *op. cit.*, p. 111-113, et le découpage minutieux du texte par J.-Y. Jolif dans l'*Éthique à Nicomaque, Introduction, traduction et commentaire*, par R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, t. I, p. 120-158.

44. *Éthique à Nicomaque*, V, 2, 1129 a 32-b 1.

45. Cf. ci-dessus, p. 210.

l'amitié plus de valeur morale. Sans doute est-ce à ce besoin qu'a correspondu, en une phase dualiste de la pensée d'Aristote, la dérivation de la justice et de l'amitié en général par rapport à la justice et à l'amitié envers soi-même[46]. L'*Éthique à Nicomaque* ne reconnaît plus, pour sa part, à l'idée de justice envers soi-même qu'un caractère métaphorique[47], et si elle fait une place à celle d'amitié envers soi-même, c'est en un sens qui laisse peu de place au dualisme[48]. Mais c'est la notion d'équité qui, dans le livre V, vient faire pièce à une conception trop légaliste de la justice[49], comme c'est celle d'amitié achevée qui, au livre VIII, permet de placer à un rang inférieur l'amitié utile[50]. Équité et amitié achevée ne répondent pas au même problème, mais elles ne sont pas sans parentés : l'une comme l'autre s'affranchissent des rapports de fait et surtout du simple respect d'une règle abstraite, pour avoir égard à la complexité des situations ou des personnes particulières, et au contenu moral des actes. L'une comme l'autre dépassent l'idée de traiter autrui comme soi-même pour le mettre au-dessus de soi. L'une comme l'autre voient dans la perfection des rapports avec autrui, dans une égalité voulue et essentielle, le couronnement de la vertu. Il reste que, pour l'homme vertueux, l'équité est ce qu'il doit à autrui même lorsqu'il ne lui est pas intimement lié. L'amitié achevée est ce qu'il doit à lui-même aussi bien qu'à ses intimes, ce par quoi il assure son propre bonheur, et non seulement le bonheur de tous dans la vie commune.

L'amitié est donc juste à la manière dont l'équité est juste, et l'on pourrait dire que, comme elle, « elle est juste tout en étant meilleure qu'une certaine forme de justice »[51]. Ne peut-on dire, par analogie, qu'elle est utile tout en étant meilleure qu'une certaine forme d'utilité ? Qu'un dieu n'ait

46. Cf. P. Moraux, *op. cit.*, p. 34-40.

47. V, 15, particulièrement 1138 b 6 : κατὰ μεταφορὰν δὲ καὶ ὁμοιότητα. Par métaphore et par similitude.

48. Cf. IX, 4. Voir p. 234. L'*Éthique à Eudème* parle d'ἀναλογία (VII, 6, 1240 a 13).

49. V, 14 ; voir surtout à partir de 1137 b 13.

50. Cf. *Éthique à Nicomaque*, VIII, 7, 1157 b 33.

51. *Ibid.*, V, 14, 1137 b 8-9 : τό τε γὰρ ἐπιεικές δικαίου τινος ὂν βέλτιόν ἐστι δίκαιον.

pas besoin d'amis utiles ne signifie pas que le sage, l'homme qui est le plus semblable à un dieu, n'en a pas besoin[52]. Que l'on doive éviter de s'en remettre à ses amis quand on est dans le malheur[53] ne signifie pas que la véritable amitié doit se garder entièrement de telles sollicitudes. Aristote est trop soucieux de la tradition pour ne pas en conserver le plus petit élément de vérité, et s'il refuse de voir dans l'utilité le fondement d'une amitié achevée, il admet que celle-ci a sa part d'utilité. Avant même de montrer, dans l'*Éthique à Eudème,* que l'amitié légale ne pouvait se mêler, sans graves dissonances, à l'amitié volontaire et morale, il faisait de l'une et de l'autre des espèces de l'amitié utile[54]. Inversement, il écrivait que l'amour réciproque des complémentaires et des contraires, même s'il ne tendait pas au bien par essence et dans son intention, réalisait un juste milieu objectif, et était bon par accident. On peut même considérer que c'est la contrariété qui est accidentelle lorsque le milieu est recherché par essence[55]. En bref, il y a une manière de traiter l'amitié morale comme une espèce de l'amitié utile ; cela ne peut se faire cependant sans une importante précision : on la dira légale, mais en un sens nouveau[56] ; alors que l'amitié utile, celle qui règne dans les cités et les associations intéressées, exige des lois expresses, et n'admet la liberté des contractants que dans des limites précises, l'amitié se réfère à la loi non écrite, qui exclut la contrainte, mais implique un engagement[57]. Est-ce, d'une autre manière, revenir à l'équité, et confondre celle-ci, l'amitié achevée, et l'utilité dépassée, dans la perfection morale ? Il y a au premier

52. Cf. *Éthique à Eudème*, VII, 12, 1245 b 13-19. Nous reviendrons sur ce passage. Cf. ci-dessous p. 240 sqq.

53. *Ibid.*, cf. le beau passage où Aristote montre les devoirs réciproques de partager les malheurs de son ami et de lui laisser ignorer les siens (1245 b 33-1246 a 2).

54. VII, 10, 1242 b 31-32 : il y a une amitié utilitaire qui, se croyant vraiment égale, prétend se passer de conventions (cf. E. N. VIII, 15, 1162 b 31 sq.).

55. VII, 5, 1239 b 29-34. Cf. aussi *E.N.*, VIII, 10, 1159 b 19-23.

56. Cf. *Éthique à Nicomaque*, VIII, 15, 1162 b 21-1163 a 1. Aristote y oppose en fait le légal (νομικόν) et le moral (ἠθικόν), mais il est évident que le juste non écrit (τὸ δίκαιον ἄγραφον) renvoie à la loi non écrite (νόμος ἄγραφος).

57. *Ibid.*, 1162 b 32-33.

abord quelque différence, puisque l'équité dépasse la justice par sa capacité de jugement, par sa science de la subsomption du particulier sous l'universel dans des situations variées, tandis que l'amitié morale transcende l'amitié légale par le recours à une loi d'une universalité encore plus élevée, et pour tout dire absolue. Mais on peut évidemment penser que l'appréciation exacte des cas, qui est du ressort de l'équité, et la saisie de la loi universelle sont l'envers et l'endroit l'une de l'autre, et que leur opposition est aussi vaine que celle que l'on a coutume de faire entre théorie et pratique. L'homme équitable en ses jugements est celui qui fait confiance à l'autre, le juge d'après les exigences de l'amitié morale, et se fait de l'utile l'idée que s'en faisait Socrate [58].

S'il en est ainsi, les rapports exacts entre amitié, utile ou morale, justice et enfin équité ne peuvent exactement être clarifiés que si l'on admet une hiérarchie de niveaux, où ils se présentent de manière différente. Lorsque l'on envisage la finalité morale de la cité, ce qui est le cas de la *Politique*, il s'agit surtout de montrer que, par la vie civique, l'homme trouve enfin le lieu naturel de ses différentes activités rationnelles, et en conséquence la possibilité de pratiquer les différentes vertus éthiques [59]. Dès lors, les communautés plus restreintes, nées essentiellement de l'insuffisance de l'homme à lui-même paraissent avoir une valeur moins grande, et nettement utilitaire [60]. Lorsqu'en revanche on s'intéresse avant tout aux relations interpersonnelles et à leur accomplissement, les considérations juridiques, qui prennent le point de vue du tout social, semblent à leur tour beaucoup trop codifiées, et donnent à leur tour le sentiment d'un pragmatisme entièrement subordonné aux fins propres de la collectivité [61]. Si l'on cherche enfin à fonder relations interpersonnelles et

58. Sur le lien entre ἐπιεικεία et φιλία, on peut relever cette indication intéressante en IX, 4, 1166 b 28-29 : πειρατέον ἐπιεικῆ εἶναι · οὕτω γὰρ καὶ πρὸς ἑαυτὸν φιλικῶς ἂν ἔχοι καὶ ἑτέρῳ φίλος γένοιτο. « Il faut s'efforcer d'être un homme d'équité ; nous pourrons ainsi nous comporter en ami vis-à-vis de nous-même, et devenir l'ami d'autrui ». L'ἐπιεικεία mène à la bienveillance (cf. *ibid.*, 5, 1167 a 18-9), qui conduit elle-même à l'amitié.

59. Cf. *Politique*, I, 2, 1253 a 1-7.

60. Cf., *ibid.*, 1252 a 26-34 et 1252 b 9-30.

61. Cf., *ibid.*, 1253 a 7-18.

relations civiques dans une loi qui soit celle de la nature et transcende les unes comme les autres, amitié utile et loi civique de fait sont l'une et l'autre subordonnées aux impératifs de cette loi non écrite, qui transforme l'une en amitié morale et l'autre en équité[62]. Un quatrième niveau serait cependant concevable : celui où la moralité elle-même trouverait son plus haut accomplissement, voire son dépassement, dans une vertu spécifique de l'homme. On peut dès maintenant se demander si la justice ou l'amitié, entre les vertus qui qualifient ma relation à autrui, y aura le rôle le plus important.

C) *Amitié et spontanéité.*

Plaisir, ressemblance et réciprocité.

Si l'utilité est l'une des choses que l'on peut aimer *(philèton)* et engendre à ce titre l'une des espèces de la *philia,* elle a pour concurrent le plaisir, dont la tradition fait quelque chose d'irrationnel mais de parfaitement légitime[1]. Le plaisir n'a évidemment pas les conséquences politiques de l'utilité, et l'amitié qui se fonde sur lui a même ceci de caractéristique qu'elle est toujours privée et se constitue souvent par opposition aux contraintes de la vie civile. Mais cela même la rapproche de l'amitié vertueuse, et semble lui épargner les reproches que l'on peut faire à une morale du pur intérêt. Il serait en outre difficile, dans une philosophie morale comme celle d'Aristote, de ne pas associer, dans une certaine mesure, le plaisir au bonheur[2]. Il y aura donc lieu de se demander si l'amitié vertueuse ne fait pas une place à l'amitié plaisante comme elle faisait une place à l'amitié utile. De même que l'utile, l'agréable peut à la fois être considéré comme nécessaire à l'existence de l'amitié, insuffisant pour en épuiser la signification, partie intégrante cependant de l'amitié achevée et concourant à son achèvement.

Nous avons vu comment, dans la *Rhétorique,* Aristote

62. Cf. ci-dessus p. 213-214.

1. *Ethique à Nicomaque* II, 2, 1155 b 17-21 : l'agréable et le bien sont seuls des ἀγαθά à titre de fins.

2. *Ibid.,* VII, 14, 1153 b 12-15.

montrait que l'amitié résulte souvent de qualités du caractère, rendant celui-ci agréable, et faisant aimer l'ami pour lui-même, non en vue de quelque service attendu de lui. Par là, l'amitié plaisante pouvait être comptée au nombre des affections et tenir une grande place dans la vie des jeunes gens [3]. Ces considérations sont également présentes dans les *Éthiques* : que l'amitié plaisante ne se réduise pas à la précédente, on le voit lorsque la recherchent ceux qui ont le moins de besoins [4]; inversement, ceux qui n'auraient aucun agrément seraient incapables d'entretenir une amitié utile [5]. C'est dans la camaraderie que l'agrément est le plus déterminant, et sa générosité, son désintéressement font le charme de celle-ci [6]. A la différence de la *Rhétorique* cependans, les *Éthiques*, qui ne se contentent plus d'exposer les idées courantes, précisent que le plaisir ne transforme pas l'amitié en une affection. S'appuyant sur la distinction entre *philia* et *philèsis*, elles distinguent l'agrément passif du *pathos* et la joie active, exclusivement humaine et toujours réciproque, de l'amitié [7]. Si donc les vieilles gens se détournent de cette joie alors que les jeunes la recherchent, c'est moins sans doute par refus des passions en général, puisqu'aussi bien ils en ont d'autres, que par une extinction de l'activité et par repliement sur eux-mêmes [8]. Il est exclu en effet que le plaisir cesse jamais de paraître un bien, et d'être, à ce titre, désirable, même s'il est un faux bien et s'il faut se défier de lui [9]. Alors que l'on peut se déprendre d'un attachement passif et des faux jugements qu'il inspire, on ne peut refuser l'impression agréable qui naît d'une activité commune que si l'on perd le goût de cette activité elle-même par une altération ou une transformation plus radicale de la personnalité.

3. Cf. ci-dessus, p. 120-121.
4. Cf. VIII, 7, 1158 a 21-26 (et aussi VIII, 6, 1157 b 20-21).
5. *Ibid.*, VIII, 6, 1157 b 22-23.
6. *Ibid.*, VIII, 7, 1158 a 18-21.
7. Ce qui est dit en 1157 b 28-31 vaut, malgré ses imperfections, pour l'amitié plaisante.
8. Cf. *ibid.*, VIII, 3, 1156 a 24-30 et 7, 1158 a 1-10.
9. *Éthique à Eudème*, VII, 1235 b 25-29.

Cette activité commune a pour origine une ressemblance, et cette dernière joue ici le rôle que jouait, dans l'amitié utile, la différence, c'est-à-dire la complémentarité. C'est un fait d'expérience générale que le semblable a plaisir à la compagnie de son semblable, et cela est vrai de l'homme [10]. Pourquoi similitude et plaisir sont-ils ainsi liés ? Sans doute d'abord parce que les semblables trouvent plaisir aux mêmes choses, mais dans ce cas, le plaisir ne naît pas de la similitude elle-même. Ensuite parce qu'ils se retrouvent eux-mêmes dans leurs semblables, mais là encore, le plaisir n'est donné par l'autre que de manière accidentelle [11]. On peut penser que, plus profondément, le semblable se plaît à la fréquentation de son semblable parce que le plaisir, identique chez tous, tend à rapprocher les consciences. Il possède ce trait en commun avec la vertu [12] : de même que celle-ci, par sa simplicité identique chez ceux qui y ont accès, par la permanence et l'unicité de la forme qu'elle réalise, donne aux vertueux une ressemblance qui les rapproche et affermit leur amitié, de même le plaisir, par son identité chez ceux qui l'éprouvent, tisse des liens assez solides. C'est ce qui explique entre autres que l'amitié puisse survivre à l'amour : alors que celui-ci repose sur une différence entre l'amant et l'aimé, la vie commune engendre une ressemblance des caractères et suscite un plaisir qui résiste à l'épuisement de la passion [13]. On dira assurément que la ressemblance impliquée par l'amitié plaisante est très partielle, par rapport à celle que suppose l'amitié vertueuse, et surtout très extérieure. Mais au moment même et à propos de l'objet même du plaisir, elle est entière, et c'est ce qui explique la force de l'*hétaireia*. On pourrait en déduire qu'elle aussi se veut durable, et ne voit pas de raisons de s'interrompre. Comme dans le cas de l'amitié vertueuse, la ressemblance s'oppose à l'inconstance des gens vils et sans réflexion qui,

10. *Ibid.*, VII, 2, 1237 a 28-29.

11. Ces deux arguments sont donnés dans l'*Éthique à Eudème*, VII, 5, 1239 b 17-18, et aussi, mais le second moins nettement, dans l'*Éthique à Nicomaque*, VIII, 7, 1158 a 19-20.

12. *Éthique à Nicomaque*, *ibid.*, l. 18.

13. *Ibid.*, VIII, 5, 1157 a 6-12.

différents les uns des autres, sont souvent différents d'eux-mêmes [14]. Peut-on voir là une contradiction avec l'instabilité souvent reprochée aux jeunes gens ? On doit comprendre, pensons-nous, qu'une amitié fondée sur la ressemblance et recherchée pour le plaisir ne change pas pour les mêmes raisons qu'une amitié fondée sur la complémentarité et recherchée pour les services qu'elle peut rendre. Les inconstances de la première tiennent aux mutations du caractère, des centres d'intérêt, aux variations de l'âge lui-même, alors que l'amitié utile, peut-être plus durable en fait, a toujours pour horizon une séparation possible, et contient sa propre mort en son principe, la distance des amis par rapport au bien. Les amis d'enfance au contraire, se perdent de vue sans avoir jamais cessé de s'aimer, et sans jamais l'avoir voulu [15].

Si l'amitié agréable est aussi riche, on comprend que ceux qui en éprouvent la nécessité, mais ont également recours aux amitiés intéressées, comme le font les gens en place, aient bien soin de ne pas confondre les deux sortes d'amis [16]. Ils n'ont pas coutume, cependant, de rechercher des amis vertueux, car ce serait gravement se méprendre que de croire l'amitié fondée sur le plaisir une amitié achevée. Quels que soient les aspects qui permettent de les rapprocher, il existe en effet un vice radical, qui lui est commun avec l'amitié utile : de même que celle-ci est une recherche de l'avantage, qui ne s'intéresse à l'ami en lui-même que par accident, c'est-à-dire secondairement, elle ne va à la rencontre que de son propre agrément, et ne s'attache pas à l'autre parce qu'il est ce qu'il est. Par là s'explique cette versatilité, peut-être moins délibérément acceptée que celle des amis intéressés, mais réelle [17]. Si autrui partage mes désirs, je le sais très rapidement. Si ces désirs viennent à changer avec le temps, j'en prends conscience aussi immédiatement [18]. La

14. *Éthique à Eudème*, VII, 5, 1239 b 10-15.

15. Cf. *Éthique à Nicomaque*, VIII, 3, 1156 b 4-5 : συνημερεύειν δὲ καὶ συζῆν οὗτοι βούλονται. Ils veulent passer les journées et la vie ensemble.

16. *Ibid.*, VIII, 7, 1158 a 28-33.

17. *Ibid.*, VIII, 3, 1156 a 14-20.

18. *Éthique à Nicomaque*, VIII, 3, 1156 a 34-b 4.

similitude qui fonde l'amitié plaisante, similitude faite de désir et d'agrément, explique aussi bien sa naissance soudaine que sa destruction brutale. Être semblables par ses affections *(homopatheis)*, ou même par son caractère *(homoètheis)* [19], comme le sont des frères ou des camarades, ce n'est pas atteindre encore à cette identité du vouloir et à cette fermeté *(bebaiotès)* [20] qui rapprochent les vertueux. Même si l'amitié plaisante n'est pas, en elle-même, une affection *(pathos)*, elle est soumise aux aléas d'une vie qui, par sa recherche du plaisir, se soumet aux affections, et elle trouve dans leur rencontre la condition de son apparition comme de son entretien. L'amitié achevée est plus lente à naître, car la similitude qui la fonde est plus lente à se manifester et en quelque sorte plus cachée. Sa solidité vient de son indépendance par rapport aux hasards de l'existence temporelle.

Malgré tout ce que l'on peut dire à la louange de l'amitié plaisante, malgré sa plus grande ressemblance avec le bonheur qui accompagne l'amitié vertueuse, on ne saurait donc voir en elle l'amitié dont dérivent les autres. Sans doute faut-il faire violence à l'expérience, s'affranchir de l'apparence, et parler résolument contre l'opinion [21], mais, tout en admettant qu'il s'agit bien là de *philia*, garder des réserves sur sa valeur aussi bien que sur son exemplarité. De même que l'amitié utile peut unir entre eux des hommes et des animaux chez qui il serait ridicule de parler de réciprocité dans un choix conscient, de même l'amitié plaisante peut unir des hommes sans valeur [22], en qui l'absence de maîtrise d'eux-mêmes ne permet aucune fermeté. L'amitié plaisante, si elle rappelle l'amitié vertueuse par la ressemblance qu'elle suppose entre ses partenaires, n'unit les âmes que dans une activité et sur un objet qui leur sont extérieurs, et non par la conscience de leur propre identité dans la possession d'un bien qui leur serait immanent [23]. On comprend par là que,

19. Cf. *ibid.*, 1161 a 25-27.
20. *Éthique à Eudème*, VIII, 2, 1236 b 17-19.
21. *Ibid.*, 1236 b 22 : βιάζεσθαι τὰ φαινόμενα ἐστί, καὶ παράδοξα λέγειν.
22. *Éthique à Nicomaque*, VIII, 5, 1157 a 16-18.
23. Cf. *Éthique à Nicomaque*, IX, 12, 1172 a 2-3 : Οἱ μὲν συμπίνοῦσιν, οἱ δὲ συγκυβεύουσιν, ἄλλοι δὲ συγγυμνάζονται καὶ συγκυνηγοῦσιν. Les uns

bien loin d'être à elle seule une forme de vertu, elle puisse donner au vice l'apparence du bien, et que l'intimité rende éventuellement les méchants, la ressemblance ne perdant pas son pouvoir, pires qu'ils n'étaient par leurs seules forces [24]. Ses conséquences apparaissent ainsi assez curieusement opposables à celles de l'amitié utile : alors que cette dernière peut contribuer, par son assomption dans la justice, à définir une vertu réelle mais de second ordre, dont les sages n'ont presque rien à faire, elle se propose comme une fin concurrente de la sagesse elle-même, et qui risque d'autant plus de s'écarter d'elle qu'elle en imite de plus près la forme de vie.

Cette imitation et cette concurrence vicieuse ne sauraient cependant être le dernier mot de l'amitié fondée sur le plaisir. Elles ne sont que la conséquence possible de ce qui fait sa valeur. Ce qui les permet, c'est que l'amitié achevée est effectivement plaisante, elle aussi, et qu'elle satisfait là une exigence légitime. De même qu'elle reprenait à son compte les fins de l'amitié utile, elle reprend les avantages du compagnonnage agréable, et, une fois de plus, le respect d'Aristote pour la tradition l'engage dans une synthèse conciliatrice, où la mise en perspective des diverses opinions permet de retrouver toutes les vérités partielles. Les sages, nous dit-il, ne se soucient pas directement de leur propre plaisir, pas plus qu'ils n'attendent de l'autre des services. Mais c'est dans leur amitié que le plaisir est le plus grand, comme l'utilité est la plus réelle [25]. Ce que l'on a pu prendre pour le fondement de l'amitié n'en est sans doute pas l'essence, mais en demeure un attribut nécessaire. Même s'il y a, en effet, une importante différence entre l'agrément spontané qui naît d'une fréquentation superficielle et l'agrément différé, lent à se manifester, qui naît de l'amitié achevée, cette différence temporelle ne saurait dissimuler une ressemblance réelle

boivent ensemble, d'autres jouent aux dés, d'autres pratiquent la gymnastique ou la chasse.

24. *Ibid.*, 1172 a 8-10. On pourrait rapprocher cette dénonciation des dangers du compagnonnage du célèbre texte des *Confessions* de SAINT AUGUSTIN (II, 8-9) : *O nimis inimica amicitia...*

25. *Éthique à Nicomaque*, VIII, 7, 1157 b 26-28.

dans l'agrément lui-même, qui est toujours le corrélat d'une activité [26]. C'est en effet au couronnement de celle-ci que, pour ceux qui pratiquent la vertu comme pour ceux qui recherchent le plaisir en commun, se ramène cet agrément. Dans la mesure où, dans l'un et dans l'autre cas, il est plus aisé d'agir à plusieurs qu'à un seul, et où l'on prend parfois plus aisément conscience de l'activité de son ami que de la sienne propre, le bonheur s'en trouve renforcé [27]. Mais là n'est peut-être pas l'essentiel : non seulement, en effet, l'amitié vertueuse fait nécessairement sa place au plaisir parce qu'elle se réalise à travers des activités qui comportent elles-mêmes leur plaisir, ou parce que le semblable se retrouve dans son semblable et redouble ainsi la conscience qu'il a de lui-même agissant, mais toute amitié est en elle-même une activité que le plaisir vient couronner [28]. Quelle qu'elle soit en effet, mais ceci est éminemment vrai dans l'amitié des sages, celle qui pratique la philosophie de préférence aux dés ou à la chasse, elle s'actualise par un choix réciproque et conscient, qui permet comme pour toute vertu, le passage de l'*hexis*, la disposition, à l'*énergeia*, l'activité. L'acte d'amitié est l'acte propre de celui qui aime, et a son origine dans l'intériorité [29]. Il donne du bonheur par le seul fait d'aimer, et il est évident que ce qui illumine toute amitié est beaucoup moins l'amour reçu que l'amour donné [30]. C'est en cela que la *philia*, si elle ne se réduit pas au fait d'être aimé, ne se réduit pas davantage à l'*eunoia*, la bienveillance, qui nous dispose bien à l'égard d'autrui sans nous amener nécessairement à lui faire du bien [31]. On peut donc dire que, si le plaisir naissant de la vie commune n'est pas un fondement suffisant de l'amitié, il n'y a pas non plus d'amitié vraie sans plaisir, et l'on peut

26. *Éthique à Eudème*, VII, 2, 1238 a 21-29.

27. *Éthique à Nicomaque*, IX, 9, 1169 b 30-1170 a 8. Cf. p. 274-276.

28. Cf. les analyses décisives de l'*Éthique à Nicomaque*, X, 4.

29. *Éthique à Eudème*, VII, 2, 1237 a 33-36 : ἔστι δ' αὕτη ἡ φιλία ἕξις ἀφ' ἧς ἡ τοιαύτη προαίρεσις. τὸ γὰρ ἔργον αὐτῆς ἐνέργεια, αὕτη δ' οὐκ ἔξω, ἀλλ' ἐν αὐτῷ τῷ φιλοῦντι. Cette amitié (première) est une disposition, et un tel choix en naît car sa tâche est une activité, non pas extérieure, mais intérieure à celui qui aime.

30. *Ibid.*, l. 36-37 : διὸ τὸ φιλεῖν χαίρειν, ἀλλ' οὐ τὸ φιλεῖσθαι ἐστίν.

31. Cf. *Éthique à Nicomaque*, IX, 9, notamment l. 1167 a 1-2.

même voir dans un tel plaisir d'aimer le signe d'un caractère fait pour l'amitié.

Lorsqu'on en vient à cette union intime du plaisir et de l'amitié, la question de savoir lequel est premier pourrait d'ailleurs paraître secondaire et quasi illusoire. Elle s'apparente à celle de savoir ce qui, du bon pris absolument, ou du bon pour nous-même, est préférable. Il va de soi que le but de l'éducation, et, s'il en est l'instrument, de l'art politique, est de rendre désirable pour nous-même ce qui est désirable en soi [32]. S'ils y réussissent, ils résolvent en même temps les conflits entre le désir et la volonté, entre le plaisir et le bien, à la manière dont un homme doit les résoudre. Il en va de ces oppositions, et de ces dérivations éventuelles d'un terme à l'autre, comme du rapport entre le semblable et le bon : si le semblable nous est cher, on peut et on doit aussi bien dire que ce qui est bon, et par là cher, est semblable [33]. On reconnaît là la manière qu'a Aristote de reprendre les analyses platoniciennes sur l'*homoiotès* et l'*oikeiotès* dans le *Lysis*, et de les transposer dans le domaine de l'amitié humaine [34]. De même que le Bien était mon bien, m'était apparenté, et suscitait ma recherche par un appel analogue au désir, l'ami vertueux, qui prend la place du Bien, est bon pour moi, c'est-à-dire plaisant, et mon amitié pour lui passe, sans même qu'il y ait renonciation et solution de continuité, du plaisir à la vertu. La différence, et nous y reviendrons, puisqu'elle engage toute la signification de l'amitié selon Aristote et sans doute toute sa morale, réside évidemment dans le fait que cet ami est mon *homoios* et non seulement mon *oikeios*, mon semblable, et non celui qui m'est seulement apparenté. Il est néanmoins certain que, de même que chez Platon le Bien totalise tous les biens, l'affection que l'homme porte à un homme qui, étant vertueux, est absolument plaisant, le rend heureux par l'activité qu'elle implique. On peut donc dire indifféremment à propos de l'ami comme à propos de tout bien, à propos de l'amitié comme à propos de toute

32. *Éthique à Eudème*, VII, 2, 1236 b 27-1237 a 3.

33. *Éthique à Eudème*, VII, 5, 1239 b 16-17 : τὸ ὅμοιον φίλον, ὅτι τὸ ἀγαθὸν ὅμοιον. Ce qui est semblable est ami parce que ce qui est bon est semblable.

34. Cf. ci-dessus, p. 142 sqq.

action, que le plaisir est second [35], ou que la route qui conduit vers eux passe nécessairement par l'agréable [36]. Un plaisir qui, considéré comme une fin, ferait oublier la valeur de l'activité volontaire qui y conduit, dévaloriserait l'amitié. Une amitié qui, prise comme fin, n'engendrerait pas le bonheur, ne serait vraisemblablement pas digne du nom d'amitié.

Le problème des rapports de la *philia* avec le plaisir, plus encore que celui de ses rapports avec l'utilité, nous laisse deviner combien, malgré la part qu'il fait aux dires populaires et à l'expérience commune, Aristote est peu satisfait par ce que lui transmet la réflexion traditionnelle. Nous venons d'évoquer la manière dont il revient sur des thèmes platoniciens, mais il s'agit là d'une opposition doctrinale entre philosophes, supposant, de part et d'autre, une saisie aussi rigoureuse des questions en jeu, et appelant des prises de position également méditées, même si elles s'affrontent, à propos de l'amitié. Plus grave est sans doute à ses yeux la superficialité d'opinions, qui sont fort loin d'avoir compris l'importance des questions, psychologiques aussi bien que morales, posées par la *philia*. Nous avons pu voir que l'idée d'amitié utile conduisait à un approfondissement de l'idée même de justice, et pouvait, à travers cette dernière, mettre en cause les relations de la morale et de la politique à propos des rapports avec autrui. L'idée d'amitié plaisante nous mène elle aussi à des problèmes moraux, mais elle semble le faire d'une façon plus radicale encore. Par son appel à la notion d'activité, par la contribution qu'elle apporte à l'élaboration de celle de bonheur, elle attire moins notre attention sur les fins de la vie morale, et sur les conflits qui peuvent surgir entre ces fins, que sur les conditions mêmes de sa possibilité. La question qu'elle pose est de savoir si la personne d'autrui, et mon association avec elle, sont indispensables pour la découverte du bonheur, et, si elles le sont, comment nous devons concevoir, non pas du dehors, mais en son essence même, la communauté de notre activité. Elle nous

35. *Éthique à Eudème*, VII, 2, 1237 b 4-5 : ἂν μὴ χαίρῃ ᾗ ἀγαθός, οὐχ ἡ πρώτη φιλία. Si on ne l'aime pas en tant que bon (l'ami), ce n'est pas l'amitié première.

36. *Ibid.*, 1237 a 6 : διὰ τοῦ ἡδέος δὲ ἡ ὁδός.

engage donc à une analyse psychologique préalable, dont la formulation des fins éthiques ne peut être que la conséquence. Doit-on s'en tenir résolument aux oppositions traditionnelles du même et de l'autre, de l'intérieur et de l'extérieur, de la solidarité et de la communion, de la sincérité et de la flatterie, de l'*ego* et de l'*alter ego* ? Que signifie au juste cette altérité, et, si la *Grande Morale* est fidèle à la pensée d'Aristote [37] en évoquant l'ami comme une image de soi dans un miroir [38], quel jeu de glaces se produit ici, qui me fait entrer sans le briser dans le miroir où j'aime le mieux me voir ?

37. Sur l'évolution d'Aristote dans le thème de l'amitié de la *Grande Morale* à l'*Éthique à Eudème*, puis à l'*Éthique à Nicomaque*, cf. ARNIM, *Die drei aristotelischen Ethiken*, Ak. der Wissenschaften in Wien, Phil.-hist. Kl. Sitzungberichte, 202. Band, 2. Abhandlung, 1924, p. 96-124 notamment. Sur la manière dont la *Grande Morale* oublie l'essentiel sur la φιλία, à savoir son caractère d'ἕξις, cf. DONINI, *L'Etica dei Magna Moralia*, Turin 1965, p. 216, n. 16.

38. *Grande Morale*, II, 15, 1213 a 20-26.

Section II

L'AMITIÉ PARFAITE ET SON CONTENU PSYCHOLOGIQUE

A) *Prôtè philia et téleia philia.*

C'est évidemment dans l'analyse de l'amitié la plus parfaite que l'on doit rencontrer le plus clairement ce qui fait, aux yeux d'Aristote, la nature de l'amitié, et nous avons pu voir qu'elle contenait éminemment tous les caractères et les avantages des autres types d'amitié. On a depuis longtemps remarqué qu'Aristote, s'il classe parfois avec la pensée populaire, et d'après les trois types de fins qu'elles se proposent — l'utile, l'agréable, la vertu —, les trois formes de l'amitié, comme les trois espèces d'un même genre [1], emploie de préférence, dans ses analyses techniques, l'expression de *prôtè philia*, amitié première, dans l'*Éthique à Eudème* [2], celle de *téleia philia*, amitié achevée, dans l'*Éthique à Nicomaque* [3], pour désigner celle qui a le plus de valeur. Il est évident qu'il emploie des termes qui ont, dans sa philosophie, un sens bien précis, et W. Jaeger a pu écrire [4] que le passage de *prôtè* à *téleia*, en particulier, marquait une prise de distance à l'égard de Platon, l'expression de *prôton philon* servant, comme nous l'avons vu [5], à désigner le Bien dans le *Lysis*. Il apparaît en fait que l'*Éthique à Eudème*, par les explications qu'elle donne, utilise, pour comprendre la *philia*, le schéma, valable en divers domaines, du *pros hen legomenon*, et que l'*Éthique à Nicomaque* abandonne ce schéma, soit qu'elle le trouve en

1. Cf. *Éthique à Nicomaque*, VIII, 3, 1156 a 6-8.
2. A partir de VII, 2, 1236 a 18.
3. VIII, 4, 1156 b 7.
4. *Aristoteles*, II, V, I, p. 254-257.
5. Cf. ci-dessus, p. 139 sqq.

lui-même trop obscur, soit qu'elle le juge insuffisamment adapté à la compréhension de l'amitié.

Si l'on veut saisir la relation existant entre les différentes formes de l'amitié, on a raison, pense sans doute Aristote, de chercher un terme unique de référence. Il est cependant évident que la *prôtè philia* n'est pas un genre dont les autres seraient les espèces[6]. Même si elle assume, d'une certaine manière, les fins que se proposent l'amitié utile et l'amitié plaisante, elle ne se retrouve pas, telle quelle, en elles, celles-ci lui apportant seulement des déterminations supplémentaires. Si les amis vertueux tirent de leur amitié de l'agrément ou des avantages, ils ne sont pas dits amis au même sens que les autres. On retrouve à propos de l'amitié ce qui est vrai dans d'autres textes de l'Être ou du Bien : elle n'est, sous ses diverses formes, ni un pur homonyme, dont les sens, par leur diversité, tiennent du hasard, ni un synonyme, de signification identique à travers toutes ses applications[7]. Si l'on admet que le livre Γ de la *Métaphysique* et *l'Éthique à Eudème* sont à peu près contemporains et correspondent à la période de l'enseignement d'Aristote à Assos, il est intéressant de voir que le même exemple[8] sert dans l'un à préciser le sens du mot « être » et dans l'autre celui du mot « amitié » : le terme *iatrikos*, médical, s'applique aussi bien, nous dit le philosophe, à l'esprit du médecin qu'à ses capacités corporelles, à ses instruments ou à sa tâche ; dans tous ces usages néanmoins, et sans qu'il y ait unité de genre, il y a référence à un terme unique, dont la définition est implicitement présente à chaque fois. Tout ce qui est « médical » renvoie à la définition du médecin, *iatros*, sans que l'on puisse dire, inversement, que la définition du médecin contienne implicitement celle de l'instrument ou celle du travail médi-

6. *Éthique à Eudème*, VII, 2, 1236 a 16-18 : ἀνάγκη ἄρα τρία φιλίας εἴδη εἶναι καὶ μήτε καθ' ἓν ἁπάσας μηδ' ὡς εἴδη ἑνὸς γένους, μήτε πάμπαν λέγεσθαι ὁμονύμως. « Il est donc nécessaire qu'il y ait trois formes de l'amitié, et qu'elles ne soient ainsi appelées ni parce qu'elles ont toutes un caractère commun ou appartiennent à un seul genre, ni parce qu'elles sont à tous égards des homonymes ». Sur le sens de καθ' ἑν, cf. AUBENQUE, *Le Problème de l'Être chez Aristote*, p. 194, n. 1.

7. *Métaphysique*, Γ, 2, 1003 a 33-34 et *Éthique à Nicomaque*, I, 4, 1096 b 25-27.

8. *Métaphysique*, Γ, 2, 1103 b 1-4 et *Éthique à Eudème*, VII, 2, 1238 a 18-22.

caux. Le médecin n'est pas le genre dont l'instrument ou le travail, ou encore l'esprit médicaux seraient les espèces. Il ne s'ensuit pas pour autant que ces trois termes soient de simples homonymes, comme la clef et la cavicule, désignées par le même mot *kleis* [9], ou le chien animal céleste et le chien animal aboyant ; leur lien n'est pas générique, mais il n'est pas non plus accidentel. Il se situe dans la commune relation à un terme premier, et il ressemble, comme on l'a dit [10], à celui que voient les grammairiens dans une famille de mots.

L'exemple pris par Aristote pour nous faire saisir le rapport qu'entretiennent les différentes formes de l'amitié nous semble plus éclairant par le refus qu'il implique que par les précisions qu'il donne. Nous comprenons bien que les amitiés de second ordre renvoient à l'amitié première, qu'elles ont avec elle certaines ressemblances que l'on ne peut ramener à une identité d'essence, qu'elles doivent, en bref, être appelées amitiés sans le mériter tout à fait. Mais leur manière de faire allusion, en quelque sorte, à celle qui fait malgré tout leur unité, n'a que peu de chose à voir avec celle dont l'instrument, par exemple, fait penser au médecin. Alors que ce dernier, comme le fait remarquer P. Aubenque [11], est extérieur à la série de termes qu'il unifie, la *prôtè philia*, au même titre que l'*ousia* dans la série des catégories, est l'un des termes de cette série. Le problème est assurément plus simple dans le cas de l'amitié que dans celui des catégories, puisqu'il n'y a pas ici ce troisième terme que constitue dans l'autre cas l'Être, par rapport à l'*ousia* et aux autres catégories, mais la question se pose au même titre de savoir quel type commun d'enquête peut être mené à propos d'une telle série. Il semble que l'on puisse moins prétendre à construire une science unique des différentes *philiai*, correspondant à l'unité d'un genre [12], qu'à étudier une signification primordiale, dont les autres significations seraient en quelque sorte dérivées. L'amitié première

9. Cf. p. ex., *Éthique à Nicomaque*, V, 2, 1129 a 29-31.
10. AUBENQUE, *op. cit.*, p. 196.
11. *Ibid.*, p. 195-6.
12. Cf. *Éthique à Nicomaque*, I, 4, 1096 a 29-31.

apparaît comme un principe[13] à partir duquel la mise en perspective des autres amitiés est possible, ou comme une fin que celles-ci, tout en la jugeant supérieure, s'estiment capable de réaliser par leur propre perfectionnement. Cette impossibilité de traiter la *philia* scientifiquement, et la nécessité de la penser comme une fin sont à nos yeux la raison fondamentale de son insertion dans des traités éthiques, et non dans des traités psychologiques.

Est-ce à dire, comme le soutient W. Jaeger[14], qu'Aristote, dans l'*Éthique à Eudème*, conçoive la *prôtè philia* à l'aide des analyses de Platon sur le *prôton philon* ? Il transposerait, selon lui, ce que l'auteur du *Lysis* disait de notre rapport avec le Bien à notre relation avec l'ami lorsqu'elle s'établit selon la vertu, et cette relation elle-même aurait, avec les amitiés inférieures, le même rapport de transcendance qu'a le Bien avec les autres objets d'amitié. Cette transposition nous paraît d'autant plus vraisemblable que nous avons tenté de montrer comment, dans le *Lysis*, et pour Platon lui-même, il y avait bien analogie entre le principe d'intelligibilité de l'amitié humaine et celui de l'amour pour le Bien[15]. Mais s'il est exact que le *Lysis*, plus nettement que d'autres dialogues platoniciens, s'en tient à cette analogie, et exclut toute continuité, cela n'est pas vrai du rapport entre amitié première et amitié dérivées. Certes Aristote reprend l'opposition du désir et de la volonté comme principe de la différence entre les deux formes d'amitié, mais, dans l'*Éthique à Eudème* au même titre que dans l'*Éthique à Nicomaque*, la volonté n'est pas autre chose qu'un désir délibéré[16]. Il ne s'agit donc pas, lorsqu'on passe de l'amitié plaisante à l'amitié vertueuse par exemple, de changer l'objet de l'amitié et de substituer quelque chose d'aussi absolu que le Bien à quelque chose d'aussi relatif qu'un bien quelconque, mais d'approfondir quelque chose qui a déjà de la valeur, et non seulement une valeur d'emprunt. W. Jaeger souligne à juste titre une sorte

13. On trouve le mot ἀρχή dans l'exemple de la *Métaphysique*, *loc. cit.*, I. 1003 b 6.

14. *Aristoteles*, II, V, 1, p. 254-255.

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

16. Cf. *Éthique à Eudème*, II, 10, 1226 b 19-20.

d'incarnation, pour Aristote, du Bien platonicien dans l'homme moral, mais l'homme moral, et son amitié, sont dans le prolongement de l'homme ordinaire et de ses amitiés ordinaires [17]. Cela est déjà vrai dans l'*Éthique à Eudème*, si l'on évoque seulement ce qui nous y est dit du plaisir. Sans doute est-ce cependant cette idée, de plus en plus claire chez le philosophe, qui entraîne la substitution, avec l'*Éthique à Nicomaque*, de l'adjectif *téleios* à l'adjectif *prôtos*. Ce qui est *téleion*, achevé, c'est ce qui fait l'unité d'une essence, et rend compte de toutes ses réalisations partielles ; c'est aussi ce qui ne peut être dépassé en son genre, quant à la vertu propre et au bien ; c'est enfin ce qui est arrivé au terme temporel de son développement [18]. Or, nous l'avons vu, c'est seulement dans l'amitié vertueuse que l'amitié plaisante et l'amitié intéressée peuvent trouver leur unité ; c'est en elle que la perfection qualitative de l'amitié est atteinte ; c'est vers elle que doivent évoluer, sans espoir de progrès au-delà, des amitiés au départ accidentelles. Différente d'un genre par son existence de fait, différente d'un principe qui serait transcendant à ce dont il est le principe, l'amitié vertueuse doit plutôt se concevoir comme la perfection d'un acte [19] et une sorte d'*entélecheia* [20]. Perfection de l'amitié bien sûr, mais aussi perfection de notre activité, qui, d'une certaine manière fait d'autrui notre œuvre, et le fait renvoyer à notre propre existence. Entéléchie seconde, donc, dont l'entéléchie première serait la simple sociabilité, et qui se caractérise par sa stabilité, sa pureté, sa suffisance à elle-même, son statut de fin absolue [21].

La perfection de l'amitié, entendue comme l'actualisation d'une certaine disposition, et qui la traite selon un schéma applicable à toute activité, n'est pas sans poser un problème assez difficile, puisque cette activité, si elle est celle d'un sujet, appelle la réciprocité, et ne devient une fin que par cette réci-

17. Cf. ci-dessus, p. 229.

18. *Métaphysique*, Δ, 16, 1021 b 12-23. Nous inversons l'ordre des sens.

19. Cf. la comparaison avec l'artiste, dans l'*Éthique à Nicomaque*, IX, 7, 1167 b 33-1168 a 15.

20. Cf. Bonitz, *Index aristotelicus*, 253 b 35-254 a 20.

21. Cf. en particulier *Éthique à Nicomaque*, VIII, 4, 1156 b 7-24.

procité. Même si, en effet, c'est celui qui aime qui est le plus ami, ou si, plus exactement, c'est le fait d'aimer, et non celui d'être aimé, qui permet de parler de *philia*, une telle distinction ne vaut que pour les amitiés *inégales*, et l'on sait que celles ci ne sont précisément pas la *téleia philia*. Il y a donc lieu de savoir quels sont les rôles respectifs des deux amis, dans cette activité qui ne semble atteindre sa perfection que par l'identité de ces rôles. L'homme peut se proposer d'être courageux, ou sage, à titre personnel. Mais peut-il se proposer d'être un ami, de pratiquer la *philia*, sans tenir compte de ses semblables ? Ou, si l'on veut que cette question ne paraisse pas trop naïve, puisqu'aussi bien, il ne saurait pratiquer la libéralité s'il n'avait aucune ressource, par exemple, quel est le point de départ de la *philia* ?

B) *Amour de soi et amour d'autrui.*

Aristote rencontre dans les *Éthiques*, comme il l'avait sans doute rencontré dans son dialogue *sur la Justice* [1], un problème certainement déjà discuté dans les cercles platoniciens [2], et qui touche précisément à cette question de genèse : l'amour d'autrui a-t-il son origine dans l'amour de soi ? Il est parallèle à celui des rapports entre la justice envers soi-même et la justice envers autrui, et ne fait que reprendre la célèbre analogie de *la République* entre la cité et l'individu. Il se fonde sur l'idée d'un dualisme intérieur, que l'on peut comparer à la séparation des consciences, et correspond à un thème depuis longtemps esquissé par la réflexion sur l'amitié [3] : les méchants, divisés dans leur personne même, sont incapables de s'entendre ; les hommes de bien, dont la volonté unifie les fins, vivent en bonne intelligence. Pour admettre que l'amitié envers autrui procède de l'amitié envers soi-même, il suffit de considérer, avec certains, que l'on désire pour son ami les mêmes biens que pour soi-même, avec d'autres que l'on désire partager sa vie [4]. Ces deux atti-

1. Cf. P. Moraux, *op. cit.*, p. 34-39.
2. Arnim, *Die drei aristotelischen Ethiken*, p. 111.
3. Cf. ci-dessus p. 113-115, 134, p. cx.
4. *Éthique à Nicomaque*, IX, 4, 1166 a 2-9.

tudes ne sont du reste pas identiques, puisque la première fait preuve d'un total désintéressement alors que la seconde consiste à n'avoir d'intérêt pour l'ami qu'en relation avec soi-même. Mais ce qui importe, c'est que dans les deux cas, la référence au sujet est première : ou bien l'on se fonde sur ce que l'on considère personnellement comme un bien pour le souhaiter à l'autre, quitte à n'y être pas associé, ou bien l'on souhaite associer l'autre à ce que l'on juge bon pour soi. Dans l'*Éthique à Eudème*, Aristote énumère ces biens que l'on désire pour l'ami comme pour soi, ou que l'on désire avec lui[5] : des événements heureux, l'existence même, la compagnie mutuelle, la mise en commun des peines et des joies. Il y a d'ailleurs conflit entre ces différents désirs, et Aristote s'en explique dans un autre passage[6] : souhaiter à l'ami des choses heureuses procède de l'amitié utile ; souhaiter le partage des sentiments de l'amitié plaisante ; vouloir qu'il existe et vive de l'amitié inégale ; vouloir sa compagnie de l'amitié égale. Il serait aisé de faire le tableau des combinaisons possibles, mais, si l'on se réfère à l'amitié achevée comme à cette actualisation totale de l'amitié dont nous avons parlé, on s'aperçoit que le vertueux désire simultanément tout cela, et le désire pour son ami comme il le désire pour lui-même[7].

Selon la psychologie dualiste qui est en effet encore la sienne dans les *Éthiques*, Aristote nous montre en effet que l'homme de bien se souhaite à lui-même tout ce qui est bon, et désire sa propre existence pour autant qu'il est un être doué d'intelligence. Il se complaît à sa propre compagnie, soit qu'il évoque son passé, soit qu'il envisage son avenir. Il connaît une harmonie intérieure qui donne de la stabilité à ses joies comme à ses peines et les lui fait éprouver d'une manière tout unie[8]. Par ces différents traits, il s'oppose au

5. VII, 6, 1240 a 22-30. Le passage se réfère d'une part aux distinctions habituelles des λόγοι, et l'on retrouve ces distinctions dans le passage de l'*Éthique à Nicomaque* indiqué n. 4.

6. *Éthique à Eudème*, VII, 11, 1244 a 20-30.

7. *Ibid.*, 6, 1240 b 11-12 et *Éthique à Nicomaque*, IX, 4, 1166 a 10-11.

8. Cf. *Éthique à Eudème*, *ibid.*, l. 13-14 et *Éthique à Nicomaque*, *ibid.*, l. 13-29. Sur le dualisme, cf. 1166 a 34-b 2.

méchant, qui, souvent, veut sans le savoir son propre mal, connaît des sentiments contradictoires, ne cherche qu'à se fuir lui-même, et, éventuellement, en vient à attenter contre sa propre vie [9]. Le méchant est essentiellement un *akratès* [10], un incontinent, chez qui tout est dissonances [11]. Le vertueux est en revanche toujours accordé à lui-même [12] ; il peut donc considérer son ami comme un *alter ego*, dans la mesure où lui-même contient une certaine altérité et l'unifie. Peut-on déduire de cette image que l'amitié a bien son origine dans l'amour que nous avons pour nous-même, et qu'elle naît d'autant plus facilement que notre harmonie intérieure est assurée ? On doit remarquer que, si Aristote n'hésite pas à recourir au dualisme pour rendre compte de la vertu ou du vice, il est beaucoup plus réservé lorsqu'il s'agit de comparer ce dualisme psychologique à la séparation des amis. Il se pourrait bien que l'harmonie intérieure fût corrélative de l'harmonie interpersonnelle sans que la dérivation de l'une à l'autre soit manifeste : lorsque l'*Éthique à Eudème* introduit ce point contesté, c'est pour dire aussitôt que, s'il y a entre amour d'autrui et amour de soi des points de ressemblance, il y en a aussi de contrariété [13]. L'analogie n'est donc pas un type de raisonnement qui soit concluant lorsqu'il s'agit de comprendre l'essence des choses.

Dans le cas de l'amour de soi, nous dit Aristote, le terme *philia* ne saurait être employé absolument [14]. Pris absolument, il exige deux termes séparés, et parler d'un ami de soi-même, c'est recourir aux mêmes métaphores que ceux qui parlent de maîtrise de soi. Ces métaphores ne valent que dans la mesure où l'on peut parler d'une dualité de l'âme, et s'il est légitime de le faire, il va de soi qu'une telle dualité n'a que peu de caractères communs avec la dualité réelle de deux

9. *Éthique à Nicomaque*, IX, 9, 1166 b 6-29.
10. *Ibid.*, 1166 b 8 et *Éthique à Eudème*, 1240 b 13.
11. διαφωνεῖ *(ibid.)*.
12. ὁμογνωμονεῖ *Éthique à Nicomaque*, 1166 a 13.
13. VII, 6, 1240 a 12-13 : κατὰ δὲ τοὺς λόγους καὶ τὰ δοκοῦνθ' ὑπάρχειν τοῖς φίλοις τὰ μὲν ὑπεναντιοῦται, τὰ δ' ὅμοια φαίνεται ὄντα.
14. *Ibid.*, l. 13-14 : ἔστι γάρ πως κατὰ ἀναλογίαν αὕτη ἡ φιλία, ἁπλῶς δ' οὔ. Il s'agit là d'amitié par analogie, mais non absolument.

consciences distinctes [15]. Il y a donc lieu, si la comparaison entre l'unification de la personnalité par la vertu et celle des personnes par l'amitié, n'est pas une pure argutie, d'examiner si cette comparaison ne serait pas plus légitime par ce qu'elle emprunte à l'idée d'unité que par ce qu'elle emprunte à celle de dualité. Le tort de ceux qui prétendent faire sortir la *philia* de la *philautia* est manifestement, aux yeux d'Aristote, de ne pas nous dire de quelle *philautia*, il s'agit. Ce mot peut en effet avoir deux sens, et l'*Éthique à Nicomaque* consacre tout un chapitre à les distinguer [16]. Il est clair que cette distinction est préalable à toute position précise du problème. Or la *philautia* du vertueux ne témoigne nullement d'une volonté d'accorder à la moins bonne partie de son âme des faveurs particulières, et de ménager, pour ainsi dire, les intérêts des deux parties.

Ce que l'on appelle d'ordinaire l'amour de soi, c'est le souci privilégié de ses intérêts, et, en bref, l'égoïsme. Un *philautos*, c'est un homme qui cherche pour lui-même la meilleure part d'argent, d'honneurs, de plaisirs. On peut cependant concevoir une autre forme de *philautia*, qui, faite de noblesse et de vertu, consisterait à avoir un certain sentiment de ce que l'on se doit à soi-même. Si l'égoïste flatte ce qu'il y a de plus vil en lui-même, mais se procure de faux biens, on peut certes dire que celui qui cherche de vrais biens, et pour la meilleure partie de lui-même, est un *philautos* encore plus averti. Il est cependant évident que cette nouvelle *philautia* ne marque pas un accroissement quantitatif de la première, et s'en distingue radicalement en nature. Cette distinction de nature se traduit par des conduites exactement opposées, et, au lieu de se montrer avide, celui qui veut le bien de sa propre raison se montre tempérant et maître de lui-même ; au lieu de revendiquer la meilleure part, il veut la justice, nécessairement égale ; il préfère l'honneur aux richesses, mais aime encore mieux donner à ses amis l'occasion de s'honorer par une action que s'honorer

15. *Ibid.*, l. 14-21 : ἐν δυσὶ γὰρ διῃρημένοις τὸ φιλεῖσθαι καὶ φιλεῖν (14-15). Le fait d'aimer et celui d'être aimé sont dans deux termes séparés.

16. Livre IX, chap. 8.

lui-même en l'accomplissant [17]. Les deux *philautiai* ont donc par rapport à l'amitié des conséquences inverses. Alors que la première engendre nécessairement rivalités et conflits, la seconde favorise la bonne entente, et peut être la cause de la *philia*. On peut dire, si l'on veut, que, dans le domaine de l'amitié, il convient que le vertueux soit *philautos*, et que le méchant ne le soit pas [18]. Autant dire que c'est la vertu, pour autant qu'elle est source d'unité de la personne, qui conduit à l'amitié, et nullement un amour de soi où la dualité de l'âme serait nettement soulignée qui conduit à des relations achevées avec autrui.

On pourrait faire un pas de plus. Dans le cas exceptionnel de l'homme vertueux, il est exact que l'amour de soi peut servir de modèle, et être, sinon la cause, du moins le corrélat de l'amour d'autrui. Inversement, le peu de dons du méchant pour l'amitié dissimule une réelle inimitié envers lui-même, même si l'on peut prêter à ses sentiments le nom de *philautia*, au plus mauvais sens du mot. Mais cette harmonie intérieure chez le premier, cette division chez le second peuvent à beaucoup d'égards apparaître comme la conséquence du type de rapports qu'ils entretiennent avec autrui. Le méchant, irrémédiablement divisé contre lui-même, est son propre ennemi parce qu'il s'aime contre les autres. L'homme de bien est ami de lui-même parce qu'il aime en lui-même ce que chacun peut également aimer en lui, et doit aimer pour soi, c'est-à-dire sa propre raison [19]. Les sentences populaires comme les débats des philosophes, si l'on songe seulement à rapprocher ce qui est dit de la *philautia* par Aristote du débat traditionnel sur la dérivation entre amour de soi et amour d'autrui, se méprennent donc sur le rapport véritable qu'il y a entre eux. Il n'est légitime de s'aimer soi-même qu'à la manière dont on aime autrui. Et dans ce cas seulement on trouvera en sa

17. Sur ce dernier trait, couronnement de tout le chapitre, cf., *ibid.*, 1169 a 32-34.

18. *Ibid.*, 1169 a 11-15.

19. Cf., *ibid.*, 1168 b 34-1169 a 6, que l'on doit rapprocher du chap. 4, 1166 a 16-17 : τοῦ γὰρ διανοητικοῦ χάριν, ὅπερ ἕκαστος εἶναι δοκεῖ. En vue de la faculté dianoétique, qui n'est autre que chacun, semble-t-il.

propre compagnie celle d'un ami qui vous puisse être cher [20].

Le rapport entre la psychologie dualiste d'Aristote et l'analogie entre amour de soi et amour d'autrui n'est donc pas exactement ce que l'on pourrait croire. Certes, dans le cas de l'homme vertueux, il est exact qu'il y a extension des dispositions envers lui-même aux dispositions envers ses amis [21]. Mais comment ne pas voir que la nature des biens qu'il leur souhaite est toute différente de celle des biens que donnent à leurs amis les amis utiles ? Comment ne pas saisir la différence entre le plaisir qu'il partage et celui que partagent les amis plaisants ? Comment prétendre que le vertueux aime autrui comme une partie de lui-même dont tout indique qu'il la tient dans une constante subordination ? La *philia* n'est pas le prolongement d'une *philautia* vulgaire, pour laquelle la dualité et la division ne sont jamais abolies, mais le corrélat d'une *philautia* qui assure l'unité de la personne et favorise celle de la communauté. Bien loin qu'il faille parler de dualité dans la vie intérieure comme on le fait pour les relations avec autrui, il faut, et c'est ce qui explique sans doute les réticences d'Aristote à propos d'une *philautia* aux termes séparés, partir de l'unité pour comprendre l'essence de la *téléia philia* aussi bien que celle de la vertu. Il est une chose qui, du reste, même dans la *philautia* vulgaire, et dans la *philia* conçue sur son modèle, échappe aux catégories de l'égoïsme et de l'intérêt : c'est le vœu que l'ami vive et celui de partager son existence. Il faut comprendre ce que ce vœu implique.

20. S'il en est ainsi, nous ne pouvons suivre jusqu'au bout de son intéressant rapprochement entre magnanimité et amitié le P. R.-A. GAUTHIER (cf. *Magnanimité, l'idéal de grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris 1951, p. 99-104) : s'il est vrai que la magnanimité, comme l'amitié, se manifeste par le dévouement, le don de soi, le sacrifice, l'autarcie, le refus de toute relation utilitaire avec autrui, et si par là son analyse annonce par bien des traits celle de la sagesse, dont est partie l'amitié, le magnanime tend beaucoup trop à « affirmer sa supériorité » (*op. cit.*, p. 102), c'est-à-dire sa distinction, pour être un véritable ami, et il est bien difficile de voir dans son aptitude à oublier les services reçus et à rappeler les services rendus (cf. *Éthique à Nicomaque*, IV, 8, 1124 b 1-15) le principe d'une véritable union avec autrui. Sa franchise dans l'amitié (φανερόφιλον, *ibid.*, 1124 b 27) n'est pas le signe d'une amitié entière.

21. *Éthique à Nicomaque*, IX, 8, 1168 b 5-6.

C) *Amitié et conscience de l'existence.*

Si l'amitié achevée et l'amour de soi vertueux procèdent l'un et l'autre de l'unification qui est celle de la raison, on peut se demander si Aristote ne s'achemine pas vers une conception de la *philia* qui en ferait un lien purement rationnel, où la part des sentiments personnels serait aussi réduite que possible. Le respect par le sage de sa propre raison et la recherche de conduites qui en soient l'expression immédiate, le désir d'entretenir avec les autres hommes des relations où la justice et le refus de tout privilège soient déterminants, ne risquent-ils pas de le faire aspirer à un accord intellectuel et moral, où la présence d'autrui serait, comme plus tard chez les stoïciens, presque accessoire ? Ce serait oublier que, chez Aristote, la prééminence de la raison n'exclut pas son incapacité à poser les fins de l'action, à moins que l'intellect ne se satisfasse de sa propre activité, et surtout, comme il le répète sans cesse, oublier que l'amitié suppose la vie commune, et procure le bonheur à cette seule condition. Il faut dès lors comprendre comment, sans être liée à un plaisir personnel et égoïste, cette vie commune peut être l'origine d'un sentiment qui parachève les conduites contrôlées par la raison, et comment elle participe à cette activité dianoétique qui est, pour le sage, la source du plus parfait bonheur.

Dans l'*Éthique à Eudème,* et reprenant une aporie qui était déjà soulignée par Platon dans le *Lysis,* Aristote se demande si l'idéal d'*autarkeia,* de suffisance à soi-même, qui est celui du vertueux, n'exclut pas la *philia,* dans la mesure où celle-ci semble venir combler un manque[1]. Il est bien évident qu'il n'a rien à faire d'amis utiles ou plaisants, puisqu'il est à lui-même une compagnie suffisante. Il désire

1. VII, 12, 1244 b 3-4 : εἰ κατ' ἔνδειαν ζητεῖται φίλος καὶ ἔσται ἀγαθὸς αὐταρκέστατος, εἰ ὁ μετ' ἀρετῆς εὐδαίμων, τί ἂν δέοι φίλου ; Si l'on recherche un ami par besoin, et si l'homme de bien est tout à fait suffisant à lui-même, si celui qui a la vertu est heureux, quel besoin a-t-il d'un ami ? Cf. *Lysis,* 215 a : Τί δέ ; Οὐχ ὁ ἀγαθός, καθ' ὅσον ἀγαθός, κατὰ τοσοῦτον ἱκανὸς ἂν εἴη αὑτῷ ; L'homme de bien, dans la mesure précise où il est homme de bien, ne se suffirait-il pas à lui-même ?

cependant trouver un ami pour partager sa joie, et des gens à qui faire du bien plutôt que des bienfaiteurs [2]. On ne saurait mieux indiquer que dans ce court passage combien l'idée d'une dérivation de l'amour de soi égoïste à l'amour d'autrui est dénuée de sens dans le cas de l'homme de bien : dire qu'il se suffit à lui-même en matière de plaisir ou d'utilité, c'est dire que la *philautia* comprise en ce sens rendrait dans son cas la *philia* superflue. Mais la coexistence de la *philautia* vertueuse et de la *philia* n'est pas elle-même sans pouvoir surprendre : elle contredit en effet, d'après l'*Éthique à Eudème*, aussi bien l'idée que l'on se fait ordinairement du sage, comme de l'homme le plus semblable qui soit à un dieu [3], que les données les plus évidentes de la psychologie. Que nous enseigne cette dernière ? [4] Ce qui fait le prix de la vie, c'est qu'elle est perception et connaissance, et, de même que la vie individuelle a pour essence de sentir et de connaître, la vie commune consiste à sentir et à connaître en commun. Mais sentir et connaître ne sont pas des entités séparées ; il s'agit d'actes qui procèdent de puissances propres à un sujet, et ces puissances acquièrent leur détermination, qui fait leur valeur, par leur caractère individuel. Aristote remarque de plus que nous désirons à la fois cette détermination et notre propre vie, et il y a précisément corrélation entre les activités sensitive et cognitive et la conscience que nous avons de nous-même. Il peut donc écrire que chacun de nous « désire toujours vivre parce qu'il désire toujours connaître, et cela parce qu'il est lui-même l'objet connu » [5].

2. *Ibid.*, 1244 b 5-21.

3. Cf. *ibid.*, l. 7-10.

4. Nous avons tenté de donner une analyse détaillée du raisonnement d'Aristote dans une communication au 5e Symposium aristotelicum, tenu à Arnhem en 1969, intitulée Φιλία *et* Αὐτάρκεια *en EE VII 12, 1244 b 1-1245 b 19*. On y trouvera une comparaison entre l'argumentation de l'*Éthique à Eudème* et celle de l'*Éthique à Nicomaque*, IX, chap. 9, dont peuvent être tirées des indications sur l'évolution de la pensée d'Aristote à ce sujet. Nous reprenons ici les grandes lignes de cette analyse, dont le seul souci était du reste de suivre les textes. Cf. *Peripatoi, Bd. 1. Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, p. 245-251.

5. 1245 a 9-10 : ζῆν ἀεὶ βούλεται, ὅτι βούλεται ἀεὶ γνωρίζειν, τοῦτο δὲ ὅτι αὐτος εἶναι τὸ γνωστόν. Pour la corrélation entre connaissance et conscience de soi, cf. *Traité de l'âme*, III, 2, 425 b 12-25 et 4, 429 b 26-430 a 9, qui éclaire ici les l. 7-9.

Mais il résulte de tout ce raisonnement que la recherche de la vie commune n'a guère de sens[6] : tout ce qui est satisfaction corporelle est éprouvé par chacun pour son propre compte, et le plaisir de la conversation lui-même est pour le sage quelque chose de superficiel, dont le besoin réel mettrait en cause la sagesse[7].

Or ce que la comparaison avec l'autosuffisance divine et les analyses psychologiques nous enseignent est contredit par l'expérience. Bien plus, nous montre Aristote, il semble que le sage demande à l'amitié ce qu'il pouvait aussi bien recevoir de la simple conscience de son existence. C'est au nom du plaisir de se connaître soi-même que l'on cherche celui de connaître son ami ; c'est son activité que l'on désire partager ; en bref, c'est à sa vie que l'on désire être associé, reportant sur la communion avec l'*allos autos*, l'*alter ego*, ce que l'on considère comme la fin de sa propre existence[8]. Cela est vrai quel que soit, en effet, le genre de vie que nous nous proposions, mais cela est encore plus vrai de la vie contemplative, et l'on peut dire alors que l'amitié fait intimement partie de ce qui est la norme de la vie humaine et la rapproche de la vie divine[9]. N'y a-t-il pas contradiction manifeste avec l'*autarkeia* que l'on attribue à un dieu ? Arrivé à ce point, Aristote se contente de nous dire qu'il y a des limites à la comparaison de la vie du sage avec celle d'un dieu. La suffisance à soi-même ne saurait avoir le même sens dans les deux cas. Dire qu'un dieu n'a pas besoin d'amis, c'est un peu comme dire que la pensée divine n'a pas besoin pour s'exercer d'objet extérieur à elle. Il ne s'ensuit pas que la pensée humaine, si purement contemplative qu'elle se veuille, puisse se dispenser d'un tel objet. Il ne s'ensuit pas davantage que l'homme vertueux doive se suffire absolument[10]. Compte tenu de la différence qui existe entre l'homme et Dieu, l'ami est aussi nécessaire à notre bonheur que l'objet

6. 1245 a 11-12 : πως εὔηθες.
7. *Ibid*, 12-18.
8. 1245 a 18-b 11.
9. 1245 a 39.
10. 1245 b 14-18.

à notre connaissance. L'homme ne peut trouver son bien que dans l'altérité [11].

Cette opposition entre l'homme et Dieu, si intéressante qu'elle soit pour nous faire comprendre toute la distance qui les sépare, et nous faire entrevoir l'importance métaphysique des rapports avec autrui dans une philosophie qui accuse cette séparation [12], ne nous éclaire guère cependant sur les raisons qui rendent la vie commune nécessaire à l'homme. Ce sont en effet les conditions psychologiques de notre activité et de notre bonheur qui, d'après l'*Éthique à Eudème*, nous conduisent à considérer comme privilégiée notre propre existence et à rechercher une conscience de soi purement individuelle. Comment l'expérience peut-elle contredire ce que le raisonnement montrait aussi clairement ? Sans doute est-ce la conscience que la simple opposition entre l'homme et Dieu ne constituait pas une réponse qui a mené Aristote, dans l'*Éthique à Nicomaque*, à essayer de déduire la nécessité de l'amitié du raisonnement psychologique lui-même. Dans le chapitre 9 du livre IX, il n'est plus question de comparer l'homme à un dieu, comme on avait coutume de le faire à propos du sage, ni même à Dieu, comme le faisait auparavant Aristote, pour concilier ressemblances idéales et différences de fait. On peut penser que de telles comparaisons ont paru trop peu rigoureuses au philosophe. Aussi passe-t-il également assez vite sur un argument pourtant intéressant si on le rapproche de ce qu'il nous dit ailleurs à propos de l'activité divine, celui selon lequel la *philia* permettrait aux sages une activité plus continue [13]. Il entend, nous dit-il, sonder davantage la nature des choses [14], et reprend, pour ce faire, les principaux points de son raisonnement psychologique de l'*Éthique à Eudème*. Or il est

11. L. 18-19 : ἡμῖν μὲν τὸ εὖ καθ' ἕτερον, ἐκείνῳ δὲ αὐτος αὐτοῦ τὸ εὖ ἐστίν. Pour nous, le bien est relatif à l'autre, tandis que Dieu est à lui-même son propre bien.

12. Cette importance est mise en une vive lumière par AUBENQUE, *Sur l'amitié chez Aristote*, p. 183 notamment.

13. 1170 a 5-6. Cf., par comparaison, X, 7, 1177 a 22, *Métaphysique*, Λ, 9, 1074 b 28-29, où l'on retrouve les termes συνεχῶς et συνεχής, et les analyses de Λ, 7, 1072 b 14 sqq.

14. 1170 a 13 : φυσικώτερον ἐπισκοποῦσιν.

remarquable de constater que ce raisonnement, si obscurément présenté soit-il dans cette nouvelle version [15], conduit à des conclusions toutes différentes ; abandonnant à une autre démonstration, plus superficielle et, au sens d'Aristote, dialectique, l'idée d'un *alter ego* plus aisément observable [16], il utilise l'argument de la détermination de la vie bonne, celui de la conscience de soi dans la pensée et la sensation, et celui du désir d'exister présent en chacun pour aboutir aux propos suivants [17] : « De même que, pour chacun de nous, sa propre existence est une chose désirable, de même celle de son ami, ou à peu de chose près. Or l'existence était désirable parce qu'on avait conscience de sa propre bonté, et une telle conscience était désirable par elle-même. Il faut donc participer à la conscience qu'a notre ami de sa propre existence ». Cette idée d'une prise de conscience commune de l'existence, fondée sur celles de sensation et de pensée communes, revient explicitement sur ce que l'*Éthique à Eudème* considérait comme une impossibilité [18]. Elle revient également, autant qu'il est possible, sur le fait de la séparation des personnes. Elle admet, si l'on estime que tout désir non satisfait crée en nous un manque, qu'un homme vertueux, dépourvu d'ami semblable à lui, éprouve un tel manque, et essaie de démontrer qu'il en est nécessairement ainsi [19]. Elle fait du plaisir de l'amitié, qu'elle distingue expressément du plaisir indéterminé [20] recherché par le grand nombre, quel-

15. Jusqu'en 1170 b 14. Sur le détail de l'argument, cf. BURNET, ROSS, GAUTHIER et JOLIF, TRICOT, *ad loc.*

16. 1169 b 30-1170 a 4.

17. 1170 b 7-11 : καθάπερ οὖν τὸ αὐτὸν εἶναι αἱρετόν ἐστιν ἑκάστῳ, οὕτω καὶ τὸ τὸν φίλον, ἢ παραπλησίως.Τὸ δ' εἶναι ἦν αἱρετον διὰ τὸ αἰσθάνεσθαι αὐτοῦ ἀγαθοῦ ὄντος · ἡ δὲ τοιαύτη αἴσθησις ἡδεῖα καθ' ἑαυτήν · συναισθάνεσθαι ἄρα δεῖ καὶ τοῦ φίλου ὅτι ἔστιν.

18. Cf. VII, 12, 1244 b 24-28.

19. *Éthique à Nicomaque*, IX, 9, 1170 b 14-19.

20. ἀόριστος, *ibid.*, l. 1170 a 24. S'il est permis de rechercher certaines analogies de structure dans la pensée d'Aristote à propos de questions bien différentes, nous serions tenté de comparer l'usage fait successivement par les deux *Éthiques* de l'idée de détermination, et la dualité de sens qui constitue dans sa philosophie l'aporie de l'οὐσία, de la substance. On sait qu'en son premier sens, l'οὐσία est pour Aristote l'individu concret, composé de matière et de forme,

que chose d'identique au bonheur du sage, et permet de donner à l'amitié cette signification morale sur laquelle nous reviendrons.

L'évolution de la pensée d'Aristote à propos des conditions dans lesquelles nous accédons le plus pleinement à la conscience de nous-même peut en outre éclairer d'un jour nouveau ce qu'il écrit, dans les deux *Éthiques*, sur les rap-

seule réalité et seul sujet d'inhérence des attributs (cf. notamment *Métaphysique*, Z, 3, 1028 b 36-1029 a 3, et 15, 1039 b 20, qui introduit l'exposé de l'aporie). Or, dans l'*Éthique à Eudème*, Aristote donne à cette idée résolument empiriste, et opposée à l'idéalisme platonicien, un pendant intéressant : si la conscience de la vie est agréable et désirable, elle ne peut avoir de réalité en dehors de l'individu qui l'éprouve. L'homme ne saurait participer à une connaissance ou à une sensation en soi, qui lui feraient considérer la vie comme un bien en général, un bien indéterminé. Il y a donc parallélisme entre une saisie du réel dans le seul individu, et un sentiment de l'existence limité à la conscience de soi individuelle. Or on sait que, si l'οὐσία, comme réalité existante, est le sujet individuel, l'οὐσία, comme objet de connaissance, est caractérisée par Aristote comme εἶδος, d'autant mieux actualisée et plus déterminée que la matière y a moins d'importance (cf. *Métaphysique*, Z, 7, 1032 b 1-2, et 15, 1039 b 27-1040 a 2). Il est remarquable que, dans le raisonnement de l'*Éthique à Nicomaque* qui a retenu notre attention, la notion de détermination soit liée à celle de vertu et non à celle d'existence individuelle. Ce qui y est dit indéterminé, ce n'est plus une sensation ou une connaissance abstraitement prises, mais la vie corrompue du dépravé (1170 a 19-24, par opposition à l'*Éthique à Eudème*, VII, 12, 1245 a 1-5). Ce qui nous donne le plaisir le plus achevé, c'est moins la conscience de notre existence individuelle que celle d'une activité parfaitement adaptée à ses fins, réalisant au mieux ce qui correspond à la nature de l'homme, et contenant par là une nécessité qui lui donne valeur universelle. On pourrait donc voir un parallélisme entre un sentiment de l'existence d'autant plus plaisant qu'il est moins soumis à la contingence, et qu'il transcende davantage la vie individuelle, et une définition de l'οὐσία qui ne permet pleinement de l'appréhender qu'en tant qu'universel. Ce rapprochement n'est certes pas fait par Aristote, et il n'a pas plus de valeur probante que n'en ont généralement les analogies, mais il permettrait de se demander si Aristote n'en vient pas à penser que l'homme accomplit mieux son essence dans l'amitié que dans la vie individuelle, et cela dans la mesure où celui qui veut le comprendre voit plus clairement son εἶδος à travers la φιλία. Ce serait donner un contenu plus riche à sa définition comme ζῷον πολιτικόν. L'universalité de la notion trouverait en quelque sorte sa confirmation dans une universalité tout à fait étonnante de l'existence. La φιλία serait la manière qu'aurait l'homme, concurrente de celle de Dieu, d'identifier essence et existence. (Signalons, à l'opposé du rapprochement que nous proposons, celui fait par J. Vanier entre « mystère de l'amitié » et « mystère de la matière », in *Le bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne*, Paris-Bruges 1965, p. 221, et qui ne nous paraît pas la conséquence d'une étude d'autre part minutieuse et suggestive des textes.)

ports entre amour de soi et amour d'autrui. Dans l'*Éthique à Eudème*, l'analogie entre ces deux amours était, nous l'avons vu [21], contestée au nom de la séparation réelle, et non métaphorique, qui existe entre les personnes, séparation que l'on ne saurait retrouver, stricto sensu, à l'intérieur de l'âme. Or l'*Éthique à Nicomaque* insistait beaucoup moins sur cette différence que sur la parenté entre l'unité des déterminations du sage et l'indifférence au toi et au moi dans la vie commune selon la vertu. Il semble donc que, là encore, Aristote soit allé vers l'idée qu'une division de fait n'était pas aussi significative qu'elle le paraissait, et que le témoignage de notre conscience allait, dans une large mesure, contre l'apparence. Mais ce que nous apprennent les arguments fondés sur la conscience de l'existence, c'est que la division des consciences ne s'abolit pas dans un rationalisme qui ferait du *logos* une réalité diffuse, identique chez tous ceux qui y participent. Il ne s'agit nullement de nier l'altérité de l'ami en tant qu'autre pour dire que cet autre est aussi bien moi. La prise de conscience que permet la *philia* est celle d'un « nous », et non d'un « on » qui retomberait dans l'indétermination. Ce « nous » est perçu comme le sujet d'une activité qui a son lieu *hic et nunc*. Disons, sans vouloir comparer dans le détail des analyses que tant de siècles séparent, que la participation à la conscience de l'ami permet cette expérience qui, selon le mot de Husserl, me fait « trouver « d'autres » non-moi sous la forme d'autres « moi » ; et que, de même que chez Husserl, la conscience d'autrui se trouve originairement associée à la mienne dans une activité essentiellement cognitive [22]. Il est donc hors de doute que, pour Aristote déjà, la différence entre ma relation aux autres hommes et ma relation aux objets du monde a une portée ontologique, et que le passage de l'idée de l'ami comme double de moi-même à celle d'une association antérieure à toutes les projections réciproques, doit avoir des

21. Cf. ci-dessus, p. 234-235.

22. *Méditations cartésiennes*, *Cinquième Méditation*, 48 et 49 particulièrement, Trad. Peiffer et Lévinas, Paris 1947, p. 88-91.

conséquences décisives pour la définition d'une vie heureuse, qui est en même temps celle de notre plus authentique existence [23].

D) *Amitié et activité.*

La découverte par Aristote de la conscience commune de l'existence comme du fondement de la *philia* fait de cette dernière un sentiment qui apparaît à l'occasion d'une activité, et, nous venons de le voir, d'une activité qui ne soit pas parallèle à celle d'autrui, mais qui ne fasse qu'un avec la sienne. Les exemples que nous donne Aristote sont empruntés, nous l'avons vu également, à la vie contemplative, et il est en somme légitime que le philosophe, au moment où il veut atteindre l'essentiel, ait recours à ce qui lui apparaît comme le cas le plus clair, et celui où tout prend son sens le plus accompli. Mais accorder la prééminence à la vie contemplative est la conséquence d'une réflexion normative, qui a son progrès propre, et qui n'en vient au problème de l'amitié qu'assez tardivement. Nous pouvons déjà entrevoir que, si la *philia* est une vertu, ou quelque chose qui accompagne la vertu, cela n'est pas dû au hasard, et il y aura rencontre nécessaire entre les fins de l'éthique et l'achèvement de l'amitié. Mais nous devons bien comprendre que les analyses précédentes d'Aristote ont une portée purement psychologique avant d'avoir des conséquences morales, et qu'elles valent pour l'amitié en général. Même si la conscience commune de l'existence donne plus de bonheur aux amis vertueux qu'à d'autres, elle doit être présente dès qu'il s'agit vraiment de *philia*, fût-elle loin d'être achevée. L'*Éthique à Eudème* précisait déjà très clairement, du reste, que les amis partageaient les mêmes fins, quelles que fussent ces fins [1]. Il nous faut donc voir dans quelle mesure certaines asser-

23. Il serait intéressant de comparer le progrès du raisonnement d'Aristote d'une œuvre à l'autre à celui de l'argumentation de HEIDEGGER dans *Sein und Zeit*, 1re partie, chap. IV, § 26, p. 124-5, de « Das sein zu Anderen ist zwar ontologisch » à « in ihrer Unumganglichkeit motiviert ».

1. VII, 12, 1245 a 19-22 et 37-39.

tions d'Aristote, à propos de l'expérience courante, et des précisions qu'on peut lui apporter, deviennent plus compréhensibles grâce à ce que nous avons appris.

Un des problèmes fréquemment posés par la réflexion traditionnelle était celui de l'inégalité de force entre les sentiments, dans le cas d'une amitié entre supérieur et inférieur, ou entre bienfaiteur et obligé. Que le bienfaiteur aime plus que l'obligé, et aime à proportion de ses bienfaits était un paradoxe dont l'explication utilitariste ne pouvait rendre compte qu'au prix d'arguties sans valeur. On pouvait dire, en effet, que le bienfaiteur souhaitait le bien de son obligé pour que celui-ci fût un jour en mesure de le payer de retour [2]. Mais n'était-ce pas méconnaître toute la différence qu'il y a entre l'amour d'un argent, par exemple, dont on attend plus ou moins la restitution, et l'affection que l'on porte à ceux à qui l'on a fait du bien, et qui s'adresse à leur personne ? [3] Cette différence tient précisément à cette nature des choses dont la réflexion sur la conscience de l'existence nous disait qu'il fallait l'examiner de plus près [4], et l'on en a une vue plus juste si l'on compare l'amour du bienfaiteur à l'attachement que les artistes ont pour leurs œuvres. Celui-ci nous aidait à comprendre ce que signifiait le mot *téleia* dans *téleia philia*. Nous voyons maintenant que l'attachement de l'artiste à ses productions naît assurément de la perfection de son acte, mais aussi, et peut-être surtout, de la conscience qu'il prend, à travers cet acte, de son existence [5]. Il en va de même dans le rapport entre bienfaiteur et obligé : bien loin que le bienfaiteur aime à proportion de son avantage, c'est le caractère passager de l'avantage reçu qui explique l'ingratitude fréquente de l'obligé [6]. En revanche, la conscience d'un bienfait accompli contient en elle-même le principe de sa propre durée, par le souvenir et la confiance [7]. Par là, le dilemme de la supériorité et de l'infériorité, du don et de la passivité,

2. *Éthique à Nicomaque*, IX, 7, 1167 b 16-25.
3. Cf. *ibid.*, l. 29-33, la distinction entre prêteur et bienfaiteur.
4. L. 29 : φυσικώτερον εἶναι τὸ αἴτιον. Cf. ci-dessus, p. 241, note 14.
5. Cf. ci-dessus, p. 239. *L'Éthique à Eudème* (VII, 8) ne le disait pas.
6. *Éthique à Nicomaque*, IX, 7, 1168 a 17-18.
7. *Ibid.*, l. 13-14.

trouve sa solution. Il s'agit moins de savoir si les situations sont inégales, ou si mon amitié donne ou reçoit, que de savoir si elle me donne cette conscience de l'existence qui est la condition du bonheur. Par l'amitié qui donne, je réalise ma tâche, mon *ergon*, comme l'artiste, et même, nous l'avons vu, je fais de mon ami cet *ergon* lui-même [8]. Mais il est bien des façons de donner, et il reste toujours à celui qui peut rendre moins de services de considérer l'amitié elle-même comme une sorte de tâche qui ne peut être achevée qu'à deux. C'est donc, comme l'ordre même du livre IX de l'*Éthique à Nicomaque* l'indique [9], le refus de la fausse opposition entre amour de soi et amour d'autrui, et la prise de conscience que l'ami est impliqué dans mon activité, qui résolvent définitivement cette croix des débats traditionnels qu'était l'amitié inégale.

Il en va de même pour ces oppositions de caractères qui déterminaient la possibilité d'apparition de l'amitié plaisante, et la rendaient plus fréquente, par exemple, chez les jeunes gens, ou entre les personnes de condition voisine. Dès l'*Éthique à Eudème,* Aristote distingue entre le *philètikos,* qui aime aimer, et le *philotimos,* qui aime être aimé [10]. Alors que le second, attaché avant tout à ce que d'autres pensent de lui, recherche sinon l'inégalité de fait, du moins des admirateurs et des flatteurs, le premier fait de l'amitié l'acte qui lui est propre, et est proche de l'essentiel, au lieu de s'en tenir à l'accidentel [11]. Un amour reçu, que l'on peut ignorer, ne saurait faire connaître le bonheur ; un amour donné, et dont on ne peut que prendre conscience, y conduit beaucoup plus facilement [12]. Un tel sentiment, qui n'attend pas à proprement parler quelque bienfait en retour, même s'il appelle la réciprocité pour connaître son achèvement, reste fidèle au-delà de la mort, et force par là l'estime [13]. Si les hommes qui sont naturellement disposés à une telle manière d'aimer ont

8. Cf. ci-dessus, p. 222-223, 231.
9. Chap. 7 à 9.
10. VII, 4, 1239 a 20-b 1.
11. L. 31-2.
12. L. 32-33.
13. 1239 a 40-b 2.

une supériorité sur les autres, c'est qu'ils sont plus proches de ce qui fait l'identité profonde du plaisir et de la vertu. Nous avons déjà vu, en effet, que le plaisir de l'amitié était celui qui résultait non des activités de l'amitié, mais de l'amitié elle-même en tant qu'activité, et qu'en ce sens, il était difficile de déterminer si l'amitié était recherchée pour elle-même ou pour le plaisir qu'elle donnait [14]. Mais le plaisir est-il uniquement lié à l'amitié en acte, ou à l'amitié en tant que telle, fût-elle imparfaitement réalisée ? La distinction entre ce qui est bon et ce qui est plaisant, nous dit Aristote dans l'*Éthique à Eudème*, ne vaut que pour ce qui est bon en un sens relatif, c'est-à-dire bon à quelque chose d'autre, et qui a sa fin à l'extérieur de lui [15]. Or, dans le cas de la *philia*, la fin de l'activité, qui constitue son *ergon*, est immanente au sujet, et l'on ne peut reprendre sans nuances la distinction entre *hexis* et *énergeia*, entre simple disposition et activité. Autrement dit, l'*hexis* n'attend pas, pour se manifester, quelque objet qui lui soit radicalement étranger [16]. On peut donc dire que [17] « si l'amitié en acte consiste dans le choix réciproque, accompagné de plaisir, d'une connaissance mutuelle, il est évident que l'amitié première, en général, est le choix réciproque de ce qui est absolument bon et absolument plaisant, parce que bon et plaisant ; quant à l'amitié elle-même, elle est une disposition, d'où naît un tel choix ». En d'autres termes, l'acte d'amitié ne fait qu'accomplir une essence de l'amitié qui, déjà comme disposition, tend simultanément au bien et au plaisir. Il y a donc un désir d'aimer qui est déjà conscience de ce qu'apporte la vie commune, et marque la disposition originaire de l'homme à un bonheur qui s'accomplit grâce à elle. Là encore, ce sont les découvertes psychologiques d'Aristote qui tranchent les questions disputées.

14. Cf. ci-dessus, p. 223.

15. VII, 2, 1236 b 36-1237 a 1.

16. *Ibid.*, 1237 a 34-36.

17. *Ibid.*, 1237 a 30-34 : εἰ δὲ τὸ κατ' ἐνέργειαν φιλεῖν μεθ' ἡδονῆς ἀντιπροαίρεσις τῶν ἀλλήλων γνωρίσεως, δῆλον ὅτι καὶ ὅλως ἡ φιλία ἡ πρώτη ἀντιπροαίρεσις τῶν ἁπλῶς ἀγαθῶν καὶ ἡδέων, ὅτι ἀγαθὰ καὶ ἡδέα. ἔστι δ' αὕτη ἡ φιλία ἕξις ἀφ' ἧς ἡ τοιαύτη προαίρεσις.

Ce sont elles également qui nous permettent de saisir exactement la différence entre la *philia* proprement dite, quel que soit son degré de perfection, et des sentiments voisins, mais différents en substance. Nous avons pu voir, par exemple, qu'Aristote prenait grand soin de distinguer tantôt *philia* et *eunoia*, tantôt *philia* et *homonoia*[18]. En fait l'*eunoia*, disposition accueillante et bienveillante envers autrui, ne doit pas être confondue avec cette *hexis*, ou disposition habituelle, dont naît l'amitié en acte. L'*eunoia* est, nous dit l'*Éthique à Eudème*[19], une inclination à vouloir le bien d'autrui, ce qui suffit à la distinguer de l'amitié intéressée. Elle ne s'adresse qu'à l'homme, ce qui la distingue d'un attachement fondé sur le seul plaisir. Elle est donc en relation avec l'amitié éthique, c'est-à-dire avec ce qui fait le noyau de toute amitié vraie. Cependant, elle se contente de vouloir le bien d'autrui sans le faire ; on peut donc la considérer comme le commencement de l'amitié, comme une condition favorable de cette dernière, mais non comme l'amitié elle-même. Elle n'est même pas la puissance dont l'amitié serait l'acte, et dont nous venons de voir qu'elle liait déjà espoir de bonheur et espoir de vie commune. Si donc Aristote distingue *philia* et *eunoia*, c'est pour écarter toute idée d'une amitié qui tiendrait à la seule personne de celui qui est *eunous*, d'une amitié qui, n'ayant dès le départ aucun horizon de vie commune, serait plus une virtualité qu'une disposition, d'une amitié qui, en bref, aurait une ouverture universelle, mais serait vide de tout contenu. Ceci est plus explicite encore dans l'*Éthique à Nicomaque*, où il écrit : « Beaucoup ont de la bienveillance pour des gens qu'ils n'ont pas vus, et qu'ils supposent vertueux ou utiles ; et l'un de ces derniers pourrait éprouver le même sentiment à leur endroit ; de tels hommes, manifestement, éprouvent une bienveillance réciproque ; mais comment pourrait-on appeler amis ces hommes, à qui leurs sentiments réciproques restent ignorés »[20] ? Il n'y a donc

18. Cf. ci-dessus, p. 199-201.

19. VII, 7, 124 1 a 8-15.

20. VIII, 2, 1155 b 34-1156 a 3 : πολλοὶ γάρ εἰσιν εὔνοι οἷς οὐχ ἑωράκασιν, ὑπολαμβάνουσι δὲ ἐπιεικεῖς εἶναι ἢ χρησίμους · τοῦτο δὲ τὸ αὐτὸ κἂν ἐκείνων τις πάθοι πρὸς τοῦτον. εὔνοι μὲν οὖν οὗτοι φαίνονται

pas amitié là où il n'y a ni conscience, ni commencement d'un accord réel.

Mais un accord réel, souligné par des conduites objectivement concordantes ne tombe lui-même dans le domaine de l'amitié que si c'est l'amitié qui est son véritable objet. C'est sur ce point que porte la distinction entre *philia* et *homonoia*, telle que nous la montre d'abord l'*Éthique à Eudème*[21] : L'*homonoia* porte uniquement sur les choses à faire dans les limites d'une communauté de fait, et caractérise particulièrement bien, nous l'avons vu[22], l'idéal de la vie politique. Elle ne s'étend pas cependant jusqu'aux désirs qui inspirent les actes. L'*Éthique à Nicomaque* nous apporte à ce propos des précisions intéressantes, à l'occasion de questions disputées[23] : L'*homonoia* ne se confond pas avec l'identité d'opinions, ou *homodoxia*. Elle exige la connaissance réciproque et va, sur ce point, plus loin que l'*eunoia*. Elle ne concerne pas non plus n'importe quel sujet, et ne peut se borner à une identité de pensées, même fondées, sur les phénomènes célestes, par exemple, mais elle doit porter sur des intérêts et des actions communs. Elle a donc quelque chose de *philikon*, c'est-à-dire de propice à l'amitié, mais son infériorité, et même sa différence de nature avec elle, tiennent assez paradoxalement à ce qu'elle ne porte que sur des actes importants. Sans doute les amis connaissent-ils l'*homonoia*, et peut-être sont-ils les seuls à la connaître pleinement, mais leur communauté s'étend bien au-delà, puisqu'ils doivent vivre en commun en toutes circonstances. Eux seuls veulent l'amitié pour elle-même, puisqu'ils en jouissent en ses moments les moins lourds de conséquences. Cette volonté d'intimité constante est signe à elle seule de vertu, puisque tout autre mobile, si on le réduit à lui-même, que ce soit l'intérêt ou le plaisir, est par essence passager.

ἀλλήλοις · φίλους δὲ πῶς ἄν τις εἴποι λανθάνοντας ὡς ἔχουσιν ἑαυτοῖς ; Il nous parait strictement impossible, devant une telle différence de nature, de voir, comme J. Vanier (*op. cit.*, p. 296), dans l'εὔνοια le « formel de l'amitié », que la φιλία aurait seulement à actualiser.

21. VII, 7, 1241 a 15-33.

22. Cf. p. 199-200.

23. IX, chap. 6, en entier.

Elle permet donc de distinguer à coup sûr une amitié, même imparfaite, de ce qui n'en est pas une du tout. L'amitié consiste à mettre sa joie l'un dans l'autre, et non seulement à la mettre dans les mêmes objets[24]. Elle aspire en fait à trouver ces deux joies simultanément.

Il resterait une dernière distinction à faire, si l'amitié exige cette intimité, et pour les raisons qu'en donne Aristote : c'est celle entre amitié et amour. Le dernier chapitre du livre IX de *l'Éthique à Nicomaque*, qui conclut, comme il se doit sur l'intimité en même temps que sur l'amitié, aborde la comparaison de ces deux sentiments. Dans l'amour, autrui me comble de plaisir par sa seule présence, et le désir d'entretenir constamment ce plaisir me fait aspirer à la vie commune[25]. Comme dans l'amitié, je désire obtenir une certaine sensation *(aisthèsis)*, qui ne saurait se confondre avec un accord intellectuel, ni avec une ouverture indéterminée à autrui. Mais la différence est grande, en dépit de ces parentés. La sensation à laquelle l'ami, en effet, à la différence de l'amant, aspire, est moins celle d'autrui précisément prise que celle de l'existence, en lui-même et en son ami[26]. C'est, assurément, par la vie d'intimité que cette sensation s'actualise en ses deux termes indissociables ; mais l'intimité de la *philia* a ceci de plus profond que celle d'*érôs*, que son fondement est intérieur à la personnalité même, et ne concerne pas seulement la relation de celle-ci avec le monde extérieur, fût-ce sous l'aspect d'un « autre » moi. Même si l'on nous parle, en effet, de sensation dans les deux cas, il est clair que la sensation donnée par la rencontre d'un objet aimé, même si c'est une personne, et le désir de perpétuer cette rencontre qui en résulte, sont différents de la sensation d'exister et du désir de vivre. La découverte d'Aristote étant

24. Cf. *Éthique à Nicomaque*, VIII, 7, 1158 a 9 et 6, 1157 b 24 : Χαίρειν ἀλλήλοις et non Χαίρειν τοῖς αὐτοῖς. S'il s'agit, comme le pensent Gauthier et Jolif, de deux versions successives (cf. p. 226 de leur *traduction*), la substitution d'une formule à l'autre est significative.

25. IX, 12, 1171 b 29-1172 a 1.

26. *Ibid.*, 71 b 30 et 34. N'est-ce pas de la seconde sensation qu'il est question en IX, 8, 1169 a 22, et n'est-ce pas elle qui explique le sacrifice de l'ami à l'ami, sans qu'il y ait lieu de parler de « griserie verbale » d'Aristote, comme le font Gauthier et Jolif, *ad. loc.*, p. 750-1 ?

que sensation d'exister et désir de vivre trouvent toute leur force dans la *philia*, ramener celle-ci, avec Platon, à l'amour, reviendrait à en faire une simple virtualité, attendant tout pour s'actualiser d'un objet extérieur, voire transcendant, et non cette disposition originaire qui est la nôtre à prendre conscience de notre existence dans une communauté humaine choisie. Lorsqu'il parle vite, Aristote nous dit que l'amour est une sorte d'amitié exagérée [27], et l'on pourrait croire que l'excès accuse, sans les transformer, les traits de ce qui reste mesuré. L'intimité de l'amour, en effet, demande à être aussi restreinte que possible, et de même que les amants sont nécessairement deux, les vrais amis vont par paires [28]. Une activité vraiment commune, une volonté de passer totalement les journées ensemble ne peuvent guère s'accommoder d'un nombre plus élevé. On doit cependant remarquer qu'il s'agit plus là d'une nécessité de fait que d'un caractère profond de l'amitié [29]. Alors que l'amour est par nature exclusif, et se tourne vers un seul, dont il attend précisément cette actualisation dont nous parlions, l'amitié pourrait en droit s'étendre à quelques-uns, dont elle instituerait la parfaite *koinônia*. Rien n'interdit en effet de penser que ce qui fait le fondement de l'amitié puisse s'élargir au-delà d'un seul ami. Alors que la recherche d'un objet extérieur s'épuise dans la rencontre de cet objet, la prise de conscience de l'activité commune n'a d'autres limites que la perfection de cette activité. Le problème que rencontre Aristote, s'il a, comme nous le pensons [30], été mené d'autre part à la formulation d'un *cogito*, est de saisir le lien entre ce *cogito* et ce que, dans un langage qui n'est pas le sien, nous appellerions intersubjectivité. C'est l'intimité qui permet de s'en faire l'idée la plus exacte, mais elle n'est pas, au moins dans sa plus stricte définition, son seul champ d'application.

27. *Éthique à Nicomaque*, IX, 10, 1171 a 11-12 : ... ὑπερβολὴ γὰρ φιλίας...

28. *Ibid.*, 15 : αἱ δ' ὑμνούμεναι (φιλίαι) ἐν δυσὶ λέγονται. Les amitiés chantées par les poètes existent entre deux personnes.

29. Cf. *ibid.*, 1170 b 32-a 11, et *Éth. à Eudème*, VII, 2, 1237 b 35-1238 a 1.

30. Cf. notre note sur *Aristote et le problème de l'idéalisme*, in *Revue Philosophique*, 1969, n° 2, p. 255-258, et les autres témoignages qui y sont allégués, notamment ceux de E. Bréhier, P.-M. Schuhl et R. Mondolfo.

*
**

Nous avions dit à propos de l'amitié plaisante qu'Aristote transposait, dans le domaine de l'amitié humaine, les analyses platoniciennes sur l'*homoiotès* et l'*oikeiotès* mais que la différence consistait, outre la transposition elle-même, dans le fait que l'ami était l'*homoios* et non l'*oikeios*, le semblable et non l'apparenté [1]. La similitude ajoute, à la parenté de nature, un élément purement personnel, qui fait de l'amitié quelque chose dont l'essence n'appartient pas à la seule raison. Sans doute était-ce ce supplément que Platon reprochait aux amitiés humaines, ou qui du moins, à ses yeux, les condamnait à rester propédeutiques, par rapport à l'amour du Bien. Ce qui est en jeu avec Aristote, c'est de savoir si cet élément irrationnel est, au moins dans le cas de l'homme, une sorte de gangue [2] dont il convient de se débarrasser, ou quelque chose de presque antérieur à l'activité de la raison elle-même. Or, s'il est évident que le plaisir le plus pur de l'amitié naît de l'attachement à une personne en elle-même, et pour autant qu'elle possède en elle-même le bien pris absolument [3], toute personne absolument bonne n'est pas par ce seul fait susceptible d'être un ami : « Il faut que, tout à la fois, il soit bon absolument, mais aussi bon pour toi, si l'ami doit être ton ami. Car il est bon absolument par le fait d'être bon, mais il est ami par le fait d'être bon pour un autre. Il est à la fois bon absolument et ami lorsque ces deux qualités s'accordent l'une avec l'autre au point que ce qui est bon absolument, cela même le soit pour un autre » [4]. Il ne serait certainement pas venu à l'esprit de Platon que ce

1. Cf. ci-dessus, p. 224.

2. Analogue à celle de Glaucos, le dieu marin, dans *la République* de PLATON (X, 611 c-612 a).

3. Cf. *Éthique à Eudème*, VII, 2, 1237 a 40-b 5.

4. *Ibid.*, 1238 a 3-7 : ἅμα δὲ δεῖ μὴ μόνον ἁπλῶς ἀγαθὸν εἶναι, ἀλλὰ καὶ σοί, εἰ δὴ φίλος ἔσται σοὶ φίλος. ἀγαθὸς μὲν γὰρ ἁπλῶς ἐστι τῷ ἀγαθὸς εἶναι, φίλος δε τῷ ἄλλῳ ἀγαθός, ἁπλῶς <δ'> ἀγαθὸς καὶ φίλος, ὅταν συμφωνήσῃ ταῦτ' ἄμφω, ὥστε ὅ ἐστιν ἁπλῶς ἀγαθόν, τὸ (τούτου ἄλλῳ) αὐτὸ ἄλλῳ. Nous adoptons, pour les deux derniers mots, la lecture de H. Rackham.

qui était bon en soi pût n'être pas bon pour moi. Pour Aristote en revanche, et cela est évidemment lié à la critique de la doctrine des idées comme à l'équivocité du Bien, seul mon bien peut être l'objet de ma recherche. Et mon bien a dans l'existence de mon ami, et dans la conscience partagée que j'en peux prendre, une de ses conditions indispensables. Quant à mon ami lui-même, il est sans doute celui dont je partage les fins, et il l'est d'autant mieux qu'il poursuit ces fins de manière rationnelle, mais il est aussi celui avec qui j'ai toujours partagé le sel[5], et l'on ne change pas un vieil ami pour un nouveau avec la même désinvolture qu'un vieux manteau pour un neuf[6]. Ce qui, dans ce dernier cas, procède du simple bon sens, reviendrait dans l'autre à perdre une partie de sa propre existence, vécue dans cette intimité.

Peut-être pouvons-nous mieux comprendre maintenant comment Aristote a pu dire, dans certains textes, que l'amitié était en quelque sorte plus juste que la justice, ou du moins rendait la justice inutile, et dans d'autres que les fins morales de la cité transcendaient celles de l'amitié[7]. Nous avons pu voir, en une première approche, que l'équité et l'amitié morale se rejoignaient dans la soumission à une légalité supérieure, celle de la loi non écrite, et que la perfection de vertus différentes les menait à l'identité[8]. Cela est vrai mais en fait, ou, comme dirait Aristote, *physikôteron*, il y a quelque analogie entre le statut de l'amitié par rapport à la justice et son statut par rapport au Bien. Il s'agit dans l'amitié, et malgré l'implication d'autrui, d'une sorte de rapport de moi-même à moi-même, bien différent de celui que conçoit le dualisme psychologique, et qui a moins une signification morale qu'une signification existentielle. Disons plutôt que la signification morale y est dérivée de la signification existentielle. Or dès qu'il s'agit du lien politique, il va de soi que l'homme ne peut y être impliqué immédiatement, mais seulement par le détour d'une appréciation rationnelle des

5. Cf. *Éthique à Eudème*, VII, 2, 1238 a 2-3. Sur ce vieux proverbe, cf. déjà Homère, *Odyssée*, XVII, 455.

6. *Ibid.*, 1237 b 36-1238 a 1. Voir aussi *Éth. à Nicomaque*, IX, 4, 1165 b 31-6.

7. Cf. ci-dessus, p. 209-217.

8. Cf. ci-dessus, p. 214-216.

conduites, où seul le choix de son mode d'existence, non son existence même, est en jeu. La justice en soi ne l'intéresse donc que secondairement. Il est clair en revanche que l'amitié, présente dans des communautés très restreintes où l'on ne pourrait parler de justice que par métaphore, et où il serait même aberrant, selon Aristote, d'introduire des dispositions juridiques [9], est pour lui une exigence primordiale, aussi impérieuse que celle du bien « pour moi ».

On dira que chez Platon, la *philia* politique avait aussi un statut d'infériorité par rapport à la *philia* des sages et par rapport à l'amour du Bien. Mais ce qu'il faut précisément comprendre, c'est que les idées de supériorité et d'infériorité n'ont pas, aux yeux d'Aristote, la valeur qu'on leur prête parfois pour comprendre la notion d'amitié. Le rapport n'est pas le même, nous l'avons vu [10], entre ce qui est inachevé et ce qui est achevé selon Aristote, et entre ce qui est second et ce qui est premier selon Platon. Les mêmes principes fondamentaux sont contenus dans toute amitié, et l'espoir de leur complète réalisation n'est interdit dans aucun cas. Là où Platon exigeait une élite parmi les citoyens, Aristote accepte d'envisager une amitié entre l'homme libre et l'esclave. Il n'y a qu'avec un dieu qu'elle soit à la rigueur impossible, et l'on voit mal, de fait, quelle communauté d'existence il pourrait y avoir entre un homme et un dieu, au sens antique du terme, même s'il s'agit du « Dieu des philosophes ». L'amitié n'a de sens qu'immanente à ce monde, et, qu'il y ait ou non lieu de choisir, il ne convient pas de confondre les conditions de sa possibilité et l'horizon de notre vie morale. Si donc il y a infériorité et supériorité de certaines amitiés sur d'autres, ces inégalités ne peuvent venir de l'amitié en son essence mais de l'amitié en tant que fin. On ne peut définir, et classer, plusieurs amitiés, mais on peut juger de la manière de vivre l'amitié et essayer de voir pourquoi la plus achevée vaut plus que les autres.

Il va de soi, en effet, que la *philia* n'est pas indifférente aux fins éthiques, et qu'elle peut elle-même être considérée

9. Cf. ci-dessus, p. 211-212.
10. Cf. ci-dessus, p. 230-232.

comme une fin. Si la distinction entre amitié achevée et amitiés imparfaites joue un rôle clarificateur dans la définition psychologique de l'amitié, et si, comme nous l'avons montré, cette définition elle-même est plus précise que ne le permettrait une enquête purement morale, cette distinction comme cette définition concourent à définir la part de l'amitié dans la vie du sage, et, s'il est exact qu'elle est aussi essentielle à l'homme, sa part dans la perfection de la sagesse. On comprend à la fois que les traités qui la concernent soient sans doute un ajout aux premières œuvres morale d'Aristote, et pourquoi cet ajout lui a semblé nécessaire [11]. Il nous faut donc reprendre dans leurs principaux traits ses idées morales fondamentales, et examiner comment la *philia* vient s'inscrire dans la perspective qu'elles dessinent.

11. Cf. W. JAEGER, *Aristoteles*, II, V, I, p. 247-248.

Section III

AMITIÉ, VERTU ET BONHEUR

A) *Rappels sur la morale aristotélicienne.*

On pouvait, dans la philosophie de Platon, dire que la réflexion sur la *philia* était entièrement subordonnée au problème de sa valeur, et même que la *philia,* en ses formes ordinaires, tirait uniquement sa valeur de sa capacité à prendre le Bien pour objet. Autrement dit, toute amitié humaine procédait, même en ses formes les plus élevées, d'une illusion, qui lui faisait perdre de vue la fin réelle de son existence. Nous avons vu comment cette idée pouvait néanmoins conduire à une analyse de l'amitié, dans la mesure où, si originaire que fût la recherche du Bien, on pouvait en retrouver les principaux aspects dans la recherche de l'ami. Nous venons au contraire de constater que, chez Aristote, l'analyse de l'amitié était en quelque sorte première par rapport à l'appréciation de sa valeur, et que même le recours à l'amitié vertueuse constituait plus un procédé méthodologique que la démarche d'une réflexion normative ; la substitution de l'expression *téleia philia* à l'expression *prôtè philia* en était le signe le plus clair. Mais cette substitution a en même temps un autre sens : elle nous montre, puisque le *prôton philon* de Platon était nécessairement au-dessus de l'homme, que le *téleion philon* d'Aristote est au contraire un homme, ou plus exactement, puisque celui-ci n'emploie pas, et ne peut employer cette expression, que l'homme devient *téleios* par l'intermédiaire d'une amitié qui s'établit entièrement à son propre niveau : il n'y a pas de *téleion philon,* au neutre et au singulier, mais il peut y avoir des hommes qui trouvent leur *télos* dans une *téleia philia.* Il nous faut donc rappeler d'abord comment le *télos,* la fin de l'homme, peut

être atteint en général, puis comprendre comment la *philia* est à la fois une vertu et un achèvement de la vertu[1].

Quelles qu'aient pu être les phases successives de la psychologie d'Aristote, on sait que, selon lui, le *noûs*, faculté essentiellement rationnelle, n'est pas ce qui suscite l'action. Même lorsque le *Traité de l'Ame* développe l'idée d'un intellect pratique, orienté vers la délibération, celui-ci reste subordonné à la faculté désirante dans la détermination de ses fins : « Il n'y a qu'un seul principe à proprement parler moteur, la faculté désirante ; car s'il y en avait deux, intellect et désir, ils seraient nécessairement moteurs grâce à quelque chose de commun. En réalité, cependant, il est évident que l'intellect ne meut pas sans le désir (le souhait est en effet désir, et quand on se meut selon le raisonnement, c'est selon le souhait que l'on se meut) »[2]. Si donc on ne peut en aucune manière envisager l'idée d'une raison pratique, au sens que Kant donne à ces mots, mais s'il faut néanmoins admettre une collaboration du raisonnement et du désir, on doit supposer que la faculté désirante peut, en ses manifestations, être plus ou moins pénétrée de rationalité. Aristote distingue à cet égard le simple désir, ou *épithumia*, auquel la raison n'a aucune part, l'impulsion, ou *thumos*, à laquelle la raison peut, dans une certaine mesure, participer, mais sans dominer un emportement qui fait trop souvent manquer la fin poursuivie, le souhait enfin, ou *boulèsis*, dont le caractère raisonnable fait l'espèce la plus achevée de la faculté désirante. Mais il reste encore au souhait d'examiner ses conditions de possibilité, d'adapter ses moyens aux fins, pour devenir choix, ou *proairesis*[3]. On peut bien en effet souhaiter être immortel mais on ne peut le choisir, car cela est impossible. On peut souhaiter la victoire de tel athlète

1. C'est un sens possible du μετά de la ligne 1155 a 4 (*Éthique à Nicomaque*, VIII, 1) : ἀρετή τις ἢ μετ' ἀρετῆς...

2. *Traité de l'Ame*, III, 10, 433 a 21-25 : ἓν δή τι τὸ κινοῦν, τὸ ὀρεκτικόν. εἰ γὰρ δύο, νοῦς καὶ ὄρεξις, ἐκίνουν, κατὰ κοινὸν ἄν τι ἐκίνουν εἶδος · νῦν δὲ ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως (ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις, ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινῆται, καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται).

3. Cf. Tricot, *Éthique à Nicomaque*. Trad. nouvelle, Paris 1959, 2e édition, p. 31, n. 4, où les différentes notions sont clairement mises en place.

aux jeux olympiques, mais on ne peut le choisir, car cela ne dépend pas de nous[4]. Si la fin est réalisable et dépend de nous, il faut encore délibérer sur les étapes de sa réalisation et l'ordre des actes à accomplir. La délibération conduit donc au choix[5]. Aristote pense résumer les conditions strictes de toute action raisonnée quand il écrit que « le choix est un désir délibéré des choses qui sont en notre pouvoir »[6].

La substitution d'une division du désir en trois espèces à la tripartition que l'on rencontrait chez Platon, et qui induisait les distinctions entre les vertus à partir de la tripartition de l'âme[7], a évidemment pour principal intérêt de substituer à l'opposition du désir et de la volonté une continuité psychologique, et à des conflits intérieurs qui semblaient opposer des instances différentes des débats où les différents mobiles du désir doivent composer les uns avec les autres. C'est ainsi que l'incontinent, l'*akratès*, sans ignorer l'aspect ruineux de ses désirs, ne parvient pas à les maîtriser dans leur violence[8], et que le sage, inversement, sait les discipliner, mais n'en ignore nullement la force et la séduction[9]. Cette présence de l'affectivité au cœur même d'une vie qui se veut guidée par la raison, cette idée que la vie morale est beaucoup moins lutte contre le désir que discipline du désir, ce refus de réduire l'action droite, en son principe, à la connaissance du Bien, pour en faire de préférence la rectification de fins en elles-mêmes étrangères à la connaissance, peuvent déjà nous paraître riches de conséquences au moment de définir la *philia* comme une vertu : nous avons vu en effet que la présence d'autrui et la vie commune avec lui étaient des fins qui se proposaient spontanément à l'homme, sans qu'il fût question d'établir une communauté purement rationnelle, et qu'elles pouvaient trouver différents degrés d'achèvement selon les principes

4. *Éthique à Nicomaque*, III, 4, 1111 b 20-26.
5. *Ibid.*, l. 26-30, et 5, 1113 a 2-7.
6. *Ibid.*, l. 10-11 : προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν.
7. Cf. *République*, IV, 439 a-441 c.
8. *Éthique à Nicomaque*, VII, chap. 5 en entier.
9. Cf. *ibid.*, III, chap. 14 et 15, l'attitude de celui qui est σώφρων.

qu'elles se donnaient. Que la *téleia philia,* de surcroît, unissait en elles les motivations diverses auxquelles répondait la recherche de la vie commune. Elle entre, par ces différents aspects, dans le domaine d'une étude de l'acte volontaire, et devient justiciable du même type d'analyses.

On peut cependant se demander si la part faite par Aristote à l'affectivité, le refus d'une raison susceptible de proposer des fins à l'action, laissent place, dans sa philosophie, à un acte réellement volontaire, c'est-à-dire à un acte dont l'homme soit effectivement responsable, et que l'on puisse juger moralement. Lorsqu'Aristote veut marquer notre responsabilité ou notre irresponsabilité, il a recours aux termes *hékousios* et *akousios* [10], qui désignent le bon et le mauvais gré, et expriment plus l'absence de contrainte ou la contrainte que la liberté positive d'une puissance de choisir, ou la privation de cette liberté. Doit-on en déduire que le méchant, pour lui comme pour Socrate, est plus malheureux que condamnable, ou que l'homme de bien doit surtout beaucoup à une spontanéité bien orientée ? On doit remarquer en fait que la distinction entre le bon et le mauvais gré tend avant tout à écarter de toute enquête morale significative le cas tragique de certains héros condamnés à faire le mal sans le savoir ou sans le vouloir, et voués néanmoins à un châtiment divin qui peut paraître immérité [11]. Ainsi celui qui tue son père sans savoir que c'est son père, tel Oedipe, est à juste titre accusé de crime, mais ne peut l'être de parricide [12]. Mais toute faute n'est pas ignorance, et toute ignorance n'est pas une excuse. Ainsi l'ignorance d'un homme aveuglé par l'ivresse ou par la colère, ignorance qui procède d'un choix et d'une délibération insuffisamment réfléchis, ne saurait le disculper mais est le principe même des fautes qu'il peut commettre [13]. D'une manière analogue, on peut dire qu'une action exécutée sous la contrainte n'engage pas notre responsabilité, mais on ne saurait appeler contrainte une situation extérieure qui, par exemple, nous amène à choisir le moin-

10. *Éthique à Nicomaque,* III, 1, 1109 b 30-35, et 2, 1110 b 18-19.
11. Cf. les exemples donnés par Aristote *ibid.,* chap. 1 et 2.
12. Cf. *Éthique à Nicomaque,* V, 10, 1134 a 16-23.
13. *Ibid.,* 1136 a 5-9.

dre de deux maux. On connaît l'exemple donné par Aristote [14] : des passagers qui, lors d'un naufrage, jettent leurs bagages par dessus bord pour que le navire continue à flotter, agissent-ils librement ? Non, si l'on considère que personne, à envisager les choses absolument, ne désire perdre son bien. Oui, au contraire, s'il est évident qu'ils ont le pouvoir de choisir entre deux conduites, et que le principe prochain de leur mouvement est en eux. « De telles actions sont donc faites de plein gré, bien que, absolument parlant, elles soient peut-être faites de mauvais gré. Personne ne choisirait en effet aucune d'elles pour elle-même » [15]. Il faut donc distinguer nettement entre une contrainte entendue *stricto sensu*, et une simple détermination par les circonstances, dont on peut dire qu'elle est commune à presque toutes les actions humaines, et fait la relativité de leurs fins. Tout acte a des conditions qui ne dépendent pas de nous ; beaucoup de situations sont pour nous contraignantes, mais rares sont celles où notre liberté n'a pas la puissance de choisir sa conduite immédiate.

Ces vues d'Aristote sur les conditions de la responsabilité, et sur le degré de liberté qui est exigible des actions humaines pour qu'on puisse les apprécier d'un point de vue moral, expliquent la nature des enquêtes qu'il lui faut mener à propos de la valeur de nos conduites aussi bien que de nos sentiments. S'il y a possibilité de jugement moral aussitôt que nous n'agissons pas dans une ignorance totale ou sous l'effet d'une contrainte absolue, on doit concevoir une évaluation des actes qui fasse acception des circonstances déterminantes et non contraignantes. Ce que l'on appelle l'empirisme d'Aristote est en fait exigé dès que l'on admet que la liberté ne se confond pas avec une totale indépendance à l'égard du monde extérieur. Il va de soi que cela est particulièrement vrai dans le cas de la *philia*, puisque celle-ci s'inscrit nécessairement non seulement dans un réseau de relations entre l'homme et la nature, mais entre l'homme et ses propres

14. *Ibid.*, III, 1, 1110 a 8-19.

15. *Ibid.*, l. 18-19 : ἑκούσια δὴ τὰ τοιαῦτα, ἁπλῶς δὲ ὅσως ἀκούσια οὐδεὶς γὰρ ἂν ἕλοιτο **καθ' αὑτὸ τῶν τοιούτων οὐδέν.**

institutions. C'est par un recensement des différentes situations où elle peut avoir à s'insérer que l'on sera en mesure d'apprécier exactement sa valeur, et surtout de définir les différentes manières dont elle peut prendre valeur. De même que pour toute vertu, et pour l'amitié elle-même en tant que vertu, il y avait différents degrés de rationalisation du désir, il peut y avoir, pour répondre aux circonstances, différentes réalisations d'une même vertu, ou d'une même attitude morale, qualitativement adaptées à des cas particuliers. C'est à cette préoccupation que correspond la célèbre idée d'un juste milieu [16], et elle a son corrélat dans la spéculation sur l'amitié.

Cette part nécessairement faite à une casuistique n'exclut cependant pas qu'un moraliste ait le souci de proposer un idéal d'action, et une définition de la vertu qui en présente la perfection. Si la rationalité n'est pas contradictoire avec le désir, si la détermination par les circonstances n'est pas contradictoire avec la liberté et la responsabilité, il serait erroné de croire qu'un désir rationalisé et délibéré, qu'une liberté amenée à tout moment à adapter ses conduites aux situations, sont les expressions d'un simple pragmatisme et d'une morale de l'intérêt bien entendu. La doctrine aristotélicienne du choix délibéré, celle du bon et du mauvais gré et de l'imputabilité, relèvent essentiellement d'une psychologie soucieuse d'analyser les conditions de toute action ; elles ne sont liées au souci normatif de l'éthique que dans cette mesure précise [17]. Elles contraignent celle-ci à prendre en considération non seulement les fins que l'homme se propose absolument, mais la volonté d'efficacité qu'il a dans son action, le compte qu'il tient de ses possibilités, la part irréductible de ses différentes facultés, toutes choses sans lesquelles la réflexion morale se condamne à l'angélisme si elle ne les envisage. Il reste cependant pour celle-ci à juger les conduites à partir des fins qu'elles se donnent, et non seulement à partir de la manière qu'elles ont de réaliser des

16. Cf. *Éthique à Nicomaque*, II, chap. 5 et 6.

17. Sur les problèmes liés à cette distinction, les difficultés de la pensée d'Aristote, et les embarras des commentateurs, cf. surtout P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, p. 116-126.

fins toute faites. La question est donc de savoir si, aux yeux d'Aristote, une volonté des fins est possible, et comment une telle volonté, si elle existe, ne met pas en cause ce qui nous était dit du caractère premier du désir. On sait qu'Aristote résoud ce problème par la distinction de la *poièsis* et de la *praxis*, de la production et de l'action [18]. Différentes l'une et l'autre aussi bien de la science que de ce qui est purement naturel, elles constituent à elles deux le domaine de l'imputabilité, celui où le choix a à s'exercer [19]. Mais alors que, dans la production, le choix est la conséquence d'une délibération qui porte avant tout sur les moyens, et peut apparaître comme une conséquence de la science, il marque dans l'action une préférence qui, sans être un choix absolu, transforme la manière même d'agir en fin [20]. Le désir reste bien moteur, et la situation continue de commander un certain type de conduite, mais la délibération peut s'intéresser plus à la valeur des actes qu'à leurs conditions techniques [21]. Si la situation n'était pas totalement déterminante, et laissait place à un principe intérieur de choix, c'est que la fin de l'action morale, de son côté, tend moins à transformer les situations qu'à finaliser l'attitude même du sujet.

Cette distinction entre une activité dont les fins sont imposées à l'homme par le monde dans lequel il vit, et une activité dont les fins lui sont davantage assignées par les exigences de sa propre nature, doit nécessairement se retrouver au moment de savoir si la *philia* est une fin. La nécessité où elle est de tenir compte des situations objectives où elle peut s'établir n'en fait pas quelque chose dont les formes diverses seraient sans unité, et l'existence d'une *téleia philia* atteste la possibilité pour elle d'être traitée comme *télos*, comme une fin. Si elle est dans certains cas, pour l'homme, un moyen de satisfaire aux difficultés d'une existence dans

18. *Éthique à Nicomaque*, VI, chap. 4.

19. Sur la différence avec la science, cf. *ibid.*, III, 5, 1112 a 18-30 et VI, 3, 1139 b 18-24. Sur la différence entre dispositions ou activités morales et dispositions naturelles, cf. VI, 13, 1144 b 1-14.

20. Cf. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, p. 131-9.

21. *Éthique à Nicomaque*, VI, 2, 1139 b 3-4 : ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος, ἡ δ' ὄρεξις τούτου. La bonne action est la fin, et le désir est désir de celle-ci.

le monde, cela n'épuise pas les raisons que nous avons de la rechercher, et la participation intime que nous avons vu être la sienne à l'existence du sujet et à la conscience de cette existence rendent nécessaire de l'étudier au moment de définir l'*eupraxia*, la conduite bonne. Il est évident cependant que, par sa nature même, elle entraîne une définition de cette *eupraxia* qui n'est plus immanente à l'activité du sujet individuel, mais immanente à une activité commune.

De l'opposition entre action et production se déduit en partie la conception aristotélicienne de la fin dernière, le bonheur. Celui-ci ne saurait consister, en effet, dans la possession de quelque chose qui serait extérieur à l'action elle-même, dans la saisie d'une fin de toutes choses qui ne serait pas la fin de l'homme en tant que tel. Le bonheur n'est pas une fin à la manière dont le Bien, chez Platon, en est une, et il n'existe pas de Bien absolu qui puisse se substituer, en tant que fin, au bonheur de chacun[22]. Ce que l'on considère ordinairement, cependant, comme des biens, qu'il s'agisse de la richesse, des honneurs, ou même des plaisirs, n'est qu'indirectement lié au bonheur, soit à titre de moyens, soit à titre de conséquences[23]. De tels biens sont, comme le bien absolu, quoique différemment, extérieurs à l'activité précisément prise. Seul le plaisir, en tant que corrélat du désir, ne peut être exclu du bonheur[24]. Mais il connaît nécessairement les mêmes différences de valeur que le désir, et, s'il est vrai que la critique du plaisir porte toujours beaucoup plus sur certains de ses aspects qui lui sont accidentels que sur son essence même[25], il convient de voir à quel type d'activité correspond le plaisir le plus pur, c'est-à-dire celui auquel on ne peut adresser des reproches liés à ses conditions ou à ses conséquences particulières. Il s'agit, on le sait, de celui qui est le corrélat de l'action selon la vertu, puisque tout plaisir

22. Cf. *Éthique à Nicomaque*, I, chap. 4, en entier.

23. *Ibid.*, I, chap. 3, en entier. Mais la condamnation du plaisir bestial n'y est pas encore justifiée, et le cas de la vie contemplative est réservé.

24. Cf. *ibid.*, X, 1, 1172 a 29-b 1.

25. Qu'il s'agisse de son indétermination, de sa démesure, de son inachèvement, de son lien à la douleur, voire de ses conditions physiologiques. Cf. *ibid.*, X, chap. 2 et 3.

est quelque chose qui vient compléter une activité à proportion de sa perfection, et que l'activité vertueuse, étant une *praxis*, fait le moins possible acception des circonstances accidentelles dans son exercice [26]. L'activité vertueuse comporte cependant elle-même des degrés, et, plus que des degrés, des différences radicales en perfection, selon qu'elle correspond à des fonctions plus spécifiques de l'homme, et qui peuvent s'exercer de manière moins contingente. Alors que les vertus éthiques et la vertu dianoétique de *phronèsis* définissent solidairement les conditions de la moralité là où l'intellect pratique doit préciser et déterminer les fins assignées par la sensibilité [27], l'activité théorétique de l'intellect peut à elle seule se proposer comme une fin, beaucoup moins dépendante de notre relation aux circonstances de la vie. Si, pour Aristote, la raison pure n'est pas pratique, l'activité pure de la raison, c'est-à-dire la vie contemplative, est accompagnée d'un plaisir spécifique qui semble bien répondre au désir le plus exigeant de bonheur. Elle est en effet celle où l'homme trouve le domaine qui correspond le mieux à sa nature, où la raison peut s'exercer le plus continûment et le plus identiquement à elle-même, où l'*autarkeia* est le mieux assurée [28].

L'appréciation ultime que l'on devra porter sur la *philia* sera, en conséquence, liée à sa contribution à l'activité vertueuse et au bonheur sous ces deux aspects. Nous avons déjà vu qu'elle permettait la conscience commune d'une activité ; que, par là, elle engendrait un plaisir, et permettait même le redoublement du plaisir que l'on trouverait à exercer seul cette activité. Est-elle liée d'une manière plus particulière aux activités vertueuses dont la fin est contingente en son contenu, ou à celle qui est intégralement à elle-même sa fin, la vie contemplative ? Les amis vertueux, dont nous savons déjà qu'ils sont plus amis que les autres, sont-ils également plus vertueux que les autres ? Sont-ils même d'autant

26. *Ibid.*, X, 6, 1176 a 35-b 9.

27. Cf. notamment, *ibid.*, VI, 13, 1144 b 30-32, et tout le chapitre.

28. *Ibid.*, X, 7, 1177 a 12-b 26. Dans les deux types d'activité vertueuse, le bonheur est évidemment lié à l'activité (ἐνέργεια) selon la vertu, et non à la vertu comme simple disposition habituelle (ἕξις). Cf. X, 6, 1176 a 33-b 1.

plus vertueux que l'amitié non seulement peut s'accommoder de la vie contemplative, mais la faciliter, et lui donner, si cela est possible, plus de perfection encore ? A cette condition l'amitié serait non seulement une vertu, mais l'achèvement de la vertu. A cette condition sa valeur serait totalement indépendante de sa finalité politique, puisque vie d'homme et vie en société sont identiques l'une à l'autre[29], et s'opposent solidairement à la vie quasi divine qui est celle du sage et consiste dans un pur loisir[30].

B) *L'amitié dans la vie du sage.*

Nous avons cru bon de rappeler un peu longuement certains traits fondamentaux de la morale aristotélicienne, sans entrer du reste dans le détail et les difficultés de leur interprétation, parce que l'on ne peut comprendre bon nombre des démarches des livres sur l'amitié si on ne les en rapproche, et surtout parce que celle-ci vient participer de manière tout à fait surprenante à l'accomplissement de la vie morale, là où la philosophie platonicienne la reléguait au rang de simple condition favorable. Si Aristote, en effet, traite de la *philia* comme d'une notion tout à fait différente des autres notions morales, si en conséquence elle trouve sa place à la suite des analyses concernant les différentes vertus, sans être pour autant justiciable d'une analyse semblable en tout point, et sans même que cette place soit très nécessairement déterminée, elle appelle souvent des rapprochements, et suscite souvent des débats, qui ne prennent leur sens qu'à la lumière de ce qui précède. Ce que nous

29. Cf. *ibid.*, X, 8, 1178 b 3-7. Les deux parts que peut faire le sage dans sa vie ne sauraient en rien se confondre : τῷ δὲ θεωροῦντι οὐδενὸς τῶν τοιούτων πρός γε τὴν ἐνέργειαν χρεία, ἀλλ' ὡς εἰπεῖν καὶ ἐμπόδιά ἐστιν πρός γε τὴν θεωρίαν · ᾗ δ' ἄνθρωπός ἐστιν καὶ πλείοσι συζῇ, αἱρεῖται τὰ κατὰ τὴν ἀρετὴν πράττειν · δεήσεται οὖν τῶν τοιούτων πρὸς τὸ ἀνθρωπεύεσθαι. Pour celui qui contemple, il n'est besoin de rien de ce genre (*scil.* des nombreuses conditions de possibilité et de succès de l'action), mais il y a là pour ainsi dire des entraves à la contemplation ; mais en tant qu'il est un homme, et vit avec un grand nombre d'hommes, il choisit d'agir conformément à la vertu : il aura donc besoin de choses de ce genre pour se conduire en homme.

30. Cf. X, 7, 1177 b 26-31.

avons dit jusqu'ici suffit à indiquer que, par beaucoup d'aspects, les livres sur l'amitié tendent à définir certaines des conditions générales de l'activité humaine, et qu'ils trouveraient aisément cette place, difficile à leur donner, dans le prolongement des analyses des premiers livres, avant que l'on n'aborde l'étude des vertus particulières. Mais la tradition platonicienne et sa réfutation d'une part, le rôle que joue la *philia* dans la conception aristotélicienne du bonheur d'autre part, justifient que l'on en traite au moment de préciser les fins dernières. Il devient dès lors nécessaire de montrer le lien entre ce qui est vérité psychologique et ce qui est apparu comme caractéristique de l'action bonne.

On remarquera d'abord que la recherche d'autrui, pour autant qu'elle est l'une de nos fins, n'échappe pas aux conditions générales de l'action humaine, et trouve son point de départ dans un désir purement affectif. On pourrait croire, lorsqu'Aristote introduit dialectiquement son sujet, que l'amour de notre semblable est le simple effet du souci de notre intérêt, et qu'il naît seulement à l'intérieur d'une société préalablement soumise à des impératifs rationnels ; c'est ainsi que l'amitié aide les jeunes gens à éviter les erreurs, les vieillards à se procurer les soins prévenants dont ils ont besoin, les hommes dans la force de l'âge à mieux accomplir ce dont ils sont capables. Mais ce serait se méprendre car l'amitié est un bien sans lequel tous les autres, et la vie elle-même, cessent d'être désirables, et elle n'a pas pour seul avantage d'aider la satisfaction d'autres aspirations [1]. Jouerait-elle surtout comme une garantie de la prospérité elle-même ? Un enchaînement d'idées assez confus pourrait, au début du livre VIII de l'*Éthique à Nicomaque*, le laisser croire, mais on doit noter en même temps que la prospérité n'est pas une fin, et que les plus comblés de biens ont besoin d'amis pour pratiquer la bienfaisance [2]. Est-elle la simple occasion que recherchent certaines de nos activités pour se déployer, et peut-on la considérer comme subordonnée au désir de ces activités elles-mêmes ? Très significative est l'idée

1. *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1, 1155 a 12-15, et 5-6.
2. *Ibid.*, 9-12 et 7-9.

que le modèle primitif de la *philia* est le sentiment des parents pour leurs enfants[3]. Il y a en lui quelque chose de purement naturel, de commun aux hommes et aux animaux, qui n'épuise certainement pas toutes les nuances et les perfectionnements de l'amitié, et s'oppose, nous l'avons vu[4], à sa définition stricte, mais révèle bien des racines profondément affectives, que la raison pourra seulement orienter et transformer. Sans doute est-il fallacieux de rechercher pour la *philia* une explication naturaliste, qui méconnaîtrait l'irréductibilité des faits humains à ceux qu'étudie la physique, mais on doit voir son origine dans ce qui est naturel à l'homme[5], et que celui-ci éprouve selon la nécessité d'un besoin.

Nous savons cependant qu'il n'y a vie morale que dans la mesure où ce qui est naturel peut être, dans sa satisfaction, l'objet d'un choix délibéré. Si le fait d'avoir des amis est en lui-même recherché par tous, et n'a pas lieu d'être apprécié comme bon ou mauvais, la manière de les choisir, et celle d'entretenir l'amitié ne sont pas indifférentes. Ce qui fait la différence entre le simple attachement, *philèsis*, et l'amitié, et qui fait de celle-ci quelque chose de propre à l'homme et ne s'adressant qu'à l'homme[6], est ce qui la transforme en même temps en une activité rationnelle susceptible d'avoir une valeur. Aussi longtemps que la *philia* correspond à une affection, elle ne mérite pas son propre nom, car il n'y a en elle aucun choix délibéré. Dès qu'elle mérite son nom, elle devient une disposition qui dépend de notre volonté selon le sens moral du mot *proairesis*, et qui peut devenir le principe de décisions motivées, selon le sens pragmatique de ce mot[7]. Elle est alors justiciable des classifications hiérarchiques applicables à toute action, et peut soit en rester à la simple disposition, soit s'exercer activement, et nous avons

3. *Ibid.*, 16-19.
4. Cf. ci-dessus, p. 204.
5. *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1, 1155 a 16 : ... φύσει τε ἐνυπάρχειν...
6. Cf. ci-dessus, p. 195.
7. Il convient de rapprocher ici le passage déjà cité du livre VIII, 7, 1157 b 28-31, et le chap. 4 du livre II, qui évoque en 1105 b 22 la φιλία comme πάθος, puis oppose vertus et affections.

vu que l'amitié courait de grands risques à rester purement virtuelle[8]. C'est au problème de la délibération non sur les fins, mais sur les conditions techniques de sa réalisation, que se rattachent les considérations d'Aristote sur l'amitié inégale, amitié surtout embarrassante quand elle se fonde sur l'utilité. On pouvait s'étonner de la part plus grande accordée par Aristote, parmi les débats transmis par la tradition, à ceux relatifs à l'amitié utile qu'à ceux relatifs à l'amitié plaisante, puisque cette dernière, par son parti pris d'égalité et sa plus grande ressemblance avec l'amitié achevée, avait apparemment une valeur supérieure[9]. Mais le contenu affectif de l'amitié plaisante, s'il exprime bien la satisfaction d'une aspiration originaire de l'homme, et mérite à ce titre d'être sauvegardé dans l'amitié achevée, est beaucoup plus proche de l'affection que de la disposition voulue et acquise. Le propre d'une affection est de se limiter à un fait subjectif, sans se soucier des conditions d'apparition de ce fait. Elle jouit à cet égard d'une sorte d'intemporalité, mais cette intemporalité se paie souvent, et nécessairement, d'une durée moindre[10]. L'intérêt, en revanche, bien qu'il soit en son principe aussi peu attentif à la personne d'autrui, procède, surtout lorsqu'il doit tenir compte de différences entre les amis, d'un calcul plus réfléchi, et peut favoriser des relations plus durables. Il y a donc dans le type d'amitié qu'il commande, mais cela s'étend à toutes les amitiés inégales, quelque chose qui ressemble davantage à une vertu, ou du moins à ce qui fait des vertus des dispositions habituelles, et l'on peut dire que, si dans une approche purement psychologique de l'essence de la *philia*, l'amitié plaisante et égalisante avait quelque chose de plus instructif, dans une mise en perspective aux préoccupations morales en revanche, l'amitié utile, et qui s'accommode des différences, répond davantage à l'exigence de délibération d'un choix effectif.

Les limites de la valeur de l'amitié intéressée sont cependant marquées par la nature même de ce dont elle délibère.

8. Cf. p. ci-dessus, p. 201, 249.
9. Cf. ci-dessus, p. 217-219.
10. Cf. ci-dessus, p. 219-221.

Elle est certes plus capable que l'amitié plaisante de devenir une disposition, mais si les vertus sont des dispositions, les dispositions ne sont pas plus facilement des vertus que des vices. Autrement dit, l'amitié intéressée est assurément une *hexis proairétikè* [11] et en ce sens nous est imputable ; elle est délibérée au sens où elle est attentive à adapter ses moyens à ses fins ; mais elle ne procède pas d'un choix qui irait dans le sens de ce que l'on peut attendre de l'amitié d'un point de vue moral. Autant et plus que l'amitié plaisante, elle est indifférente à l'ami en tant que tel, et reste limitée à des mobiles purement personnels. Elle peut se mettre au service de n'importe quelle cause et reste au fond un pur moyen. Elle ne recevra donc, éventuellement, sa valeur, que des fins qui lui seront données du dehors, mais, si cette condition est réalisée, elle pourra effectivement participer à la vertu. C'est ce qui se produit lorsqu'elle se subordonne, dans la vie de la cité, à l'exigence de justice, et, conformément aux préoccupations de cette dernière, cherche à faire acception des différences de mérite ou des inégalités de condition. Dans la mesure où amitié et justice cherchent leur plus haute expression et en viennent à s'appeler l'une l'autre, les délibérations des amis intéressés et les dispositions habituelles où elles les conduisent ne sont pas des vertus et sont en deçà de la vertu [12]. Mais dans la mesure où la justice est seulement établissement du droit, et effort pour maintenir le droit, elle suppose une réflexion sur les meilleurs moyens de susciter l'adhésion volontaire au droit qu'elle définit, et ceux qui cherchent à concilier intérêt et bonne entente, inégalité et amitié, sont en passe d'être justes.

On peut donc dire que, pour l'essentiel, l'application à l'amitié du schéma de la délibération, remontant de la fin poursuivie à l'étude de ses conditions de réalisation, trouve son objet dans l'amitié utile, celle qui doit aménager des relations où la réciprocité est plus quantitative que qualitative. Il reste cependant que le problème de l'inégalité des conditions, s'il tend à être nié par l'amitié plaisante et l'ami-

11. Cf. *Éthique à Nicomaque*, II, 6, 1106 b 36.
12. Cf. ci-dessus, p. 209-210, 221-222.

tié achevée, ne peut être complètement ignoré par elles. Si, au moment de définir l'essence de la *philia*, ces amitiés valaient surtout par l'égalité qu'elles appelaient, elles doivent, pour celui qui étudie les conditions de leur réalisation et de leur valeur, être considérées dans leur effort d'adaptation aux circonstances. Il peut donc y avoir une délibération qui ne marque pas la subordination de l'amitié à la justice, mais qui soit intérieure à l'amitié elle-même. Cette délibération doit porter sur l'appréciation exacte de ce qui est attendu par chacun des amis, car il peut apparaître une distorsion dans le fondement que chacun d'eux assigne à leur amitié, l'un cherchant plus son avantage, par exemple, et l'autre plus son plaisir [13]. Elle peut porter également sur la manière dont, même en cas d'entente sur le fondement, ou de fondement n'impliquant pas de convention précise, celui qui reçoit plus qu'il ne donne devra contribuer à la pérennité de l'amitié [14]. Moins la différence de situation procède d'inégalités manifestes ou de la matérialité de services rendus, plus la délibération semble devenir une affaire de tact, où il est impossible de déterminer des règles strictes [15] ; plus elle s'écarte donc d'une délibération purement technique et supposant un savoir. Elle conduit donc à des choix proprement moraux et engage nettement la responsabilité. Lorsqu'Aristote nous dit que l'on doit rendre à un père l'honneur dû à un père, à une mère l'honneur dû à une mère, et de même envers un vieillard ou envers celui qui vous a montré la voie de la vie philosophique, il nous renvoie à ce qui fait la spécificité de l'éthique, l'impossibilité de se dispenser de juger en assumant quelques risques [16]. Si la justice consiste non seulement dans l'aménagement des rapports de droit, mais dans l'appréciation des cas individuels, et, sous l'aspect de l'équité, est inhérente à l'amitié [17], sa délibération et celle de cette dernière se rejoignent, en tant que conduisant à un choix qui détermine les actes en tant que fins.

13. Cf. *Éthique à Nicomaque*, IX, 1, 1163 b 28-1164 a 22 et 2, 1164 b 22-27.
14. *Ibid.*, 1164 a 33-b 21.
15. *Ibid.*, IX, 2, 1164 b 27-1165 a 35.
16. *Ibid.*, l. 1165 a 12-14.
17. Cf. ci-dessus, p. 216.

Par ce type de délibération, la *philia* tend à être recherchée et cultivée pour elle-même, et à se subordonner les circonstances beaucoup plus qu'à se subordonner à elles. Elle devient donc une *praxis*, et acquiert non seulement un caractère d'activité volontaire, mais celui d'une valeur morale, digne qu'on y aspire pour elle-même. En ce point se rejoignent la perspective psychologique qui nous avait conduit à l'idée de *téleia philia*, et la perspective morale, qui conduit à celle d'une *philia kat'aretèn*, et l'on comprend qu'Aristote emploie pratiquement les deux expressions comme synonymes [18]. Si l'amitié fondée sur l'utilité ressemblait plus à l'amitié vertueuse par son caractère délibéré, et l'amitié plaisante davantage à l'amitié achevée par la réciprocité de sa *proairésis*, une *antiproairésis* qui transforme la conduite à l'égard d'autrui en fin rationnelle, et une délibération qui porte sur la manière de réaliser au mieux cette fin peuvent seules faire de l'amitié à la fois quelque chose de parfait en son genre et qui contribue à la perfection de l'homme. L'opinion courante ne comprend pas comment l'homme vertueux, jouissant de tous les biens les plus solides, et aussi de tous les plaisirs les plus purs, désire encore pratiquer l'amitié [19]. Mais celui-ci, qui a compris qu'il existe, comme le disait déjà Platon, autre chose à faire des biens que de les posséder [20], et autre chose en fait de choix volontaire que celui de simples dispositions [21], voit immédiatement quelle aide l'amitié apporte à sa recherche du bien. Nous avons rappelé plus haut comment la *praxis*, tout en étant une activité, avait en elle-même sa fin, et s'attachait plus à l'acte lui-même qu'à ses conséquences, comment elle devait à chaque instant rejoindre sa perfection, tout en trouvant dans sa plénitude propre le gage le plus certain de sa durée. Ces conditions sont précisément réalisées dans l'idéal d'amitié que nous propose Aristote. Celle-ci n'attend rien d'autre qu'elle-même, se fortifie de sa propre existence, donne du bonheur par le seul fait de se perpétuer à travers des acti-

18. *Éthique à Nicomaque*, VIII, 4, 1156 b 7-8.
19. *Éthique à Nicomaque*, IX, 9, 1169 b 2-8.
20. Cf. *ibid.*, l. 29-30, et PLATON, *Euthydème*, 278 e-280 b.
21. Cf. *Éthique à Nicomaque*, VIII, 6, 1157 b 6-12.

vités communes [22]. Le désir qu'éprouvent l'un de l'autre les amis selon la vertu ne les conduit pas vers un objet radicalement différent d'eux et d'obtention aléatoire, mais vers un autre soi-même qui n'est même pas autre au vrai sens du mot. Leur amitié n'impliquant aucune division, elle ne requiert aucun calcul de compensations, et ne comporte aucun risque de désillusion [23]. Elle n'est ni une activité transitive, comme l'est par excellence l'amitié utile, et comme le sont toujours quelque peu des amitiés contenant de l'inégalité, ni un plaisir passif, soumis à des changements qu'il ne domine pas. Elle n'est ni un calcul de la raison pragmatique, ni un simple fait psychologique, mais une conquête de la raison par elle-même, rendue plus décisive en elle qu'en n'importe quelle autre vertu par son appui sur une réelle intersubjectivité.

De même cependant que la *praxis* comporte des degrés de valeur selon qu'elle concerne des activités plus spécifiques de l'homme, l'amitié peut, en son achèvement lui-même, avoir plus ou moins de dignité. Si l'homme réalise plus complètement sa destination propre dans l'activité théorétique, c'est dans l'activité théorétique commune que l'amitié trouvera son expression la plus parfaite, et sera associée au bonheur le plus pur. L'amitié achevée est dans tous les cas une amitié heureuse, et elle s'oppose à l'amitié plaisante, nous le comprenons maintenant, comme le bonheur s'oppose lui-même au plaisir [24]. De même qu'il y a une différence radicale entre ceux qui placent leur bonheur dans le simple divertissement ou dans la possession d'avantages extérieurs, et ceux qui le mettent dans des activités se satisfaisant de leur propre exercice, le bonheur de l'amitié vertueuse ne se confond pas avec le plaisir de l'amitié plaisante, et n'en assume la recherche qu'en la sublimant. Il manque à l'amitié plaisante d'avoir des fins morales comme objet de son activité pour être une amitié heureuse. Mais s'il existe autant de formes d'amitiés possibles que de formes d'activités humaines [25], et

22. Cf. ci-dessus, p. 240-243.

23. Cf. *Éthique à Nicomaque*, VIII, 4, 1156 b 13-18.

24. Il y a du plaisir dans le bonheur (*Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1177 a 22-23), mais tout plaisir n'est pas bonheur (*ibid.*, 6, 1176 b 16-1177 a 11).

25. *Éthique à Nicomaque*, IX, 12, 1171 b 32-1172 a 8.

autant d'expressions de l'amitié vertueuse que de vertus particulières, l'amitié la plus heureuse est non seulement celle qui ne se contente pas du plaisir, mais celle qui s'allie à la vertu la plus haute. Nous avons rappelé que celle-ci rendait heureux plus que toute autre par son caractère intellectuel, par la continuité de son activité, et, il faut le dire aussi, par son affranchissement des tracas de la vie quotidienne, affranchissement que les Grecs appellent *scholè*, loisir [26]. Ces différentes exigences se trouvaient simultanément satisfaites dans la vie contemplative, et cela suffirait à faire des amis qui pratiquent ensemble une telle vie les amis les plus vertueux et de leur amitié l'amitié la plus heureuse.

Mais ce qui est intéressant, et permet à l'étude de l'amitié d'apporter quelque chose de neuf en morale, c'est que la *philia* vient accentuer les traits qui font déjà de la vie contemplative la vie la plus heureuse. Nous avons pu voir, en effet, que l'essence de l'amitié achevée consistait en la prise de conscience commune d'une activité commune ; or il n'y a pas d'activité plus spontanément commune, par son identité chez les sages et par la nécessité de son objet, que l'activité théorétique ; il est donc pour ainsi dire nécessaire que, si les amis recherchent la plus parfaite communauté de conscience, ils s'écartent autant qu'il est possible de toute activité aussi bien praticable par d'autres êtres que l'homme, et partagent avant tout « discussions et pensée » [27]. L'amitié est d'autre part ce qui permet, en remédiant aux pénibles tracas de la vie solitaire [28], aux défaillances individuelles, ou

26. *Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1177 b 4.

27. *Ibid.*, IX, 9, 1170 b 10-14 : συναισθάνεσθαι ἄρα δεῖ καὶ τοῦ φίλου ὅτι ἔστιν, τοῦτο δὲ γίνοιτο ἂν ἐν τῷ συζῆν καὶ κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας. οὕτω γὰρ ἂν δόξειεν τὸ συζῆν ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων λέγεσθαι, καὶ οὐχ ὥσπερ ἐπὶ τῶν βοσκημάτων τὸ ἐν τῷ αὐτῷ νέμεσθαι. Il faut donc participer à la conscience qu'a son ami de sa propre existence, et cela a des chances de se produire lorsqu'on vit en commun et que l'on partage discussions et pensée. C'est en ce sens, semble-t-il, que l'on pourra parler de vie commune dans le cas des hommes, et non au sens où, comme pour les bestiaux, elle consiste à paître le même pré.

28. *Ibid.*, IX, 9, 1170 a 5-8 : μονώτῃ μὲν οὖν χαλεπὸς ὁ βίος, οὐ γὰρ ῥᾴδιον καθ' αὑτὸν ἐνεργεῖν συνεχῶς, μεθ' ἑτέρων δὲ καὶ πρὸς ἄλλους ῥᾷον. ἔσται οὖν ἡ ἐνέργεια συνεχεστέρα, ἡδεῖα οὖσα καθ' αὑτήν, ὁ δεῖ περὶ τὸν

à la simple fatigue engendrée par l'activité chez un être qui n'est pas Acte pur, plus de continuité et d'égalité à soi-même. Elle ne se contente donc pas de recevoir un supplément de perfection de son association à la vie contemplative ; elle favorise une telle vie de préférence à toute autre pour autant qu'elle se veut elle-même la plus parfaite amitié possible. Il n'y a pas seulement unification de l'amitié achevée et de l'amitié selon la vertu, mais accroissement de la vertu par l'achèvement de l'amitié. Si l'homme a d'autant plus accès au bonheur qu'il exerce une activité plus digne de lui, et transforme davantage cette activité en *praxis* par sa suffisance à elle-même et sa perfection de tous les instants, c'est dans l'amitié qu'il peut atteindre le bonheur le plus élevé dont il soit capable.

C'est donc seulement en parlant vite que l'on peut compter les amis au nombre de ces biens indispensables qui sont nécessaires au bonheur sans suffire à le faire naître [29], à moins que cela ne vaille qu'à propos d'amis utiles ou plaisants. Lorsqu'Aristote analyse de près le bonheur, il nous montre en effet ce minimum de biens comme devant être estimé au plus juste, et il n'en va pas de même de l'amitié [30]. Certes le sage n'a pas un besoin absolu d'amis pour pratiquer la sagesse, comme le juste peut avoir besoin d'autres hommes envers qui pratiquer la justice [31]. Cela tient à la nature même de la sagesse qui, nous le savons, a plus sa fin en elle-même que n'importe quelle autre vertu, et donne à celui qui la possède une entière autonomie. Mais il tient à la nature de l'amitié, de son côté, d'être associée à la vie intérieure, et non d'être une condition extérieure de cette vie intérieure. Bien loin d'être, nous l'avons vu, un obstacle à l'*autarkeia*, à la suffisance à soi-même, elle est une des condi-

μακάρτον εἶναι. Pour le solitaire, la vie est pénible, car il n'est pas facile, par soi-même, d'avoir une activité continue ; en compagnie des autres, et envers d'autres, cela est en revanche plus facile ; c'est donc ainsi que l'activité est la plus continue, étant en même temps agréable par elle-même, comme elle doit l'être dans le cas du bienheureux.

29. Cf. *Éthique à Nicomaque*, I, 9, 1099 b 1.

30. *Ibid.*, X, 9, 1179 a 1-5.

31. *Ibid.*, X, 7, 1177 a 30-31.

tions de cette *autarkeia*. Aussi, dans cette *énergeia* qu'est la sagesse, est-il « préférable d'avoir des *synergoi* », jeu de mot que l'on pourrait imparfaitement traduire en disant que le labeur du sage suppose des collaborateurs. Lorsqu'Aristote écrit qu' « en dépit de cela, le sage est celui qui se suffit le plus à lui-même » [32], nous serions tenté de dire qu'il pense, à la lumière de ce qu'il écrivait au livre IX, que c'est grâce à cela qu'il se suffit le plus à lui-même.

Suffisance à soi-même, continuité de l'activité, réduction de cette activité à celle de la pensée, tout cela fait de la vie contemplative en tant que telle ce qu'il y a de plus proche de la vie divine, et, comme le dit le philosophe en des lignes célèbres, si cet idéal est peut-être plus ambitieux qu'il n'est permis à l'homme de l'être, « il ne faut pas suivre les conseils de ceux qui disent à l'homme, n'étant qu'un homme, de se préoccuper de choses humaines, et, n'étant qu'un mortel, de choses mortelles » [33]. La définition de l'amitié achevée, et l'affirmation de sa nécessité pour donner à l'homme la suffisance à lui-même, avaient, dès *l'Éthique à Eudème*, donné lieu à une comparaison avec l'auto-suffisance divine, et nous avons vu [34] qu'avec *l'Éthique à Nicomaque*, Aristote était passé du langage de l'opposition à celui de la substitution. La comparaison d'une *autarkeia* à deux avec une pensée qui ne peut s'exercer sans objet avait cessé à ses yeux d'être assez éclairante pour le dispenser d'une analyse plus détaillée, et cette dernière l'avait conduit à une définition intersubjective de la conscience de l'existence. Au moment où l'amitié, dans la mesure précise où elle permet cette conscience, participe à la perfection de notre activité théorétique, elle retrouve, si l'on compare pensée humaine et pensée divine, cette opposition qui marquait une distance infranchissable entre ce qui a son objet en soi, et ce qui l'a à l'extérieur de soi [35]. Elle participe donc à ce trait essentiel à l'homme, qui

32. Cf. *ibid.*, X, 7, 1177 a 34-b 1 : βέλτιον δ' ἴσως συνεργοὺς ἔχων, ἀλλ' ὅμως αὐταρκέστατος.

33. *Ibid.*, X, 7, 1177 b 31-33 : οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν.

34. Cf. ci-dessus, p. 238-245.

35. Cf. ci-dessus, p. 240-241.

consiste à avoir son bien à l'extérieur de soi. Si l'on ne peut plus dire, comme le disait l'*Éthique à Eudème*, que l'amitié met notre bien dans un « autre », au sens où cet autre serait effectivement séparé, on doit maintenir que le bien même de l'amitié, s'il dépend d'une vie contemplative orientée vers l'intelligence de vérités objectives, extérieures au sujet par les objets où l'on doit les lire, et transcendantes à ses démarches par leur éternité, est extérieur à celle-ci, et aux hommes qu'elle unit[36]. On ne saurait donc dire qu'il y a véritablement, dans la philosophie aristotélicienne, substitution ou équivalence de l'activité humaine, grâce à l'amitié, avec l'activité divine, et que l'homme s' « éternise »[37], dans la vie contemplative à deux, au point d'entrer en concurrence avec Dieu. Par la contemplation, la *philia* se nourrit de ce qui lui est transcendant, et ne fait, en tant que telle, que porter à leur plus haut degré les possibilités de l'homme. L'homme n'est pas semblable à Dieu, l'imite autant que l'amitié le permet, mais celle-ci garde les choses divines comme l'horizon de son activité.

Est-il besoin d'ajouter que la finalité de l'amitié, sous cette forme achevée, l'affranchit radicalement de toute relation avec la vie politique, et qu'elle n'en est ni la condition, ni le but, ni même un élément ? Il peut certes être légitime, pour l'homme politique, de chercher à inculquer aux citoyens, par l'éducation, des dispositions amicales réciproques, à la manière dont il forme les caractères et la sensibilité, connaissant leur rôle directeur dans l'action[38]. Mais de telles dispositions ne sont pas celles que l'amitié philosophique met en œuvre pour l'essentiel. Il est certain, d'autre part, que tout l'art du politique est de réaliser effectivement l'amitié entre les citoyens, mais nous avons vu qu'il

36. Peut-on dire, avec P. Aubenque (*La prudence chez Aristote*, *Appendice*, p. 183), que « les fins de l'homme sont celles-là même de Dieu » ? Dieu est à la fois fin immanente de l'imitation et fin transcendante de l'activité, fin immanente de l'amitié, et fin transcendante de la contemplation qu'elle permet.

37. *Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1177 b 33 : ἀθανατίζειν. Nous optons, avec Rodier, contre l'idée d'immortalité (cf. son éd. du livre X, p. 117-8, n. 3).

38. Selon les principes rappelés en X, 10, 1179 b 31-1180 a 10.

s'agissait alors de la concorde, de l'amitié utile[39], favorable à l'exercice de ces vertus éthiques qui trouvent leur lieu d'exercice dans le milieu social[40]. Le politique ne se soucie pas de faire des autres hommes des sages, et n'en est pas un lui-même[41]. Enfin, les communautés restreintes qui se vouent à la vie contemplative ne sont en aucune manière des parties de la communauté politique, et tendent, autant qu'il est possible, à vivre en marge de ses préoccupations, lui demandant seulement la satisfaction des besoins élémentaires qui sont ceux d'une existence d'homme[42]. Lors même que le sage vit à certains moments en homme ordinaire, ses deux types d'activité, activité selon les vertus éthiques et activité selon la sagesse, ne se confondent en rien[43]. L'amitié achevée partage donc avec la sagesse une totale absence de subordination à la vie politique, qui fait de l'une et de l'autre quelque chose d'irréductible au reste de la vie morale. Alors que cette dernière est ménagée par une bonne administration de la cité et une bonne éducation publique[44], il ne semble pas que la loi ait plus à organiser l'amitié achevée qu'elle n'avait à assurer sa protection par des dispositions juridiques précises[45]. Inversement, il n'est en aucune manière question que l'activité politique soit placée dans un rapport de dépendance envers les amitiés philosophiques et l'activité qui est la leur. Si les sages pythagoriciens ont animé la vie de cités soumises à l'autorité de leurs communautés[46], si Platon a pu rêver d'une cité où les philosophes pris collectivement, si personnelle que fût leur sagesse, devinssent rois, Aristote introduit entre l'amitié des sages et les autres communautés humaines la distinction qu'il fait en tous domaines entre ce qui imite la vie divine et ce qui en reste aux vicissitudes du devenir, et il n'impose aux meilleurs des hommes la charge d'aucune autorité.

39. Cf. ci-dessus, p. 199-201.
40. *Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1177 b 6-7, et 8, 1178 a 9-14 notamment.
41. *Ibid.*, 12-15. Il est seulement un φρόνιμος.
42. *Ibid.*, 9, 1178 b 33-1179 a 9.
43. Cf. ci-dessus, p. 266, n. 29.
44. Cf. *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1094 a 26-b 10, et X, 10, 1179 b 31-1180 a 30.
45. Cf. ci-dessus, p. 211.
46. Cf. ci-dessus, p. 57-58, 69-70.

Sans doute y a-t-il parallélisme entre les caractères qui font de l'homme un animal politique indépendamment de tout besoin à satisfaire[47], par la seule vertu d'une nature raisonnable le portant à honorer des valeurs universelles[48], et l'incapacité où il est de jouir d'un bonheur complet dans la solitude, sans la compagnie de ses amis. Mais autre chose est cette identité de nature qui engendre accord et harmonie, autre chose une intimité essentielle à l'exercice même de la raison, dans son activité spécifique, liée à la plus grande joie. Si la cité doit transformer en vie bonne ce qui n'est encore que vie commune[49], l'amitié tient l'essentiel de sa valeur de sa contribution à la vie sage, sans commune mesure avec la vie bonne. Et lors même qu'elle s'associe à des activités vertueuses liées à la condition humaine et à ses limites, son principe d'intelligibilité et sa fin véritable échappent à ses conditions empiriques.

*
**

L'une des difficultés que posent les livres d'Aristote consacrés à la *philia* est non pas d'en saisir l'ordre, dans l'ensemble assez simple, mais d'y voir un ordre nécessaire et rigoureux. Nous croyons, et notre analyse a essayé de le montrer, que cette difficulté est la conséquence d'une triple préoccupation dans l'esprit de l'auteur, et que cette triple préoccupation n'a pas pu ne pas embarrasser les « éditeurs » encore davantage. Il fallait d'une part faire une place à l'apport d'une tradition dont nous avons pu voir qu'elle remontait fort loin, et dont tout atteste qu'Aristote tenait grand compte. Il fallait rattacher ces livres au projet des *Éthiques*, et montrer la part que devait prendre l'amitié dans la pratique d'une vie vertueuse et dans la possession du bonheur. Il fallait enfin présenter des analyses psychologiques tout à fait neuves, qui apparaissaient comme la condi-

47. Cf. *Politique*, III, 6, 1278 b 21.
48. *Ibid.*, I, 2, 1253 a 9-18.
49. Sur l'opposition entre εὖ ζῆν et συζῆν, cf. ci-dessus, p. 212. C'est à la simple vie commune que tendent, par exemple, les classes moyennes, si nécessaires à l'équilibre de la cité (cf. *Politique*, IV, 11, 1295 b 21-28).

ÉTHIQUE A EUDÈME VII

Introduction : Intérêt de la *philia* (chap. 1, 1234 b 18-1235 b 12).

— C'est la tâche des gouvernants. C'est une disposition morale. Elle s'apparente à la justice.
L'ami est le plus grand des biens. Importance de ces relations volontaires et de cette justice privée.
— Refus des explications naturalistes, par les semblables et les contraires.
— Rappel des associations traditionnelles avec 1) la vertu, 2) l'utilité ; du problème de sa limitation numérique.

Rappel de thèmes traditionnels et rattachement aux problèmes moraux

A) Clarification des notions (chap. 2, 1235 b 13-1238 b 14).

— Recours à une méthode dialectique et expérimentale : l'opposition du plaisir et du bien, celle de l'absolu et du relatif ne clarifient rien.
— Les trois espèces de l'amitié, et la recherche de ce qui est premier : l'amitié vertueuse est première, et sa valeur absolue lui donne en même temps une valeur relative (plaisir et utilité).
— Il n'y a pas d'amitié sans plaisir (c'est une activité qui résulte d'un choix correspondant à une dispositions). Le temps est nécessaire, l'intimité rare, mais la solidité de l'amitié première est analogue à l'autonomie du bonheur.

Opposition à Platon

Enquête morale : La hiérarchie des amitiés

B) Les extensions de sens du mot *philia* (chap. 3 à 8, 1238 b 15-1241 b 9).

— L'inégalité dans l'amitié : elle peut se combiner avec les trois espèces, mais il ne s'agit plus vraiment d'amitié. *Philètikos* et *philotimos*.
— Similitude et opposition : on trouve la première dans l'amitié vertueuse et l'amitié plaisante, la seconde dans l'amitié utile. C'est par accident qu'elles concourent au bien de l'amitié.
— Y a-t-il une amitié pour soi-même ? Limites d'une telle métaphore. Corrélation entre paix intérieure et amitié pour autrui.
— Bienveillance et Concorde : la première est apparentée à l'amitié vertueuse, la seconde à l'amitié utile et politique. L'une n'a pas assez égard aux actes, l'autre aux intentions.
— Cas du bienfaiteur et de l'obligé : le premier aime plus car il est plus actif.

Enquête psychologique :
L'amitié suppose
a) l'identité et la réciprocité
b) la séparation des consciences et la volonté du bien
c) l'activité

C) Amitié et Justice. L'insuffisance à soi-même (chap. 9 à 11, 1241 b 10-1244 a 36).

— Analogie entre cité et famille.
— Amitiés inégales et recours à la proportion.
— Amitié politique et arbitrage des contestations.
— Conflits entre amitié utile politique et amitié vertueuse, entre devoirs d'amitié et devoirs de vertu.

Les amitiés secondes et leurs problèmes objectifs

D) Amitié et suffisance à soi-même (chap. 12, 1244 b 1-1246 a 25).

— Contradiction entre analyse psychologique et expérience.
— Cas de l'homme et cas de Dieu.
— Limitation du nombre des amis.
— Les amis dans la prospérité et dans l'adversité.

L'amitié première et le bonheur de l'homme

ÉTHIQUE A NICOMAQUE VIII et IX

Introduction : Nécessité de la *philia* (chap. 1, 1155 a 3-b 16). Elle est liée à la vertu et nécessaire au bonheur. Elle est naturelle à l'homme.

Rattachement aux problèmes moraux

A) Clarification des notions (chap. 2 à 7, 1175 b-17-1158 a 36).

— Refus des explications naturalistes. Distinction entre amitié et attachement, entre amitié et bienveillance.
— Les trois espèces de l'amitié et la recherche de ce qui est achevé : L'amitié achevée a à la fois une valeur absolue et une valeur relative. Sa stabilité, sa rareté, son besoin de temps.
— Imperfections de l'amitié plaisante et de l'amitié utile. En quel sens elles sont quand même des amitiés.
— Amitié et activité : lien avec l'analyse de la vertu ; importance de la vie commune ; l'amitié comme disposition morale, comme émotion, comme simple bienveillance. Observation des mœurs.

Rappel de thèmes traditionnels

Enquête morale : les degrés d'achèvement de l'amitié

B) Amitié et Justice (chap. 8 à 16, et IX, 1 à 3, 1158 b 1-1165 b 36).

— Les amitiés inégales : recours à la proportion. Le principe des échanges dans la justice et dans l'amitié. L'amitié consistant surtout à donner, et cherchant l'égalité, il s'agit là d'amitié utile.
— Communauté politique et communautés restreintes : Analogie entre relations politiques et familiales. Les relations familiales.
— Nécessité de règles dans l'amitié égale fondée sur l'utilité et dans l'amitié inégale.
— Problèmes de casuistique : conflits entre amitiés de fondements différents et entre devoirs divers à l'égard d'autrui. Dans quels cas a-t-on le droit de rompre une amitié ?

Les amitiés imparfaites et leur recours à la justice ou au jugement

C) Analyse psychologique de l'amitié (chap. 4 à 12, 166 a 1-1172 a 14).

— Amitié et amour de soi : il y a identité entre ce qu'on souhaite pour son ami et pour soi-même. Le pervers seul est incapable de l'une et de l'autre.
— La bienveillance et la concorde : l'une est une amitié paresseuse, l'autre une amitié objective, essentiellement politique.
— La bienfaisance : le bienfaiteur aime plus que l'obligé, car il est plus actif. Comparaison avec l'artiste.
— Dérivation entre amour de soi et amour d'autrui : opposition entre l'amour de soi vulgaire et le don pour l'amitié ; concordance entre l'amour de soi vertueux et l'abnégation en faveur de ses amis.
— Amitié et suffisance à soi-même : dans l'amitié achevée, l'activité est facilitée et rendue plus continue par l'intimité, et le bonheur est lié à une commune conscience de soi.
— Limitation du nombre des amis et de l'intimité. L'amitié dans la prospérité et dans l'adversité.

Enquête psychologique : l'amitié suppose

a) l'identité et la réciprocité

b) l'intention vertueuse et l'activité

c) l'amour de sa propre raison et l'abnégation

d) la vie commune comme condition de l'activité la plus achevée et du bonheur

tion d'une clarification tant des considérations traditionnelles que de l'affirmation renouvelée du rôle moral de la *philia*. A ces trois préoccupations se joignait, comme à propos de beaucoup d'autres problèmes, le désir d'Aristote de prendre position par rapport à Platon : on ne peut parler ici de simple souci historique, car le lien était évidemment trop étroit entre les deux hommes, et l'enjeu de trop d'importance entre les deux philosophies, pour qu'il ne fût pas question d'options essentielles. Si l'on ajoute à ces diverses préoccupations, et à ce désir, la juxtaposition probable de plusieurs rédactions [1] ainsi que les reprises d'une *Éthique* à l'autre [2], il est à peu près impossible de mettre en lumière un mouvement rectiligne. Mieux vaut sans doute proposer un tableau permettant au lecteur de s'y retrouver.

Ce qui ne peut manquer de frapper, si l'on compare les deux *Éthiques* non plus, comme nous l'avons fait à plusieurs reprises, dans leur contenu doctrinal, mais dans l'ordre qu'elles suivent, c'est la netteté plus grande de cet ordre dans l'*Éthique à Nicomaque*, et le regroupement que l'on y observe, autour des idées de justice et de jugement d'une part, dans la perspective de l'analyse psychologique d'autre part, de maintes questions qui, dans l'*Éthique à Eudème*, en restaient encore au niveau des problèmes de signification ou des cas embarrassants. On remarquera surtout la manière dont la comparaison entre amitié et justice y reçoit un développement accru, et dont y sont rattachés, plus ou moins explicitement, mais par l'ordre même des démarches, tous les exemples d'amitiés rendues difficiles à préserver par l'importance accordée à leurs conditions objectives. Mais si c'est là ce qui attire d'abord l'attention, on doit dire que l'*Éthique à Eudème* marquait déjà fort nettement une sorte

1. C'est l'hypothèse de travail de GAUTHIER et JOLIF, mais ils n'en font qu'un usage assez modéré dans les livres de l'Éth. à Nic. qui sont consacrés à la φιλία : VIII, chap. 4-6, 11, et enfin 15, par interpolation d'un passage de IX, 1. Cf. p. 218-227, 234, 245-7 de leur traduction.

2. Pour une mise en relation des thèmes correspondants dans les deux *Éthiques* et la *Grande Morale*, cf. SCHAECHER, *Die drei ethischen Pragmatien des aristotelischen Korpus in der gelehrten Forschung seit Begin des 19 Jahrhunderts*, Paderborn, 1940, p. 5-123.

d'infériorité morale de la justice sur l'amitié[3], et rattachait déjà tout ce qui concerne les problèmes de proportion et de contestation au cas général de l'amitié utile. Plus intéressant et surtout plus neuf est le sort fait au développement sur les rapports de l'amitié et de la suffisance à soi-même. Nous avons déjà analysé la différence doctrinale importante qui existait entre ses deux versions, et vu comment ce qui paraissait d'abord un fait inexplicable était devenu ensuite plus clair grâce aux idées de commune activité et de commune conscience de soi. Or il est frappant de voir que, dans l'*Éthique à Nicomaque*, cette analyse décisive est non plus introduite en opposition avec celle qui unissait l'étude de la justice et de l'insuffisance à soi-même, mais plutôt comme le point d'aboutissement de toutes les comparaisons entre amitié et notions voisines. Ces comparaisons ont permis de dégager les caractères nécessairement présentés par l'amitié achevée, et la description de la vie commune comme jouissant de l'*autarkeia* rassemble tous ces caractères, en même temps qu'elle annonce la part de l'amitié dans le bonheur du sage et dans l'exercice de la vertu la plus élevée. Nous avons donc affaire à une pensée beaucoup plus systématique, et qui se systématise autour de ses dernières investigations psychologiques.

Il y a du reste corrélation entre la solution apportée au problème de la suffisance à soi-même et du recours à autrui et le passage si significatif de l'idée d'amitié première à celle d'amitié achevée, comme entre ce passage lui-même et l'approfondissement de l'enquête sur la valeur morale de l'amitié. L'*Éthique à Eudème* est simultanément placée sous le signe de la séparation des consciences, sous celui de la dualité psychologique, sous celui de la diversité hiérarchisée des amitiés, elle-même fondée sur la différence de valeur de leurs principes. C'est la découverte que l'activité commune, du

3. Cf. *Éthique à Eudème*, VII, 10, 1242 a 6-12, qui, tout en introduisant une hiérarchie entre amitié inégale (où il y a φιλία, mais où il n'y a pas de φίλοι, d'après 4, 1239 a 3-5) et amitié politique (où l'égalité de droit permet de se comporter ὡς φίλοι, 1242 a 10), les oppose, comme ne pouvant être liées à l'αὐτάρκεια, à la πρώτη φιλία, dont il sera question, sous ce rapport, au chap. 12. Cf. ci-dessus, p. 208-212.

ÉTHIQUE A EUDÈME VII

Introduction : Intérêt de la *philia* (chap. 1, 1234 b 18-1235 b 12).

— C'est la tâche des gouvernants. C'est une disposition morale. Elle s'apparente à la justice.
L'ami est le plus grand des biens. Importance de ces relations volontaires et de cette justice privée.
— Refus des explications naturalistes, par les semblables et les contraires.
— Rappel des associations traditionnelles avec 1) la vertu, 2) l'utilité ; du problème de sa limitation numérique.

Rappel de thèmes traditionnels et rattachement aux problèmes moraux

A) Clarification des notions (chap. 2, 1235 b 13-1238 b 14).

— Recours à une méthode dialectique et expérimentale : l'opposition du plaisir et du bien, celle de l'absolu et du relatif ne clarifient rien.

Opposition à Platon

— Les trois espèces de l'amitié, et la recherche de ce qui est premier : l'amitié vertueuse est première, et sa valeur absolue lui donne en même temps une valeur relative (plaisir et utilité).
— Il n'y a pas d'amitié sans plaisir (c'est une activité qui résulte d'un choix correspondant à une dispositions). Le temps est nécessaire, l'intimité rare, mais la solidité de l'amitié première est analogue à l'autonomie du bonheur.

Enquête morale : La hiérarchie des amitiés

B) Les extensions de sens du mot *philia* (chap. 3 à 8, 1238 b 15-1241 b 9).

— L'inégalité dans l'amitié : elle peut se combiner avec les trois espèces, mais il ne s'agit plus vraiment d'amitié. *Philètikos* et *philotimos*.
— Similitude et opposition : on trouve la première dans l'amitié vertueuse et l'amitié plaisante, la seconde dans l'amitié utile. C'est par accident qu'elles concourent au bien de l'amitié.
— Y a-t-il une amitié pour soi-même ? Limites d'une telle métaphore. Corrélation entre paix intérieure et amitié pour autrui.
— Bienveillance et Concorde : la première est apparentée à l'amitié vertueuse, la seconde à l'amitié utile et politique. L'une n'a pas assez égard aux actes, l'autre aux intentions.
— Cas du bienfaiteur et de l'obligé : le premier aime plus car il est plus actif.

Enquête psychologique :
L'amitié suppose
a) l'identité et la réciprocité
b) la séparation des consciences et la volonté du bien
c) l'activité

C) Amitié et Justice. L'insuffisance à soi-même (chap. 9 à 11, 1241 b 10-1244 a 36).

— Analogie entre cité et famille.
— Amitiés inégales et recours à la proportion.
— Amitié politique et arbitrage des contestations.
— Conflits entre amitié utile politique et amitié vertueuse, entre devoirs d'amitié et devoirs de vertu.

Les amitiés secondes et leurs problèmes objectifs

D) Amitié et suffisance à soi-même (chap. 12, 1244 b 1-1246 a 25).

— Contradiction entre analyse psychologique et expérience.
— Cas de l'homme et cas de Dieu.
— Limitation du nombre des amis.
— Les amis dans la prospérité et dans l'adversité.

L'amitié première et le bonheur de l'homme

ÉTHIQUE A NICOMAQUE VIII et IX

Introduction : Nécessité de la *philia* (chap. 1, 1155 a 3-b 16). Elle est liée à la vertu et nécessaire au bonheur. Elle est naturelle à l'homme.

Rattachement aux problèmes moraux

A) Clarification des notions (chap. 2 à 7, 1175 b-17-1158 a 36).

- **Refus des explications naturalistes. Distinction entre amitié et attachement, entre amitié et bienveillance.**
- **Les trois espèces de l'amitié et la recherche de ce qui est achevé : L'amitié achevée a à la fois une valeur absolue et une valeur relative. Sa stabilité, sa rareté, son besoin de temps.**
- Imperfections de l'amitié plaisante et de l'amitié utile. En quel sens elles sont quand même des amitiés.
- Amitié et activité : lien avec l'analyse de la vertu ; importance de la vie commune ; l'amitié comme disposition morale, comme émotion, comme simple bienveillance. Observation des mœurs.

Rappel de thèmes traditionnels

Enquête morale : les degrés d'achèvement de l'amitié

B) Amitié et Justice (chap. 8 à 16, et IX, 1 à 3, 1158 b 1-1165 b 36).

- Les amitiés inégales : recours à la proportion. Le principe des échanges dans la justice et dans l'amitié. L'amitié consistant surtout à donner, et cherchant l'égalité, il s'agit là d'amitié utile.
- Communauté politique et communautés restreintes : Analogie entre relations politiques et familiales. Les relations familiales.
- Nécessité de règles dans l'amitié égale fondée sur l'utilité et dans l'amitié inégale.
- Problèmes de casuistique : conflits entre amitiés de fondements différents et entre devoirs divers à l'égard d'autrui. Dans quels cas a-t-on le droit de rompre une amitié ?

Les amitiés imparfaites et leur recours à la justice ou au jugement

C) Analyse psychologique de l'amitié (chap. 4 à 12, 166 a 1-1172 a 14).

- Amitié et amour de soi : il y a identité entre ce qu'on souhaite pour son ami et pour soi-même. Le pervers seul est incapable de l'une et de l'autre.
- La bienveillance et la concorde : l'une est une amitié paresseuse, l'autre une amitié objective, essentiellement politique.
- La bienfaisance : le bienfaiteur aime plus que l'obligé, car il est plus actif. Comparaison avec l'artiste.
- Dérivation entre amour de soi et amour d'autrui : opposition entre l'amour de soi vulgaire et le don pour l'amitié ; concordance entre l'amour de soi vertueux et l'abnégation en faveur de ses amis.
- Amitié et suffisance à soi-même : dans l'amitié achevée, l'activité est facilitée et rendue plus continue par l'intimité, et le bonheur est lié à une commune conscience de soi.
- Limitation du nombre des amis et de l'intimité. L'amitié dans la prospérité et dans l'adversité.

Enquête psychologique : l'amitié suppose

a) l'identité et la réciprocité

b) l'intention vertueuse et l'activité

c) l'amour de sa propre raison et l'abnégation

d) la vie commune comme condition de l'activité la plus achevée et du bonheur

seul fait qu'elle est commune, acquiert plus de détermination, et en conséquence plus de valeur, qui permet de donner une valeur à toutes les formes d'amitié, et de concevoir à la fois entre elles des rapports d'achèvement plus ou moins grand, la sublimation de chacune d'elles dans l'amitié achevée, l'unité réelle des différentes aspirations de l'homme, leur harmonisation dans l'activité rationnelle plutôt que leur discipline sous la contrainte de la raison. S'il y a dans l'*Éthique à Nicomaque* une plus grande systématisation de la pensée, elle est donc la conséquence non d'une plus grande habileté rhétorique, mais d'une vision beaucoup plus unifiante tant de la nature même de l'homme que des relations entre les hommes. Cette vision prend tout son sens de l'opposition qu'elle entretient avec celle du platonisme, et qui rejoint celle existant entre les deux conceptions de la vie morale : la communauté de vie tire sa valeur de fin dernière de l'incapacité où nous sommes, par une conversion personnelle, d'être associé pleinement à la pensée divine ; elle participe à une définition du bonheur qui se fait à partir de l'activité et intègre les différents aspects de celle-ci, non à celle qui en fait la jouissance d'une éternité retrouvée, et nous demande de nous affranchir du sensible. Certes, il s'agit encore, pour les amis, de trouver ce bonheur dans l'activité théorétique, et l'on pourrait rapprocher l'idéal de vie que nous proposent conjointement les livres IX et X de l'*Éthique à Nicomaque* de celui que nous indiquait le *Phèdre* de Platon. Mais si, en ce sens, il est légitime de dire que, sur ce point comme sur bien d'autres, Aristote prend du champ à l'égard du platonisme moins « pour en rejeter l'inspiration que pour la récupérer »[4], on doit convenir que cette récupération en transforme beaucoup le sens. Il est vraisemblable que, concrètement, l'amitié philosophique présentée par Aristote, pratiquée dans des cercles identiques, ne différait guère de celle dont nous entretenait Platon. Mais autre chose est de faire d'autrui une image du bien ou un compagnon indispensable dans sa recherche, autre chose d'en faire l'intime condition du bonheur que j'ai dès maintenant à

4. J. Moreau, *Aristote et son école*, Paris 1962, p. 12

saisir l'ordre et la raison des choses, et qui est sans doute le seul qu'il me soit donné d'espérer. La *philia* est devenue avec Platon un problème philosophique dont la position est liée à celle de tous les autres, mais c'est sans doute Aristote qui pose ce problème de la manière la plus conforme à la réflexion traditionnelle antérieure, et à l'idée que s'en feront les Grecs en général : l'amitié est ce que les hommes peuvent inventer pour s'affranchir de la nature tout en demeurant parties de cette nature et sans rêver de s'égaler aux dieux ; elle leur permet de jouir, autant qu'ils en sont capables, d'une certaine maîtrise de leur destinée, mais ne les libère pas de leur destin. Elle leur donne cette maîtrise non par sa soumission à des principes pragmatiques, mais par le secours qu'elle apporte au règne de la sagesse, et à l'obtention d'un bonheur fait de connaissance rationnelle.

Ces différents traits font d'Aristote, dans l'élaboration de la notion de *philia*, celui qui assure la liaison entre une philosophie populaire profondément marquée par la pensée sophistique, et ces philosophies dont les résonances dans la pensée, sinon populaire, du moins cultivée, seront si grandes, que sont l'épicurisme et le stoïcisme. Sans doute peut-on soupçonner le rôle non négligeable d'une pensée comme celle de Théophraste, et celui d'écoles dont la filiation à l'égard de Socrate est connue, telles que l'école cyrénaïque, dans la diffusion des idées et des débats relatifs à l'amitié, mais l'indigence de nos sources à leur égard ne saurait nous dissimuler qu'elles apportent peu de nouveautés philosophiques[5]. Si nous réservons pour l'instant le cas de Théophraste[6], dont l'influence sera surtout sensible chez les Romains cultivés de l'époque de Cicéron, force est bien de dire que cyrénaïques et cyniques ne font que poser à nouveau, sous diverses formes, le problème de la conciliation entre amitié et suffisance à soi-même, qu'ils ramènent à celui des rapports entre le sage et les insensés, ou entre les sages eux-mêmes. Mais ce seront les stoïciens qui donneront à ces derniers thèmes leur

5. Ce que l'on peut dire à propos des uns et des autres est excellemment résumé par J. Voelke, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius*, p. 70-79, et toutes les références importantes y sont apportées.

6. Cf. ci-dessous, p. 388-390, 396-398.

contenu philosophique rigoureux, et nous verrons à leur propos le sens qu'en peut recevoir la *philia*[7]. Il reste donc aux philosophes les plus systématiques dans leur doctrine à déterminer leurs options par rapport à celles d'Aristote plutôt que de tout autre, ou à réinterpréter, à la lumière de leurs propres principes explicatifs et métaphysiques, les conclusions qui ont été les siennes et qui correspondaient si bien à l'évolution spontanée de la notion. Nous pouvons cependant prévoir, si vraiment les analyses d'Aristote l'ont conduit aux résultats étonnamment riches que nous avons pu dégager, que chez aucun de ses successeurs on ne rencontrera une étude aussi complète ni des aperçus aussi décisifs. L'amitié les intéressera peut-être moins pour elle-même que pour ses implications métaphysiques ou morales, et l'on n'assistera plus à cette union étroite de l'investigation psychologique et de la réflexion normative qui faisait la fécondité de la démarche aristotélicienne. Seuls peut-être les épicuriens se sont efforcés de maintenir quelque peu l'unité de ces deux préoccupations. Cela suffit sans doute à les désigner comme des philosophes de l'amitié, et à susciter l'intérêt pour leurs analyses, indépendamment de la célébrité de leurs relations amicales, répandue dans toute la littérature antique.

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

CHAPITRE III

L'ÉPICURISME
AMITIÉ ET PLAISIR D'EXISTER

Si l'on peut dire qu'Aristote, le premier, a fait de la *philia* une valeur irréductible à toute autre, et en a recherché, avec plus de méthode que tout autre, le fondement psychologique comme il en a perçu avec clarté les conséquences métaphysiques, on peut dire avec autant de vérité qu'Épicure a le premier voulu donner à l'idéal d'amitié une portée pratique, en cherchant à le réaliser selon des règles précises. On objectera, certes, que la vie même des écoles philosophiques qu'ils animaient était présente à l'esprit de Platon ou d'Aristote lorsqu'ils analysaient la nature et les fins de la *philia*, mais Épicure est celui qui a conçu l'idée de communautés réunies en vue du seul culte de l'amitié, et cherché à leur donner des institutions tendant à le préserver. Alors que Platon subordonnait l'amitié aux fins qu'elle permettait de découvrir, alors qu'Aristote l'associait indissolublement à l'activité la plus digne de l'homme et à son plus parfait bonheur, Épicure semble bien en faire une fin encore supérieure à la vie contemplative elle-même, dont on sait, par d'autres aspects de sa doctrine, qu'elle n'atteint ni un principe de toutes choses analogues au Bien de Platon, ni un bonheur qui serait spécifique de son activité[1]. Peut-être pourrait-on comparer les communautés épicuriennes aux communautés pythagoriciennes, mais il est évident que ces

1. Cf. p. ex. Diogène Laërce, X, 142.

dernières, quelle que fût la place qu'y occupait la *philia*, avaient une signification religieuse et politique que l'on ne retrouve pas chez les épicuriens, et que, par là-même, le culte de l'amitié y était moins séparable d'autres préoccupations [2]. On peut donc affirmer, avec C. Diano, que « la première Société d'Amis qu'on connaisse dans notre histoire d'Occident a été créée à Athènes au début du IIIe siècle av. J.-C. par un philosophe, et ce philosophe est Épicure » [3].

Ce qui intéresse cependant l'historien de la philosophie n'est pas tellement l'existence de telles communautés, que l'on a pu expliquer par le « désarroi moral » [4] du monde hellénistique, et qui prennent, au moment de la désagrégation des cités antiques, une signification radicalement neuve par rapport à celles que ces cités acceptaient en leur sein ; ce sont surtout les principes sur lesquels elles se fondent, et la conception de la vie morale à laquelle elles donnent une illustration. Ces fondements et cette conception sont le fait d'un seul philosophe, qui a suscité chez ses disciples le respect et la fidélité au point que nous pouvons considérer l'essentiel de ce qui nous vient d'eux comme venant de lui. Or il n'est pas sans intérêt de remarquer que ce philosophe, Épicure, peut, historiquement, être approché de deux manières complémentaires : d'une part, il est l'héritier du matérialisme de Démocrite, et appartient à une tradition nettement distincte de celle qui nous mène de Socrate à Aristote ; d'autre part, sa venue à Athènes au moment où ce dernier

2. Cf. ci-dessus, p. 59-61.

3. *Épicure : la philosophie du plaisir et la société des amis*, Conférence recueillie dans les *Études Philosophiques*, 1967, n° 2, p. 173-186, p. 173. Nous ne saurions cependant accepter la suite de l'introduction de C. Diano, lorsqu'il écrit : « La première non parce qu'auparavant le mot « ami » n'aurait pas été employé pour désigner les membres d'un groupe uni dans un même but, mais parce que, pour la première fois, le principe qui rassemblait les membres de cette société n'était plus ni religieux ni social, ni même politique. Ce mot, dès lors, désigne un tout autre concept. En effet, il exprime une relation éthique et un comportement librement choisi par des hommes qui se reconnaissent égaux et fondent cette égalité sur le seul fondement de leur être individuel et de leur commune condition humaine ». Ces lignes pourraient s'appliquer, d'un bout à l'autre, à la φιλία aristotélicienne.

4. Cf. FESTUGIÈRE, *Épicure et ses dieux*, Paris 1946, p. 61 de la 2e éd. Cf. aussi W. SCHMID, *Reallexikon*, art. Epikurus, col. 723 sqq.

allait mourir, son installation définitive dans cette ville alors que sa propre philosophie était sans doute déjà fort élaborée, et ses polémiques contre l'Académie et contre l'Aristote exotérique l'amènent à prendre position par rapport aux pensées que nous venons d'étudier, et certainement à préciser la sienne. Ce double aspect de ses écrits, ou du moins de ce qui nous en est parvenu, est particulièrement sensible à propos de sa doctrine de la *philia* : nous possédons en effet un certain nombre de sentences démocritéennes qui la concernent, et qu'il est aisé de rapprocher de celles d'Épicure ; mais ces dernières contiennent, à maintes reprises, des allusions aux débats qui se perpétuaient, tant chez des socratiques comme les cyniques que dans le Lycée ou l'Académie, à propos des fondements de l'amitié et de sa participation au bonheur du sage[5]. Nous sommes donc en mesure, avec Épicure, de renouer avec une tradition anté-Socratique, mais aussi en présence des enrichissements que la philosophie a apportés à cette tradition, et même, puisque l'épicurisme fut une doctrine de large diffusion, à la pensée courante. C'est sans doute dans l'effort que fait Épicure pour concilier un utilitarisme qui a certes sa justification dans ses propres principes philosophiques, mais qui vient d'un passé fort ancien, et une valeur morale de l'amitié que les philosophes ont surtout placée dans son attention et son ouverture à autrui, que l'on saisit le mieux sa double inspiration, comme l'originalité de la synthèse qu'il tente. Il semble bien que le propos d'Épicure, tout en reprenant l'idée aristotélicienne d'une association étroite entre amitié et bonheur accompli, et en la réinterprétant à la lumière d'une doctrine du plaisir elle-même fortement marquée par la critique de ce qu'Épicure pouvait connaître d'Aristote[6], soit d'élargir le cercle de

5. Cf. à ce sujet E. Bignone, *l'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Florence 1936, IIe partie, p. 287-303.

6. Cf., *ibid.*, p. 327-334 : Épicure ne semble pas avoir connu les analyses aristotéliciennes du plaisir contenues dans l'*Éthique à Nicomaque*, mais surtout les critiques faites contre le plaisir-mouvement dans l'Académie, et sans doute par le premier Aristote, dans la ligne du *Philèbe*. On sait qu'Aristote reviendra sur cette idée du plaisir comme mouvement dans l'*Éthique à Nicomaque*, X, 2, en critiquant Speusippe. Cette ignorance d'Épicure a été vigoureusement contestée par C. Diano dans le *Giornale critico della filosofia italiana*, de 1939 à 1942.

la *philia*, et, partant d'une métaphysique qui, plus encore que celle d'Aristote, restreint l'homme à sa condition d'être fini et mortel, de lui donner un principe moins difficile à atteindre que la pratique de l'activité théorétique.

Nous verrons que certaines maximes d'Épicure peuvent prendre un ton assez étonnant dans sa philosophie, et proclament pour la *philia* un enthousiasme qui surprend dans une sagesse faite souvent de prudence et se défiant par dessus tout des passions. Il arrive donc que l'on y voie, de manière assez imprévisible, une influence platonicienne, non, certes, dans les fins dernières de l'amitié, mais dans sa pratique, et que l'on tende à réduire autant qu'il est possible la part de l'utilitarisme dans son interprétation[7]. Lorsqu'en revanche on accepte de lire cet utilitarisme dans les sentences et maximes où il s'affirme, et qu'on le juge cohérent avec l'ensemble du système, il est nécessaire de le transposer, de lui donner une signification nouvelle, par rapport à celle qu'il pouvait avoir soit dans la pensée populaire, soit même dans les formes inachevées de la *philia* que recensait Aristote. On ne saurait en effet espérer lui donner une valeur en partant de la considération de la cité, voire d'un droit naturel dont, nous le verrons, Épicure s'éloigne très nettement. La doctrine épicurienne de la *philia*, si l'on s'attache à la rendre cohérente, tant de manière interne à sa philosophie que par rapport à l'histoire de la notion, conduit donc nécessairement à interpréter avec quelques nuances nombre de points du système. Elle n'en demeure pas moins intéressante par elle-même, et par l'aide qu'elle a apportée à la formation d'une notion moins aristocratique de l'amitié humaine.

7. Cf. notamment J. Bollack, *Les Maximes de l'Amitié*, communication au VIIIe Congrès de l'Association Guillaume Budé (Paris 1968), recueillie aux p. 221-236 des *Actes* du Congrès, Paris 1969.

Section I

GENÈSE ET FONDEMENT DE L'AMITIÉ ÉPICURIENNE

S'il est vrai que Platon, par l'idée d'une parenté de toutes les âmes avec le Bien, et, *a fortiori*, entre elles, puis surtout Aristote, par celle de conscience commune de l'existence dans une activité commune, ont conduit la pensée grecque à une intelligence des rapports avec autrui où ce que nous appelons intersubjectivité est pressenti et peut-être même formulé, il semble qu'il y ait une contradiction radicale entre de telles intuitions et celles que pouvait avoir un matérialisme atomistique. On ne voit guère en effet que l'idée d'intersubjectivité puisse avoir un sens là où celle même d'un sujet n'est pas imposée par la philosophie de la connaissance, et où tout est conçu à partir d'une homogénéité fondamentale de l'âme et du corps. Si une conception essentiellement biologique de la nature de l'âme rend déjà difficile la compréhension de son activité intellectuelle [1], cela vaut à plus forte raison pour une philosophie qui en fait un composé d'atomes. Mais on peut dire que, parmi les matérialismes eux-mêmes, celui des atomistes était peut-être le moins propice à donner des rapports avec autrui une idée satisfaisante : si l'atomisme fournit un schème à l'idée d'organisation en général, c'est bien celui de la solidarité entre éléments hétérogènes, plutôt que celui de la fusion et du mélange ; rien ne saurait lui être plus étranger que l'idée de cet autre matérialisme, le stoïcisme, qu'est la *krasis di'holôn* [2]. La philo-

1. Problème qui se pose déjà dans la psychologie d'Aristote (cf. *Traité de l'âme*, I, 1, 403 a 8-11) et devient presque insoluble dans le stoïcisme (cf. J. MOREAU, *L'Ame du Monde de Platon aux stoïciens*, Paris 1939, p. 180-186).

2. Cf. les textes réunis par ARNIM, *Stoïcorum veterum fragmenta*, II, nos 463-481.

sophie de la nature ne pouvait donc que contribuer à accentuer l'idée de relations humaines fondées sur la complémentarité, et nullement sur l'identité. Enfin, la restriction de l'horizon humain à un monde dirigé par des forces aveugles, ou selon le simple hasard, ne pouvait que favoriser l'appel à une entr'aide, à un mutuel secours, à un échange de services contre les caprices du sort. Elle encourage moins à l'oubli de ses propres intérêts dans une sagesse qui atteint l'universel qu'à la préservation en soi-même d'heureuses dispositions par l'aménagement des intérêts et des opinions.

C'est bien ce que semblent confirmer les quelques pensées que nous connaissons de Démocrite à propos de l'amitié, et qui vont dans le sens de toute son éthique, en même temps que de l'utilitarisme du Ve siècle. Que savons-nous, en effet, de cette éthique ? Pour cohérentes que soient les sentences que nous possédons, elles ne tendent pas à situer la vie morale dans le prolongement d'une métaphysique et d'une physique qui lui assigneraient ses principes généraux. On a pu remarquer que la psychologie démocritéenne était beaucoup plus méfiante à l'égard de la sensation que ne le sera celle d'Épicure, que la tranquillité et le bonheur de l'âme n'étaient pas, à ses yeux, réductibles en leur essence à l'intégrité et au plaisir du corps. Les thèmes de l'absence de trouble, de la limitation des désirs, du rejet de la superstition sont déjà présents, mais ils sont plus l'enseignement d'une expérience ancestrale que la conséquence d'analyses définissant les conditions d'achèvement du plaisir. Peut-être seraient-ils même plus proches, dans leur justification, d'un dualisme de l'âme et du corps que du monisme épicurien [3]. Si le plaisir, en effet, et sa privation « sont le critère de ce qui est avantageux et de ce qui ne l'est pas » [4], si le jugement est responsable de la démesure prise par les plaisirs corporels et leur recherche [5], il nous faut aspirer au bonheur

3. Cf. C. Bailey, *The greek atomists and Epicurus*, Oxford 1928, 2e éd. New York 1964, p. 186-195.

4. Diels, 68 B 4 et 188 : τέρψις γὰρ καὶ ἀτερπίη οὖρος τῶν συμφόρων καὶ τῶν ἀσυμφόρων d'après Stobée, III, I, 46.

5. Cf. Diels, 68 B 223.

de l'âme beaucoup plus qu'à la jouissance corporelle[6]. Ce caractère moins systématique de la pensée démocritéenne en ce qui concerne la morale n'exclut cependant pas que la principale vertu soit la prudence, condition du maintien de notre *euthumia*, de notre gaieté, à force d'exercice et de jugement[7]. Ce qui détermine le bonheur de l'homme est en effet le compte qu'il tient d'une nature où règne la nécessité, et dont sont exclus le hasard aussi bien que la finalité[8].

Le rôle et la valeur de la *philia* se comprennent dans cette perspective. Démocrite n'ignore pas que l'homme vit nécessairement en société, et que l'intimité est pour lui l'un des biens les plus désirables[9] ; il sait même le plaisir réel qu'il y a à faire du bien de manière désintéressée[10], mais il voit surtout dans les rapports avec autrui un moyen de préserver sa propre tranquillité si l'on en fait un échange de services. Sans doute faut-il voir là la raison pour laquelle la relation amicale est, chez lui, préférée de loin aux relations familiales. Bien loin de voir dans ces dernières, comme le faisait la pensée la plus ancienne, une sorte de modèle, ou même, comme le faisait Aristote, une réduction des rapports politiques d'un fondement plus naturel que ceux-ci, Démocrite n'a pas de mots assez durs pour dénoncer les tracas engendrés par le lien conjugal, et par la présence d'enfants à élever[11]. En revanche, une amitié choisie, même si elle ne suppose pas à tout moment l'égalité dans les services rendus, donne un plaisir sûr, modéré, ignorant les déceptions. Elle doit avant tout se défier de la flatterie[12], du plaisir de

6. Cf., p. ex., DIELS, 68 B 37, 187, 189.

7. Cf., p. ex., *ibid.*, B 3, 191. Sur le rôle de l'éducation, cf. 33, 180, 242.

8. *Ibid.*, A, 39, d'après PLUTARQUE, *Strom.* 7 : προκατέχεσθαι τῇ ἀνάγκῃ πάνθ' ἁπλῶς τὰ γεγονότα καὶ ἐόντα καὶ ἐσόμενα. Absolument tous les événements passés, présents, et à venir, sont prédéterminés par la nécessité. Cf. C. BAILEY, *op. cit.*, p. 120-3.

9. *Ibid.*, B 99, d'après DÉMOCRATE, 65 : ζῆν οὐκ ἄξιος, ὅτῳ μηδὲ εἷς ἐστι χρηστὸς φίλος. Cela ne vaut pas la peine de vivre pour qui n'a pas un ami homme de bien ; et 107 a (*Dém.* 74) : ἄξιον ἀνθρώπους ὄντας ἐπ' ἀνθρώπων συμφοραῖς μὴ γελᾶν, ἀλλ' ὀλοφύρεσθαι. Étant hommes, il est indigne de rire des malheurs humains ; il faut les pleurer.

10. *Ibid.*, 96 (DÉM. 62) et 103 (DÉM. 69).

11. *Ibid.*, 273 à propos de la femme, et 275 à propos des enfants.

12. *Ibid.*, 97.

médire [13], de la mesquinerie [14], et peut éviter par là de suivre la pente ordinaire, selon laquelle on se détourne de ceux que le malheur poursuit et l'on fréquente ceux qui connaissent la prospérité [15]. Il demeure que le sens commun de l'intérêt, la réflexion sur les vrais avantages comme sur les plaisirs non fallacieux sont le principe de toutes les sentences de Démocrite sur l'amitié, quelque sagesse qu'elles puissent manifester [16].

On ne saurait, au premier abord, attendre de la pensée morale d'Épicure, son héritier à plus d'un siècle de distance, des idées radicalement différentes. On pourrait même dire que la plus grande cohérence de son système, sa volonté de donner à l'Éthique les mêmes principes fondateurs qu'à la Physique, le rejet de tout ce qu'il restait chez Démocrite de pensée dualiste et d'oppositions provenant de la pensée religieuse, tendaient sinon à lui donner une idée plus pessimiste de la situation de l'homme dans l'univers, du moins à écarter de l'amitié tout élément extérieur à la stricte utilité et au plaisir le plus périssable. Nous savons, en effet, qu'Épicure rejette toute distinction de nature entre ce que l'on a coutume de considérer comme des plaisirs vulgaires et des plaisirs raffinés, et *a fortiori* entre des plaisirs raffinés qui seraient ceux de l'âme et des plaisirs vulgaires qui seraient ceux du corps. Cette dernière idée combine en effet deux erreurs : celle qui voit dans le plaisir quelque chose de purement spirituel dans certains cas, et celle qui croit attaquer le plaisir en tant que tel en lui reprochant certains des caractères qu'il peut prendre. Or le matérialisme d'Épicure, plus conséquent en cela que celui de Démocrite, fait à la fois du plaisir quelque chose de purement corporel (« Le principe et la racine de tout bien, c'est le plaisir du ventre ; les choses

13. *Ibid.*, 109.

14. La générosité de la sentence 96, évoquée plus haut, n'exclut pas un calcul assez naïf : cf. *ibid.*, 94 (Dém. 60) : μικραὶ χάριτες ἐν καιρῷ μέγισται τοῖς λαμβάνουσι. De petits bienfaits au moment opportun sont grands aux yeux de ceux qui les reçoivent.

15. Cf., *ibid.*, 101 et 106.

16. L'ὁμοφροσύνη dont nous parle la sentence 186 : ὁμοφροσύνη φιλίην ποιεῖ (Stobée II, 33, 9) n'est sans doute guère différente de l'ὁμόνοια, dont Aristote précise pour nous le sens (cf. p. 199).

de l'esprit et les valeurs supérieures s'y ramènent »[17]), et un critère absolu où l'on ne saurait introduire de distinctions qu'extrinsèques (« Si ce qui procure des plaisirs aux débauchés dissipait les craintes de la pensée à l'égard des phénomènes célestes, de la mort, et des souffrances, enseignait en outre la limite des désirs, nous n'aurions rien à leur reprocher, puisqu'ils connaîtraient en tout point la plénitude des plaisirs, et ignoreraient toute douleur et toute peine, ce qui est précisément le mal »[18]). Un plaisir ne vaut plus ou moins qu'à proportion de sa propre pureté, c'est-à-dire de son absence de mélange avec quoi que ce soit d'autre, condition de sa perfection comme de sa stabilité. Tous les calculs que l'on peut faire pour choisir entre les plaisirs ont pour seule fin de permettre l'apparition d'un tel plaisir, et l'utilitarisme trouve là le principe auquel il doit en toute circonstance se référer. C'est donc ce qui doit également permettre de donner un statut moral à l'amitié : constitue-t-elle par elle-même un plaisir, ou, sinon, est-elle susceptible de contribuer à d'autres plaisirs, en leur donnant plus d'intensité, ou surtout plus de pureté et de stabilité ? A l'une de ces deux conditions seulement elle peut trouver sa place dans une philosophie qui fait de l'homme un être de la nature, et dont la nature propre détermine aussi clairement la fin.

L'amitié ne semble pas correspondre, dans la philosophie d'Épicure, à un besoin fondamental de l'homme, à un de ces désirs naturels et nécessaires dont la non satisfaction engendre la douleur, et dont la satisfaction constitue notre bien[19]. On sait qu'il récuse toute idée d'un droit naturel qui créerait une affinité entre l'ensemble des hommes, et insiste sur le caractère conventionnel de la justice, aussi bien contre

17. USENER 409, d'après ATHENAEUS, XII, p. 546 f : ἀρχὴ καὶ ῥίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονή καὶ τὰ σοφὰ καὶ τὰ περιττὰ ἐπὶ ταύτην ἔχει τὴν ἀναφοράν.

18. *Maxime principale* X : Εἰ τὰ ποιητικὰ τῶν περὶ τοὺς ἀσώτους ἡδονῶν ἔλυε τοὺς φόβους τῆς διανοίας τούς τε περὶ μετεώρων καὶ θανάτου καὶ ἀλγηδόνων, ἔτι τε τὸ πέρας τῶν ἐπιθυμιῶν ἐδίδασκεν, οὐκ ἄν ποτε εἴχομεν ὅ τι ἐμεμψάμεθα αὐτοῖς, πανταχόθεν ἐκπληρουμένοις τῶν ἡδονῶν καὶ οὐθαμόθεν οὔτε τὸ ἀλγοῦν οὔτε τὸ λυπούμενον ἔχουσιν, ὅ περ ἐστὶ τὸ κακόν. Cf. aussi les *maximes*, III, VIII, et IX.

19. Cf. *Maximes principales* XXIX et XXVI, entre autres.

Platon que contre Aristote[20]. Il rejette, à plus forte raison, la possibilité d'un lien entre les hommes et les animaux, telle qu'elle avait été défendue par les pythagoriciens, et reprise par Théophraste, dans la mesure où il ne saurait être question, dans ce cas, de pacte réfléchi et volontaire[21]. Le droit a une fonction purement utilitaire, est inventé à ce titre par les sages, n'a d'autre permanence que celle des conventions qui l'ont rendu nécessaire, et doit être respecté non par scrupule moral ou religieux mais par simple prudence[22]. La tranquillité d'esprit du juste n'est pas celle d'un homme qui a reconnu en autrui son semblable, mais celle d'un homme qui s'est conduit de manière à mettre un terme à la crainte des autres[23]. Cette conduite doit s'adapter aux diverses sociétés, et aux règles qui y sont admises ; elle se révèle plus sûre, comme le soulignera Lucrèce[24], que la recherche de la tyrannie, hasardeuse en son cheminement comme incertaine en ses résultats. Ce refus d'un droit naturel ne se fondant pas sur celui d'une certaine identité entre les hommes[25], mais uniquement sur l'incapacité où ceux-ci se trouvent de donner à leurs conduites un autre mobile que la recherche de leur avantage, et, au-delà de celui-ci, de leur plaisir personnel, il est clair que la *philia* n'est pas plus inscrite dans la nature de l'homme que la justice, et ne représente pas plus qu'elle une fin en soi. Si l'on ne peut d'autre part invoquer l'agrément des sentiments qu'elle fait naître pour en expliquer l'apparition, ce qui serait chez Épicure, comme plus tard chez Rousseau[26], inverser l'ordre d'une

20. *Ibid.*, XXXIII : Οὐκ ἦν τι καθ' ἑαυτὸ δικαιοσύνη, ἀλλ' ἐν ταῖς μετ' ἀλλήλων συστροφαῖς καθ' ὁπηλίκους δή ποτε ἀεὶ τόπους συνθήκη τις ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἢ βλάπτεσθαι. Il n'existe pas de justice en soi, mais un accord réciproque dans les communautés, toujours et en tout lieu, pour éviter de nuire et de subir du dommage.

21. *Ibid.*, XXXII. Cf. BIGNONE, *op. cit.*, 270-287.

22. *Ibid.*, XVII, XXXIV à XXXVIII, et USENER 530-531 (d'ap. SÉNÈQUE, *Épist.*, 97, 15 et STOBÉE, *Flor.*, 43, 139).

23. Cf. *Maxime principale* VI.

24. *De natura rerum*, V, v. 1120-1160.

25. Cf. *Maxime principale* XXXVI.

26. C'est un des points remarquables de la comparaison que l'on peut faire, et que l'on a souvent faite, entre le chant V du poème de Lucrèce et le deuxième *Discours* de Rousseau, que cette explication génétique où les effets d'un changement ne sont perceptibles que lorsqu'il s'est produit.

véritable genèse, est-il nécessaire de la compter au nombre des moyens que l'homme se ménage pour défendre ses intérêts et protéger sa vie ?

C'est en ce sens que nous devrions, semble-t-il, comprendre les sentences épicuriennes où le maître demande de distinguer deux moments dans l'amitié, celui où elle naît de l'utilité et celui où elle s'accomplit, et se fortifie, en négligeant l'utilité : « Toute amitié doit être choisie pour elle-même, mais elle a pris son commencement de l'utilité »[27]. Il serait aisé de rapprocher cette idée de celle, très banale nous l'avons vu, selon laquelle l'amour d'autrui est non seulement l'analogue, mais l'effet de l'amour de soi. Épicure écrit même ailleurs[28] : « Ni celui qui recherche en tout l'utilité n'est un ami, ni celui qui ne s'y attache jamais ; le premier, en effet, fait de ses faveurs l'objet d'un échange mercantile, mais le second coupe à sa racine tout espoir favorable pour l'avenir ». Il ne s'agit plus ici d'un simple commencement temporel, qui, ayant joué son rôle dans la genèse de l'amitié, disparaîtrait une fois révélé un plaisir supérieur, mais bien d'un point de départ où l'amitié doit à tout moment se retremper pour retrouver sa vigueur. L'intérêt donne au sentiment cette assise objective toujours recherchée dans la réflexion grecque sur la *philia*, et qui la fait se défier, d'Homère à Aristote, d'une bienveillance dont on ne peut apprécier la sincérité dans des actes. Mais il n'est pas seulement question de sincérité : une amitié dont je ne serais pas en mesure, à chaque instant, de sentir combien elle est utile, n'aurait, semble-t-il, pas de raison d'être. Puisqu'il existe cependant, sinon un second moment, du moins un second aspect de la *philia*, comment concevoir le rapport de ces deux aspects ? S'agit-il, comme chez Platon ou Aristote, d'une amitié supérieure qui serait utile de sur-

27. *Sentence vaticane* XXIII : πᾶσα φιλία δι' ἑαυτὴν αἱρετή · ἀρχὴν δὲ εἴληφεν ἀπὸ τῆς ὠφελείας.

28. *Sentence vaticane* XXXIX : οὐθ' ὁ τὴν χρείαν ἐπιζητῶν διὰ παντὸς φίλος οὐθ' ὁ μηδέποτε συνάπτων · ὁ μὲν γὰρ καπηλεύει τῇ χάριτι τὴν ἀμοιβήν, ὁ δὲ ἀποκόπει τὴν περὶ τοῦ μέλλοντος εὐελπιστίαν.

croît [29], et cette distinction, suivie d'une sorte de récupération, a-t-elle seulement un sens aux yeux d'Épicure ?

Sans doute ne faut-il pas entendre par utilité ou par intérêt pour l'homme ce qui lui procure des avantages précis et peut faire l'objet d'un échange soigneusement calculé. La trente-quatrième sentence vaticane nous dit en effet : « Nous n'avons pas tant besoin de l'utilité de nos amis que de la confiance en cette utilité » [30]. Il semble que le sentiment d'une solidarité réelle, beaucoup moins destinée à nous faire bénéficier d'avantages immédiats, et dont le sage peut se passer, qu'à nous donner un remède contre les coups du sort, soit ce que nous devons attendre de la vie commune. De même sans doute que le courage ne laisse pas d'être courage parce qu'il procède d'un calcul de l'intérêt véritable, l'amitié a sa véritable utilité lorsqu'elle conduit à une « communauté entre ceux qui jouissent pleinement des plus grands plaisirs » [31]. S'il convient de semer avant de récolter [32], ce que l'on récolte ne diffère pas en substance de ce que l'on sème, et, du commencement de l'amitié à son achèvement, ou de son assise objective aux sentiments qu'elle suscite, il semble que l'on ne fasse que passer d'un plaisir à un autre plaisir. Les bienfaits eux-mêmes, qui constituent ce commencement ou cette assise, sont plus recherchés pour le plaisir qu'il y a à donner que pour celui qu'il y a à recevoir, si nous pouvons en croire le témoignage de Plutarque : « Il dit (*scil.* Épicure) qu'il est non seulement plus beau de faire du bien que d'en recevoir, mais aussi plus agréable ; rien, en effet, n'est aussi fécond en joies que la bienfaisance » [33]. C'est donc l'amitié elle-même, et la joie qu'elle donne par l'oubli de soi-même, qui peut, à beaucoup d'égards,

29. Cf. ci-dessus, p. 130-131, 215-216.

30. οὐχ οὕτως χρείαν ἔχομεν τῆς χρείας παρὰ τῶν φίλων ὡς τῆς πίστεως τῆς περὶ τῆς χρείας.

31. Diog. Laërce, X, 120. Nous lisons, comme Festugière : κοινωνίαν ἐν τοῖς ταῖς ἡδοναῖς ἐκπεπληρωμένοις.

32. Cf., *ibid.* : καὶ γὰρ τὴν γῆν σπείρομεν. Nous ensemençons en effet la terre.

33. *Philosophandum esse cum principibus*, 3, 778 c (Usener, 544) : ... τοῦ εὖ πάσχειν τὸ εὖ ποιεῖν οὐ μόνον κάλλιον ἀλλὰ καὶ ἥδιον εἶναί φησι. χαρᾶς γὰρ οὐδὲν οὕτω γόνιμόν ἐστιν ὡς χάρις.

apparaître comme le service que nous rendent, en dernière analyse, nos amis. Plutôt que de distinguer un point de départ utilitaire et un achèvement plaisant, peut-être faut-il voir un plaisir plus immédiat, lié à la bienfaisance elle-même, et donc en un sens au fait d'être utile, et un plaisir d'un autre type, révélé grâce au précédent, où la bienfaisance effective n'a plus qu'une importance tout à fait secondaire. Lorsqu'on en vient en effet à la « communauté de ceux qui jouissent pleinement des plus grands plaisirs », et qui ne sont autres que les sages, la frugalité des plaisirs recherchés exclut l'échange de bienfaits désirables en tant que tels, et les maux redoutés, si seulement ils le sont, ne sauraient être que d'inévitables coups du sort ou le simple lot de notre condition, la souffrance et la mort. Il va de soi que l'amitié n'y saurait rien changer, mais seulement aider à les supporter. Elle peut le faire, comme le montre le beau fragment d'une lettre à Idoménée, écrite par Épicure mourant, que Diogène Laërce nous a conservé, par la persistance des heureux souvenirs que l'on garde d'elle, et qui constituent par eux-mêmes un plaisir de toute pureté[34]. Si donc l'amitié « prend son commencement de l'utilité », peut-être s'agit-il moins, comme le traduit Festugière, du « besoin d'une aide »[35], que du plaisir d'être utile. Mais ce plaisir n'est lui-même rien, à côté de celui que nous éprouvons à découvrir que c'est par elle-même que l'amitié est utile, et qu'elle est avant tout le moyen pour les amis d'accéder l'un par l'autre à une plus grande indépendance.

Le point de départ de la *philia* dans l'*ôphéleia* ou la *chreia*, l'utilité ou le besoin, semble donc bien n'avoir rien de proprement égoïste, et s'il pallie l'absence d'un lien naturel, il le fait grâce à la conscience d'un besoin réciproque où le plaisir de donner est peut-être le plus déterminant. C'est ce que suffirait à démontrer cette célèbre sentence[36], si

34. Diog. Laërce X, 22 (Usener 138) : ἀντιπαρετάττετο δὲ πᾶσι τούτοις τὸ κατὰ ψυχὴν χαῖρον ἐπὶ τῇ τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν μνήμῃ. A toutes celles-ci (*scil.* ces douleurs excessives qui ne le quittent pas) fait front la joie de mon âme, au souvenir de nos entretiens passés.

35. *Épicure et ses dieux*, p. 58.

36. *Sentence vaticane* XXVIII : οὔτε τοὺς προχείρους εἰς φιλίαν οὔτε τοὺς ὀκνηροὺς δοκιμαστέον · δεῖ δὲ καὶ παρακινδυνεῦσαι χάριν φιλίας.

étonnante quand on veut la comprendre dans un utilitarisme : « Il ne faut approuver ni ceux qui font preuve de précipitation, ni ceux qui mettent trop de lenteur à contracter amitié ; il faut même courir quelques risques en faveur de l'amitié ». On ne doit évidemment pas la comprendre au sens où la recherche de l'amitié procéderait d'un calcul du plus grand intérêt, et d'un sacrifice de l'intérêt immédiat au profit de l'intérêt différé. L'amitié est ce qui mérite que l'on oublie toute arithmétique des plaisirs et des peines, que l'on se défasse de la prudence, puisqu'elle peut aller jusqu'à augmenter notre risque de souffrir : « Le sage ne souffre pas plus quand il est lui-même torturé que lorsque son ami est soumis à la torture »[37]. Il est remarquable que la sentence évoquée plus haut concernait les débuts de l'amitié, et cette deuxième sentence son achèvement ; l'une rend donc le risque compatible avec le commencement utilitaire, et l'autre la souffrance avec le bonheur. Puisque, de toute évidence, la souffrance, se confondant avec le mal[38], ne saurait être recherchée pour elle-même, il faut que ce risque et ce mal soient l'envers d'un espoir et d'un bien, et aillent même jusqu'à ne pas rendre cet espoir ou ce bien ambigus, ce qui suffirait à les faire récuser. La prudence d'une part, la souffrance de l'autre doivent, si les principes d'Épicure sont cohérents, être en quelque sorte annulées par le plaisir qui, en tout état de cause, est la seule fin absolue. Il faut donc se demander de quelle manière l'amitié peut ne pas rencontrer les objections sous lesquelles tombent les plaisirs que leur contrepartie en douleurs rend pour le sage souhaitable d'éviter[39].

La réponse à cette question exige que l'on comprenne comment, dans l'épicurisme, le plaisir n'est ni le pur et simple contraire de la douleur, ni l'effet direct de la recherche de l'utile. S'il était en effet le contraire de la douleur, il ne pourrait exister simultanément avec elle ; et s'il était l'effet

37. *Sentence vaticane* LVI : Ἀλγεῖ μὲν ὁ σοφὸς οὐ μᾶλλον στρεβλούμενος ἢ στρεβλουμένου τοῦ φίλου...

38. Cf. *Maxime principale* X.

39. Cf., p. ex., *ibid.*, VIII.

de ce qui est utile, il ne supposerait aucun risque. On ne saisit, en fait, la relation entre ces différentes notions que si l'on voit dans l'utilité ce qui a pour fin la suppression de la douleur, mais si l'on voit en même temps dans le plaisir autre chose que l'absence de douleur. Réduire le plaisir à l'absence de douleur supposerait que nous eussions affaire à deux termes symétriques, voire contradictoires ; s'il en était ainsi, leur présence simultanée serait impossible et l'absence de l'un entraînerait la présence de l'autre. L'amitié ne saurait, dans la même hypothèse, intégrer la douleur à moins de cesser d'être un bien. Or nous devons reconnaître que certains textes épicuriens permettent cette interprétation[40]. Il faut cependant remarquer que la douleur n'est pas à proprement parler contradictoire avec le plaisir : bien qu'elle soit, en effet, présentée comme l'absolu du mal, il est permis de se demander si un tel absolu existe. Il lui faut, comme au plaisir, être l'objet d'une expérience, et l'expérience d'une douleur absolue semble bien ne jamais pouvoir être faite par l'homme : ou bien la douleur est extrême, mais elle ne dure pas et entraîne la mort ; ou bien elle dure, mais elle est tolérable, et par conséquent n'est pas absolue[41]. En revanche, l'expérience d'un plaisir absolu est possible, dès que nous savons nous débarrasser, en la jouissance de notre propre vie, de tout mélange avec la peine, de tout regret du passé, de toute crainte de l'avenir. Est utile tout ce qui écarte de cette expérience les impuretés qui viendraient la corrompre ; mais l'expérience elle-même est autre chose et ne se borne en rien à une définition négative. Lorsque l'amitié nous est proposée comme une fin, malgré les risques ou les souffrances qu'elle peut comporter, il faut donc bien voir que sa valeur positive ne saurait résider dans la garantie qu'elle apporte contre ce qui, de toute manière, serait supportable en fait de douleurs ou d'infortunes, mais seulement

40. Par exemple, les *Maximes principales* III, XVIII, XXI.

41. *Ibid.*, IV, ou *lettre à Ménoecée* (DIOG. LAËRCE, X, 133) : ... τὸ μὲν τῶν ἀγαθῶν πέρας ὡς ἔστιν εὐσυμπλήρωτόν τε καὶ εὐπόριστον διαλαμβάνοντος, τὸ δὲ τῶν κακῶν ὡς ἢ χρόνους ἢ πόνους ἔχει βραχεῖς. (Le sage sait) que le terme des biens est facile à atteindre et à se procurer, que celui des maux a d'étroites limites, soit en fait de durée, soit en fait de peines.

en ce qu'elle apporte de pureté dans le plaisir, et en conséquence dans la manière qu'elle a d'aider à jouir de la conscience de sa propre vie à l'instant présent.

Une maxime très intéressante confirme notre analyse en rapportant explicitement la valeur positive de l'amitié au caractère négligeable de la douleur, ou du moins à l'impossibilité où cette dernière se trouve de faire concurrence, en tant qu'absolu, au plaisir. Elle nous dit : « Le même jugement nous donne confiance dans le fait que rien d'effroyable n'est éternel ni même susceptible de durer longtemps, et voit au plus haut point une sécurité achevée pour les amitiés, à l'intérieur des mêmes limites »[42]. Sans doute ne faut-il pas voir là l'idée que le principal gage de sécurité de l'amitié est la faible durée qu'on lui demande. Ce serait contredire tout ce qui précède, et aussi tous les textes où l'on nous montre l'amitié comme résistant à la mort, et qui voient dans son souvenir le principe d'un plaisir perpétué[43]. Le rapprochement s'impose au contraire avec ceux où l'on oppose terme des biens et terme des maux, et l'on peut s'étonner de ne pas le voir fait[44]. Il nous incite à comprendre que la *philia* participe à la pleine positivité du plaisir, et échappe par là, au même titre que lui, aux menaces de la douleur. Il n'y a pas plus équivalence entre amitié et maux de la vie qu'entre un plaisir absolu, aisé à atteindre, et une douleur absolue, impossible à expérimenter. L'amitié est en fait l'un des éléments indispensables de cette technique quasi médicale de l'épicurisme, qui consiste à disjoindre sensation douloureuse et représentation pour ne pas se laisser entraîner dans le cycle sans fin de la souffrance et de la crainte, la crainte étant, par son caractère indéfini, ce qui rend la souffrance intolérable[45]. C'est cette technique qui est en jeu dans la

42. *Maxime principale* XXVIII : Ἡ αὕτη γνώμη θαρρεῖν τε ἐποίησεν ὑπὲρ τοῦ μηθὲν αἰώνιον εἶναι δεινὸν μηδὲ πολυχρόνιον, καὶ τὴν ἐν αὐτοῖς τοῖς ὡρισμένοις ἀσφάλειαν φιλίαις μάλιστα κατεῖδε συντελουμένην.

43. En particulier le fragment de lettre à Idoménée (cf. n. 34), ou la *sentence vaticane* LXVI. De même PLUTARQUE, *Contra Epic. beat.*, 28, 1105 d (USENER 213).

44. Cf. le commentaire de Festugière à sa traduction (*op. cit.*, p. 59-60), et les auteurs qu'il cite en référence.

45. Que serait la mort, par exemple, sans la crainte de la mort ? Cf. LUCRÈCE, III, v. 31-97, sorte de commentaire de la *Maxime Pr.* XX.

sentence que nous avons déjà citée : « Nous n'avons pas tant besoin de l'utilité de nos amis que de la confiance en cette utilité »[46]. Nous disions qu'il y avait là l'idée d'une amitié plus utile en elle-même que par l'attente d'avantages précis. En fait, la certitude que nous possédons à propos de sa stabilité, et de sa constante disponibilité pour nos représentations à venir, tend à écarter toute crainte de sa jouissance instantanée, et à purifier le plaisir que nous en retirons. Elle va même jusqu'à fortifier tout plaisir dont elle n'est pas la source directe par le supplément d'intensité et de pureté que confère à mon plaisir la médiation de l'ami.

C. Diano attire à juste titre notre attention[47] sur le témoignage de Sénèque, qui nous rapporte cette belle pensée : « Il nous faut choisir un homme de bien, et l'avoir toujours devant les yeux, afin de vivre par là comme s'il nous regardait, et de faire tout ce que nous faisons comme s'il était en train de le voir »[48]. Nous assistons ici à une sorte d'inversion de l'idée que nous présentait Aristote dans l'*Éthique à Eudème*, selon laquelle l'ami était agréable à voir parce qu'il était un autre soi-même, plus aisément observable[49]. Cette idée se fondait sur celle que nous avions plaisir à avoir conscience de nous-même, et qu'il y avait extension de ce plaisir à celui d'avoir conscience de notre semblable. Il semble que, de même qu'Aristote avait été amené à une analyse plus subtile dans l'*Éthique à Nicomaque*, et avait dû envisager une autre explication que la simple projection des sentiments à l'égard de soi-même[50], Épicure, qui considère le plaisir comme personnel, soit amené, lui aussi, à s'affranchir de cette clôture de l'individu sur lui-même. Sans doute le matérialisme épicurien exclut-il toute conception d'une conscience commune de l'existence, mais il autorise à penser qu'il y a une modification de la conscience personnelle de

46. Cf. ci-dessus, p. 298, n. 30.

47. *Épicure : la philosophie du plaisir et la société des amis*, p. 175.

48. *Épist.* 11, 8 (USENER 210) : *aliquis vir bonus nobis diligendus est ac semper ante oculos habendus, ut sic tamquam illo spectante vivamus et omnia tamquam illo vidente faciamus.*

49. Cf. ci-dessus, p. 226, 240, 241.

50. Cf. ci-dessus, p. 241-243.

soi sous l'effet du regard que l'ami porte sur moi. Il ne s'agit pas, comme chez le sage d'Aristote, de jouir de l'existence de son ami, mais la modification qui se produit a bien lieu dans le plaisir lui-même. Elle aide le sage, sous le regard du sage, à jouir de sa propre existence. Elle l'y aide parce qu'elle l'aide, sans doute, comme nous le voyons dans le cas d'Épicure lui-même, dans cette dissociation entre tourments du corps et paix de l'esprit qui est la clef de la vie heureuse. C'est elle qui, dans le plaisir même, contribue à un supplément de jouissance, qui ne peut consister que dans l'évocation des souffrances ou des craintes dominées [51]. C'est enfin elle qui donne ce plaisir unique de la discussion philosophique, plaisir où, à la différence de tous les autres, n'est contenue aucune douleur, et où l'homme, maître de ses opinions, se borne au domaine que ne viennent pas troubler les désirs corporels. Si l'on rapproche en effet le conseil qu'Épicure nous donne de nous débarrasser du pénible besoin qui conditionne le plaisir, et ce qui nous est dit de l'activité philosophique, où aucun besoin n'est antérieur à la jouissance [52], il est clair que celle-ci constitue le terme de la vie bienheureuse. Or c'est là que l'amitié trouve son accomplissement, le sage n'étant compris que du sage [53], et la sagesse consistant essentiellement, pour les épicuriens, à partager la doctrine du maître : « De tous les biens que procure la sagesse pour le bonheur de la vie entière, la possession de l'amitié est de beaucoup le plus grand » [54].

Si notre interprétation est exacte, le fondement et le rôle de l'amitié dans la philosophie d'Épicure apparaissent comme assez complexes : elle procède d'autre chose que d'un besoin naturel, et ne saurait, en conséquence, engendrer un

51. *Maxime principale* XVIII.

52. Cf. *Sentence vaticane* XXVII : Ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων μόλις τελειωθεῖσιν ὁ καρπὸς ἔρχεται, ἐπὶ δὲ φιλοσοφίας συντρέχει τῇ γνώσει τὸ τερπνόν· οὐ γὰρ μετὰ μάθησιν ἀπόλαυσις, ἀλλα ἅμα μάθησις καὶ ἀπόλαυσις. Pour les autres activités, le fruit vient à la suite de leur pénible achèvement ; pour la philosophie, la joie accompagne la connaissance. La jouissance ne vient pas après la science, mais il y a en même temps jouissance et science.

53. Cf. Aetius, IV, 9, 19 (Usener 225).

54. *Maxime principale* XXVII : Ὧν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα, πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς φιλίας κτῆσις.

plaisir spécifique. Il lui faut donc être liée à quelque chose qui en procure un, et c'est d'abord le cas dans l'échange des bienfaits, sans qu'il faille voir là la poursuite d'avantages. Mais la part qu'elle tient dans la vie bienheureuse, et par-dessus tout dans l'activité philosophique, lui donne une autre assise. Si elle est nécessaire au sage, alors que celui-ci sait, de lui-même se limiter à des plaisirs très simples, et s'élever au-dessus de la douleur, c'est qu'elle facilite l'activité où il trouve le plaisir le plus dépourvu de mélange, et qu'elle est par là intimement associée à la possession du bonheur. Elle s'oppose en fait à tout ce qui est cause du malheur de l'homme à la façon dont s'y oppose le bonheur lui-même. Ne pouvant empêcher ce qui est la marque de notre finitude, elle nous aide à ne pas nous abandonner à des rêves d'infini qui ne font qu'accroître notre misère, et à trouver dans l'instantanéité du plaisir, puis dans l'extension de plaisirs instantanés à la totalité de la vie par le jeu de la mémoire ou de l'anticipation raisonnée, cette pureté de la joie qui l'apparente à celle des dieux. La « confiance dans l'utilité de nos amis », le souvenir de l'amitié chez celui qui souffre à en mourir, la contribution avec la sagesse pour le bonheur « de la vie entière », l'opposition radicale avec l'incapacité de tout ce qui est « effroyable » à jamais être « éternel », tout nous conduit vers cette étonnante maxime : « L'homme bien né se consacre avant tout à la sagesse et à l'amitié ; l'une est un bien mortel, et l'autre un bien immortel »[55]. Nous reviendrons sur les difficultés que pose son interprétation, ou même sa lecture[56], mais il est permis de se demander si l'opposition qu'elle souligne ne réside précisément pas dans ce supplément que l'amitié apporte à la sagesse, en permettant non seulement la perfection de l'instant de plaisir, mais l'extension dont nous parlions. Si la ressemblance entre la vie du sage et celle des dieux était un thème banal dans la réflexion philosophique, si Aristote avait pu enrichir ce thème par le recours à l'amitié[57], pourquoi Épicure ne

55. *Sentence vaticane* LXXVIII : Ὁ γενναῖος περὶ σοφίαν καὶ φιλίαν μάλιστα γίγνεται· ὧν τὸ μέν ἐστι θνητὸν ἀγαθόν, τὸ δὲ ἀθάνατον.

56. Cf. ci-dessous, p. 310-313.

57. Cf. p. ci-dessus, p. 240-243, 277.

l'aurait-il pas abordé à sa manière, et n'aurait-il pas tenté, lui aussi, à partir de principes différents, de lui donner un contenu ?

Nous touchons, avec la dernière pensée d'Épicure que nous avons citée, au problème que pose l'interprétation d'une doctrine dont nous ne possédons sur beaucoup de points, et tout particulièrement à propos de l'amitié, que des fragments fort minces, et, souvent, des formules volontairement aphoristiques, c'est-à-dire, comme l'écrit Littré, « renfermant un grand sens en peu de mots ». L'état de corruption des manuscrits a pu d'autre part autoriser les érudits à modifier les textes en fonction de leurs conjectures, c'est-à-dire du sens qu'ils donnaient à chaque fragment relativement à l'ensemble. Une telle méthode est tout à fait légitime, mais l'ensemble lui-même n'est qu'imparfaitement déterminant puisqu'il faut aussi tenir compte des influences et des polémiques. Il nous faut donc maintenant justifier les interprétations que nous avons données, à la lumière de quelques comparaisons avec les doctrines précédemment étudiées.

Section II

ORIGINALITÉ RADICALE DE SA SIGNIFICATION

La chaleur de l'éloge fait par Épicure de l'amitié incite nécessairement l'historien de la philosophie à des comparaisons soit avec Platon soit avec Aristote. Rien n'est assurément plus faux que d'en faire à cet égard un novateur, et il est évident qu'il ne pouvait ignorer les débats de l'Académie ou du Lycée[1]. Mais on a pu hésiter, tout en admettant son originalité profonde, sur le rapprochement le plus légitime : si l'on s'en tient à l'effort de conciliation entre utilité et dépassement de l'utilité, si l'on considère l'amitié comme l'un de ces biens qui permettent à l'homme de rivaliser avec les dieux en fait d'immortalité, c'est la doctrine aristotélicienne qui est le plus spontanément évoquée. Si l'on songe au lien de l'amitié épicurienne avec le plaisir, et surtout à sa valeur pédagogique ou à son ouverture, certains thèmes platoniciens paraissent plus proches[2]. Il semble en effet que, si la *philia* est aussi limitée, en fait, que chez Aristote[3], elle

1. On ne saurait par exemple soutenir sérieusement que « certes, depuis Socrate, la philosophie grecque avait enseigné que l'amitié était le plus grand des biens, mais aucune perspective générale n'avait été donnée, semble-t-il, à cette assertion. Épicure ne craint pas d'affirmer pour sa part qu'elle est le bien immortel par excellence » (A. TUILIER, *La notion de* φιλία *dans ses rapports avec certains fondements sociaux de l'épicurisme*, Communication au VIIIe congrès de l'Association G. Budé, Paris 1968, *Actes*, p. 321).

2. Cf. *Sentence vaticane* LII : Ἡ φιλία περιχορεύει τὴν οἰκουμένην κηρύττουσα δὴ πᾶσιν ἡμῖν ἐγείρεσθαι ἐπὶ τὸν μακαρισμόν. L'amitié mène sa danse autour du monde (habité), nous enjoignant à tous de nous réveiller afin de chanter le bonheur.

3. Cf. SÉNÈQUE, *Épist.*, 7, 11 (USENER 208) : *Egregie hoc... Epicurus, cum uni ex consortibus studiorum suorum scriberet : haec inquit ego non multis, sed tibi : satis enim magnum alter alteri theatrum sumus*. Remarquable est ce mot d'Épicure, dans une lettre à un de ses compagnons d'étude : « Ceci n'est pas pour le grand nombre, mais pour toi : nous sommes l'un pour l'autre un théâtre assez grand. »

puisse prétendre à une fonction initiatrice, dont l'extension de l'école du Jardin est à elle seule une vivante illustration. Il convient donc de s'interroger avec plus de précision sur l'originalité exacte d'Épicure, et, dans la mesure même où la lettre nous fait gravement défaut, sur l'esprit de sa doctrine de l'amitié.

On a pu récemment ,grâce à quelque nouveauté dans la lecture des textes fondamentaux, essayer de résoudre l'aporie apparemment définitive de l'utilitarisme épicurien et de la générosité de la *philia*. M. Bollack a attiré l'attention sur l'un des sens courants du mot *chreia*, qui est celui de « commerce vécu », de « jouissance » ou d' « usage », et que l'on peut étendre à la notion d'*ôphéleia*[4]. Si l'on adopte cette signification, l'opposition relevée dans le témoignage de Diogène Laërce[5], ou dans la vingt-troisième sentence vaticane[6], est beaucoup moins tranchée que la tradition, probablement sous une influence stoïcienne, ne l'a présentée. Le recours d'Épicure à l'idée de *chreia* marquerait surtout que l'amitié « ne peut se passer du commerce », et le cadre qui lui est ainsi donné serait un « cadre plus concret qu'utilitariste ». Il est à nos yeux fort juste de voir que l'idée d'utilité n'est pas, chez les Grecs, aussi étrangère à un intérêt sincère pour autrui que nous pourrions le croire, et c'est un mérite de M. Bollack de souligner combien la largeur de sens des mots utilisés nous convie à nuancer des jugements trop sommaires. Il est évident d'autre part que la nécessité d'un « commerce » concret représente, lorsqu'Épicure la met en lumière, une réponse à un problème très fréquemment posé, et peut rappeler, par exemple, les critiques adressées par Aristote à la simple *eunoia*. Elle confirme ce que nous disions plus haut[7] en insistant sur l'importance, non des avantages que nous devons obtenir, mais du plaisir pris à la bienfaisance. Est-il cependant nécessaire d'abandonner la traduction de *chreia* par besoin, et celle d'*ôphéleia* par utilité ? Ce serait,

4. *Les Maximes de l'Amitié*, p. 222-226. L'ὠφελεία désignerait avant tout l'échange de bienfaits.

5. X, 120. Cf. ci-dessus, p. 298.

6. Cf. ci-dessus, p. 299, n. 27.

7. P. 298-299.

croyons-nous, oublier et l'héritage démocritéen, et la probable influence des cercles platoniciens ou aristotéliciens, et enfin, surtout, l'ensemble de la réflexion antérieure. N'est-il pas plus vraisemblable qu'Épicure, comme avant lui Platon et Aristote, a voulu conserver les mots tout en en modifiant le sens, la conservation lui étant imposée par les principes naturalistes et empiristes de son système et la modification lui étant facilitée par les équivoques mêmes de ce sens ? Son intention n'est pas, en effet, d'affranchir l'homme, par la *philia,* des limites que lui impose la nature.

M. Bollack s'appuie, en effet, sur les nouvelles traductions qu'il propose pour avancer d'autres suggestions concernant des modifications de textes, et surtout une autre interprétation du sens de la *philia.* Épicure, selon lui, opposerait le commerce de l'amitié à sa réalisation parfaite, à « sa fleur », qui serait désirable par elle-même [8] ; une sorte d'amour de l'amitié l'emporterait dans ce cas sur l'amour réciproque des amis, et ne serait pas sans résonances platoniciennes. Cet amour de l'amitié conduirait à une sorte de technique nécessaire à sa sauvegarde, consistant à faire alterner les moments d'intimité et de jouissance et ceux de volontaire interruption, permettant une « idéation » ou, selon le mot de Stendhal, une « cristallisation ». M. Bollack voit une analogie, à cet égard, entre la trente-neuvième sentence vaticane [9] et un passage du *Phèdre* de Platon, et donne à la *philia* un sens très voisin de celui d'*érôs,* confirmé par la vingt-huitième sentence [10]. L'idée de commerce nous fait passer à celle d'amour, celle d'amour à celle d'affinité, et la maxime la plus décisive, si l'on veut comprendre le sens de l'amitié épicurienne est la soixante-dix-huitième *sentence*

8. *Op. cit.*, p. 223-5. Il nous propose de lire, dans la sentence XXIII, πᾶσα φιλία δι' ἑαυτὴν ἀρετή, et non αἱρετή comme on le fait depuis Usener, ce qui donne : « l'amitié est perfection par elle-même ».

9. Il traduit cette sentence (cf. p. 297, n. 28) : « Qui demande la jouissance à tout moment n'est pas ami, non plus que celui qui jamais n'entre en commerce ; le premier, pour les faveurs (qu'il réclame) trafique au détail le don d'amitié, l'autre coupe les belles espérances pour l'avenir » (p. 227).

10. Cf. ci-dessus, p. 299. Le passage du *Phèdre* allégué est 254 b-e, etc.

vaticane, que nous commentions plus haut[11], mais que M. Bollack propose de traduire : « L'homme bien-né devient vraiment ce qu'il est dans la sagesse et l'amitié, qui sont, pour une part un bien intelligible, et pour une autre part un bien immortel ». Là réside la différence avec Platon, pour qui la *philia* s'épuisait « dans l'aspiration », différence tenant à la capacité où nous sommes, par l'intelligence, de rejoindre l'identité divine en dominant l'écoulement du temps. M. Bollack en rapproche la conclusion de la *lettre à Ménécée* : « Plus rien qui ressemble à un être mortel dans l'homme qui vit parmi les biens immortels »[12]. Transposée dans une perspective où les dieux sont indifférents, et où l'homme est contraint à se diviniser, on retrouverait donc le lien de l'amitié à une certaine forme de transcendance, celle de l'intellect sinon celle du Bien[13].

Si ce dernier point est en lui-même aussi intéressant qu'indiscutable, et confirme combien l'épicurisme, malgré des principes très différents, entend retrouver certaines des vues fondamentales des autres systèmes philosophiques, à propos de l'amitié comme d'autres sujets[14], plusieurs des assertions qui y conduisent nous paraissent quelque peu hardies. Substituer à l'opposition entre utilité, ou échange concret, et valeur propre celle entre bienfaits et excellence par soi-même, et *a fortiori* entre agrément et idéalisation, n'est-ce pas mettre au compte de l'épicurisme un problème qui n'est pas le sien ? S'il peut y avoir, aux yeux d'Épicure, opposition entre une amitié dont le plaisir est lié à l'échange

11. Cf. ci-dessus, p. 305. M. Bollack propose de lire νοητόν au lieu de θνητόν intelligible au lieu de mortel. Comprendre, d'autre part, le τὸ μὲν... τὸ δὲ... comme marquant deux aspects d'une seule unité permettrait de résoudre la question débattue entre les interprètes de savoir s'il y a ou non un chiasme (Bailey, Festugière refusent celui-ci; W. Schmid, Diano, et avant eux Usener l'admettent, entre autres) ; cf. *op. cit.*, p. 233-4.

12. DIOGÈNE LAËRCE, X, 135 : οὐθὲν γὰρ ἔοικε θνητῷ ζῴῳ ζῶν ἄνθρωπος ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς.

13. M. Bollack écrit : « Il est un élément, intellectuel, dans la connaissance, qui distingue et identifie le vrai, et un autre, sensible, qui, par l'appropriation aimante de ce que l'esprit a perçu, forme une projection parfaite des choses » (p. 234).

14. Sur un cas particulièrement intéressant, cf. J. MOREAU, *Épicure et la physique des dieux*, *Rev. d'Ét. anciennes*, t. LXX, nos 3-4, juil.-déc. 1968, p. 286-294

de bienfaits et une amitié qui concourt, par sa nature propre, à la possession du plaisir dans toute sa pureté, il n'y en a pas entre un plaisir qui serait celui du commerce familier avec nos amis et l'intemporalité à laquelle ce plaisir aspire. Le souvenir de l'amitié, l'absence de crainte à son sujet, entrent dans une technique d'appropriation par l'homme de son bonheur. Cette technique est fondée sur l'idée du plaisir comme corrélat immédiat de l'existence, et il ne s'agit pas de dépasser le plaisir du commerce familier, mais de le transformer du dedans, de le purifier de tout élément étranger et de le porter par là à sa perfection. La supériorité de l'activité philosophique n'est pas due, comme chez Aristote par exemple, à son plus grand lien avec l'essence propre de l'homme, mais au plaisir sans mélange qu'elle donne, et qui, en tant que plaisir, n'est pas différent des autres. Il n'y a donc pas à introduire de discontinuités dans ce qui vaut par sa pureté instantanée et sa capacité d'être étendu à « la vie tout entière ». La seule solitude que conseille Épicure est celle qui fait vivre à l'écart de la vaine agitation des mortels, et qui est précisément compatible avec une amitié de tous les instants, celle que tente de réaliser la vie de la communauté. Et si une solitude stricte est imposée, elle ne transforme pas le souvenir du vécu, mais se nourrit plutôt de la réactualisation de l'amitié ancienne dans sa perfection.

Il n'est pas question pour autant d'un amour de l'amitié pour elle-même, qu'entretiendraient la familiarité des caractères et une sorte d'affinité naturelle. Nous avons déjà rappelé combien Épicure répugnait à admettre des notions telles que celle d'un droit naturel, ou d'un rapprochement antérieur à l'expérience, voire à la réflexion [15]. Aussi, de toutes les interprétations que suggère M. Bollack, celle qui nous paraît la plus surprenante, mais qui peut-être oriente toutes les autres, est-elle celle de la sentence qu'il traduit comme suit : « Très belle aussi est la vision de ce qui est proche, parce que l'affinité primitive crée une communion de pensée : quand elle

15. Cf. la lettre de Sénèque citée plus haut (p. 296), ou encore la *Maxime principale* XL.

s'attache attentivement, elle s'attache à cela »[16]. En prenant le parti de faire de *tôn plèsion* un neutre, on retrouve le thème platonicien de l'*oikeiotès*, qui unit le sujet à l'objet de la connaissance par un rapport de convenance. En traduisant *homonoousès* par l'idée de communion, on suggère une atmosphère affective qui n'est pas sans rappeler celle de l'amour dans le *Phèdre* et *le Banquet*. Il n'y a donc plus qu'un pas pour dire, à propos d'une autre sentence, qu'amitié, ou amour, et sagesse sont à la fois quelque chose d'intelligible et d'immortel. L'amour de l'amitié, plutôt qu'amour de mon plaisir, devient dans ces conditions celui du mouvement même qui m'arrache à ma situation empirique, et s'étend à ceux qui aspirent au même mouvement. Nous jugeons préférable, plus conformément à la tradition, de traduire cette sentence de la manière suivante :« Bien belle est la vision de ceux qui sont proches, lorsque la parenté première se joint à l'accord de pensée ; si elle est grandement attentive, elle l'est à cela ». L'idée d'une convergence souhaitable entre parenté et accord réfléchi est en effet fort ancienne[17]. Elle l'est précisément dans la mesure où elle fait appel à la raison, et suscite l'*homonoia*, dont Aristote a précisé pour nous, s'il en était besoin, le caractère rationnel. Elle l'est d'autant plus chez Épicure qu'il n'y a pas de loi naturelle et que la simple proximité de sang n'est rien sans la sagesse. Enfin, et surtout, il n'y a rien qui soit à proprement parler au-dessus de l'amitié même, ni qui permette de la considérer comme supérieure au plaisir dont elle se nourrit. Peut-être notre traduction ramène-t-elle la sentence à une signification sinon plus plate, du moins plus semblable à celle de certaines autres, mais elle ne nous engage pas dans un rapprochement à tous égards impossible. Aussi impossible que l'attribution à la *philia* du caractère de *noèton agathon*, dont on voit mal le sens que pourrait lui donner l'épicurisme[18]. Celui-ci ne

16. *Sentence vaticane* LXI : Καλλίστη ἡ τῶν πλησίον ὄψις τῆς πρώτης συγγενείας, ὁμονοούσης ἡ εἰ πολλὴν εἰς τοῦτο ποιουμένη σπουδήν. La dernière proposition est au reste fort contestée (cf. Bollack, p. 231). L'hypothèse de M. Bollack à son sujet est séduisante.

17. Cf. ci-dessus, 1re partie, p. 54, 78, 112, 129.

18. On ne le voit d'ailleurs pas davantage dans le cas de la sagesse. Nous

nous invite pas à une sorte d'envol, lourd de nostalgie, vers un autre monde, mais, même lorsqu'au-delà du plaisir de la bienfaisance réciproque, nous pouvons connaître celui de la commune activité philosophique, à un exercice rationnel de purification et d'entretien du plaisir. Le recours à l'intellect n'implique pas le caractère intelligible du bien atteint. S'il y a progrès, ce progrès est immanent à l'expérience même du plaisir, et contradictoire avec l'élan spontané du désir vers l'infini ; s'il y a amitié, elle s'attache à la relation particulière et n'admet l'émotion que dominée, seconde par rapport à la raison, et suscitée par elle. On ne peut imaginer plus opposé à Platon.

Épicure refuse en fait toute confusion entre l'amitié et l'amour, entendu sous son aspect passionnel, alors que Platon jouait sur les virtualités de la *mania*, du délire. Il semble par là beaucoup plus proche d'Aristote. Chez l'un et chez l'autre, la valeur de l'amitié est corrélative de son association avec ce qui a valeur suprême, que ce soit le plaisir ou le bonheur. Chez l'un et chez l'autre, on assiste à un dépassement du pragmatisme, qui sublime la notion d'utilité plus qu'il ne la rejette. Chez l'un comme chez l'autre, l'amitié est ce qui accroît n'importe quel plaisir, mais ce qui trouve surtout la condition de son propre achèvement dans l'activité philosophique. Dans ce cas, elle rend l'homme capable d'une perfection qui en fait sinon l'égal, du moins l'être le plus apparenté aux immortels. Pour Épicure comme pour Aristote enfin, il s'agit, par l'amitié, non de découvrir un plaisir nouveau, mais de rendre tout plaisir plus vrai qu'il ne l'est dans la solitude : de même que chez Aristote, le partage d'une activité la rend plus agréable et en facilite l'exercice, de même, chez Épicure, la présence d'un ami contribue à rendre notre jouissance plus pure et plus intemporelle. L'homme a moins à apprendre de l'amitié que son bien est au-dessus de lui qu'à prendre conscience qu'il l'a à son propre niveau, dans ce que lui fait éprouver sa conscience et

nous en tenons donc à la lecture, et à l'interprétation que nous donnions plus haut. Plus que Platon, l'opposition mortel-immortel peut rappeler Démocrite (Diels 68 B 37 notamment).

ce que lui confirme l'échange avec ses semblables. L'amitié joue sur la contribution qu'autrui apporte au plaisir sans faire appel pour autant à la commotion du désir. Elle s'inscrit dans l'image de la sérénité possédée et non dans celle de la conquête d'un idéal entrevu et espéré.

Cette commune opposition à l'atmosphère et aux fondements de l'*érôs* platonicien n'exclut pas cependant d'importantes différences, tenant sans doute à l'opposition qui existe entre la complexité de la psychologie aristotélicienne et la volonté de simplicité dans l'explication, qui est celle d'Épicure. Il existe, selon Aristote, une hiérarchie des activités dont l'homme est capable, liée à une hiérarchie de ses différentes fonctions, et, si toute activité réussie est couronnée de plaisir, seule l'activité théorétique, expression de la raison, peut nous donner le bonheur [19]. C'est donc en elle que l'amitié trouve son achèvement, même si l'on admet que les amitiés inachevées ne se contentent pas de se référer à elle comme un terme premier, mais en intègrent déjà certains aspects essentiels. Il n'y a pas une hiérarchie semblable, et encore moins une rupture, selon Épicure, et si la réflexion philosophique ou la connaissance de la nature comptent parmi les activités auxquelles se complaisent le plus les amis, c'est, nous l'avons dit, qu'elles impliquent la jouissance de l'existence la plus stable. Une hiérarchie des plaisirs ne se conçoit en effet, si c'est le plaisir qui est la valeur la plus haute, que si l'on se demande lesquels sont le plus totalement plaisirs, en même temps que les plus nécessairement liés à la vie elle-même. Il n'y aura donc pas d'amitiés différentes en valeur selon les principes qui les animeraient ; l'amitié n'est bonne que par l'achèvement ou la contribution qu'elle apporte à l'obtention d'un plaisir de cette nature. De même que nous n'aurions rien à reprocher aux plaisirs des débauchés si ceux-ci pouvaient trouver la solidité, la stabilité d'une pure jouissance présente à elle-même, nous n'aurions rien à reprocher aux amitiés les plus communes si elles conféraient leur achèvement à des plaisirs très vulgaires. Bien plus, on peut penser qu'elles vont dans le sens d'un tel

19. Cf. ci-dessus, p. 264-265.

achèvement, et qu'inversement, l'amitié des sages fait une place à de tels plaisirs. Elle préside aux plaisirs de la table, par exemple[20], autant qu'à celui des débats philosophiques, et les communautés épicuriennes ne sont pas moins célèbres pour la minutie qui réglait le détail de leur existence quotidienne que pour le respect qu'elles exigeaient envers leur fondateur et la compréhension, qu'elles se donnaient comme fin, de sa pensée.

Qu'enseigne, en effet, la sagesse épicurienne ? Que la félicité la plus pure est à la portée de tous, et que l'homme a beaucoup moins à se diviniser qu'à s'apercevoir qu'il n'en a pas besoin. Nous avons vu, en effet, que l'amitié était un bien immortel, parce qu'elle permet, mieux sans doute que la sagesse réduite à elle-même, l'affranchissement du temps, et remplit notre vie de joie jusqu'à la mort, par delà la mort de l'ami lui-même. Cette félicité n'est pas, comme celle qui nous permet, selon Aristote, la même immortalisation, liée à une activité qui est le fait d'une élite, mais elle est accessible à tous. On sait qu'Épicure ouvrait la *philia* à l'humanité entière, et notamment aux femmes, voire aux esclaves. L'essentiel était sa capacité de lutte contre toute aliénation, et, dans la mesure où une culture, une science d'apparence trop supérieure aux besoins ordinaires de l'homme sont elles-mêmes une source d'aliénation possible[21], elle trouvait aussi bien son objet dans la confirmation de plaisirs que leur simplicité suffit à rendre absolus. C'est en cela que l'amitié épicurienne peut, avant même d'en venir à une assise philoso-

20. Cf. SÉNÈQUE, *Épist.* 19, 10 (USENER 542) : *ante circumspiciendum est cum quibus edas et bibas, quam quid edas et bibas, nam sine amico visceratio leonis ac lupi vita est.* Il faut regarder à ceux avec qui l'on mange et l'on boit avant de regarder à ce que l'on mange et l'on boit, car, si l'on est sans ami, on se repaît comme un lion et vit comme un loup.

21. Cf. *sentence vaticane* XLV : Οὐ κόμπου οὐδὲ φωνῆς ἐργαστικοὺς οὐδὲ τὴν περὶ μάχητον παρὰ τοῖς πολλοῖς παιδείαν ἐνδεικνυμένους φυσιολογία παρασκευάζει, ἀλλ' ἀσοβάρους καὶ αὐτάρκεις καὶ ἐπὶ τοῖς ἰδίοις ἀγαθοῖς οὐκ ἐπὶ τοῖς τῶν πραγμάτων μέγα φρονοῦντας. L'étude de la nature ne fait pas des fabricants d'emphase et de paroles ou des gens qui font montre de cette culture que le grand nombre envie, mais des hommes fiers et qui se suffisent à eux-mêmes, des hommes qui s'enorgueillissent des biens qui leur sont propres, et non de biens de circonstance.

phique, avoir cette valeur initiatrice qui amenait à comparer son climat à celui de l'amitié platonicienne. De même que l'esclave du *Ménon* est, comme tout homme, susceptible de recevoir l'amour de Socrate et de le lui rendre avant d'aimer le Bien, la courtisane à laquelle le Jardin ouvre ses portes peut goûter la vertu désaliénante de la confiance réciproque, avant de lire dans les lois de l'univers les conditions et les limites de la félicité humaine. Mais alors que Socrate devra un jour s'effacer pour ne plus masquer le terme qu'il indiquait, la connaissance du mouvement des atomes dans l'infinité du temps ne fera que ramener aux premières joies de la bienfaisance mutuelle. Elle les transfigurera seulement, et les pérennisera, en les fondant dans une commune certitude et en les immortalisant dans un commun souvenir. Là où l'amour platonicien est un signe de ce qui est meilleur que nous, là où l'amitié aristotélicienne exige le meilleur de nous-mêmes et nous aide à le donner, l'amitié épicurienne nous dit que ce meilleur se confond avec la totalité de ce que la nature nous donne, et que le seul effort à faire est un effort pour rester soi, grâce aux autres. En ce sens, il est clair que le débat sur l'utilitarisme de cette amitié est un faux débat : non seulement l'idée d'utilité doit être entendue au sens que nous avons donné, celui de la bienfaisance mutuelle, mais comme nous le faisions remarquer dès l'abord [22], il s'agit beaucoup moins d'un commencement temporel que d'un retour constant à ce qui entretient l'amitié. Les attentions réciproques relatives à la pratique de la vie sont à chaque instant associées à une activité philosophique qui n'a d'autre objet que d'en montrer tout le prix alors qu'aucun dieu ne prête attention aux hommes, et qui est elle-même le plus précieux des bienfaits réciproques lorsqu'elle s'exerce en commun.

Sans doute est-ce cette idée que l'amitié ne déchoit pas lorsqu'elle s'étend au partage des plaisirs les plus ordinaires, qui a donné aux épicuriens, entre tant de philosophes qui l'avaient vantée, et parfois plus finement analysée, la réputation d'être des amis au-delà de tous les autres. Aristote,

22. Cf. ci-dessus, p. 298.

certes, pour ne citer que lui, avait insisté sur la nécessité de l'intimité, mais il est hors de doute que cette intimité restait celle, sinon d'aristocrates, du moins d'hommes assez avantagés par la fortune pour connaître le loisir nécessaire à l'étude. Cette intimité était par là presque intégralement ramenée à une association consacrée à la vie spéculative, et c'est, nous l'avons vu, dans une telle vie que se manifestait le mieux une forme d'intersubjectivité nous élevant au-dessus de ce que l'on croit être la condition de l'homme. L'amitié aristotélicienne associait par le meilleur d'eux-mêmes les meilleurs des hommes, et venait couronner une organisation politique qui, si elle n'avait recours qu'à l'amitié utile ou à la seule vertu de justice, n'en était pas moins nécessaire à son éclosion, et consacrait certains privilèges. L'amitié épicurienne en revanche, cela est bien connu aujourd'hui [23], tend à concilier un idéal de sagesse avec un refus des distinctions sociales, et apparaît même souvent, dans les bouleversements du monde hellénistique, comme un refuge contre les aléas de la vie politique. Contemporaine de la désagrégation des cités, elle se constitue à la fois en marge des ensembles plus vastes qui leur succèdent et contre les nouvelles divisions et hiérarchies que ces ensembles font naître. Il est donc permis de se demander, avant de conclure sur la portée philosophique de l'enseignement épicurien relatif à la *philia*, quelle place celle-ci prend, selon lui, par rapport à une nature où il refuse de voir une loi, et par rapport à une société dont les lois et l'ordre lui paraissent arbitraires.

23. Cf., outre le livre de Festugière, et malgré les réserves qu'ils ont pu rencontrer, les ouvrages de N. W. DE WITT, *Epicurus and his philosophy* (Minneapolis 1954), et de B. FARRINGTON, *The faith of Epicurus* (Londres, 1967).

Section III

AMITIÉ, NATURE ET SOCIÉTÉ

L'homme échappait, dans la philosophie platonicienne, aux déterminations naturelles par le destin propre de son âme. C'était plutôt le monde qui avait à être compris par référence aux exigences de notre raison, et l'insertion de la vie humaine dans celui-ci qui était subordonnée à l'intelligence organisatrice d'un démiurge. La vie sociale aussi bien que les rapports interpersonnels devaient donc être conçus par rapport à une norme rationnelle, transcendante dans les deux cas, bien que différemment perçue. L'aristotélisme s'efforçait sans doute, en général, de marquer plus de continuité entre l'homme et la nature, mais nous avons pu voir comment l'amitié achevée se fondait sur une activité différente, en son essence, de toutes les autres, et combien elle l'emportait en valeur sur une vie sociale régie à la fois par des besoins ou des sentiments naturels, et des correctifs conventionnels. Cette dernière s'opposait à la *téleia philia* par les besoins et dispositions inférieures qu'il lui fallait rationaliser, mais réalisait néanmoins une *philia* d'un niveau second, car la nature de l'homme, animal politique, l'exigeait. Nous trouvions donc, chez Aristote comme chez Platon, une conception de l'amitié très exigeante, parce qu'étroitement dépendante d'une conception très élevée du bien de l'homme, et une idée encore morale de la relation politique, qui permettait, par la réalisation de la justice, de l'appeler encore *philia*, malgré sa relative absence d'intérêt pour la personne d'autrui précisément prise. L'épicurisme, en définissant la *philia* par référence au plaisir, c'est-à-dire à notre nature biologique, en affirmant à la fois son caractère conventionnel et sa contribution à une tentative de désaliénation de l'homme,

en fait à la fois quelque chose de plus facile à atteindre en tant qu'idéal, et de plus libre à l'égard de la société : l'amitié n'est pas à proprement parler une exigence morale, et ne suppose ni dons exceptionnels, ni renonciation à une réelle partie de nos désirs qui serait tenue pour inférieure. D'autre part, le caractère franchement aliénant de la société civile, l'arbitraire de ses institutions, sont nettement opposés à son épanouissement et à son influence, et l'engagent à se développer en dehors de tant de contraintes. En se référant cependant à la nature, et même en dehors de toute loi naturelle, elle peut devenir le principe d'une société plus vaste, comme semble l'indiquer la cinquante-deuxième sentence du *Gnomologion vaticanum* [1]. Bien qu'elle ne s'enracine pas dans une spontanéité finalisée, la manière dont elle favorise les fins de la nature en ce qu'elles ont d'authentique, et d'identique chez tous les hommes, en fait un principe d'ouverture à autrui, sinon plus profond, du moins plus actif.

La nature est cependant dans l'épicurisme le principe de notre limitation autant que de notre bonheur. Le plaisir est certes, nous l'avons rappelé après bien d'autres [2], quelque chose de positif, et ne saurait se réduire à la simple absence de douleur, mais le refus même d'en faire un mouvement, à la manière des cyrénaïques, ou le couronnement d'une activité, à la manière d'Aristote, amène à le présenter surtout comme une sorte de plénitude. Il ne peut du reste qu'en être ainsi lorsqu'on pense, comme le chante si tragiquement Lucrèce [3], que tout mouvement, toute action est vieillissement, destruction, évanouissement dans le devenir. Pour l'homme, l'effort vers la sagesse consiste beaucoup moins à se parfaire qu'à éviter de se défaire, moins à trouver et saisir son bien qu'à ne pas le laisser échapper. C'est le cours du monde qui est voué au mouvement, et c'est contre lui qu'il doit essayer de se posséder lui-même. Ses limites résident moins dans sa faible puissance ou dans l'exiguïté de son champ d'action que dans la difficulté de dominer un seul ins-

1. Cf. ci-dessus, p. 307.

2. P. 301-302. Cf. surtout V. Brochard, *La théorie du plaisir d'après Epicure*, in *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne* (Paris 1926).

3. Notamment à la fin du chant II du *De natura rerum*, v. 1144-1174.

tant de l'écoulement indéfini. Le rôle de la *philia* ne saurait donc être de favoriser, comme l'*érôs* platonicien, un désir d'immortalité et d'éternité, ou de faciliter, comme chez Aristote, la continuité d'une activité contemplative. Bien loin que le temps soit en l'homme l'image mobile ou la dégradation d'un être éternel, il n'y a que l'homme qui soit en mesure, si l'on réserve le cas des dieux, d'arrêter un flux ininterrompu, par la conscience et la mémoire. L'amitié n'aura donc de valeur que par sa capacité de résister à la nature extérieure, non par celle d'adhérer à son ordre ou de le contempler.

On dira, assurément, que l'un des ciments les plus solides de l'amitié épicurienne est l'adhésion à la doctrine du maître, dans ses aspects physiques comme dans ses aspects éthiques. Elle se fonde donc bien sur une science commune de la nature, et la communication de cette science est une des occupations les plus fréquentes des amis. Il ne faudrait pas cependant concevoir cette occupation, dans son essence et dans ses fins, sur le modèle de l'activité théorétique dans la *téleia philia* aristotélicienne. Cette activité représentait l'accomplissement de la nature humaine, et c'est en la favorisant, voire en s'en révélant la condition nécessaire, que la *philia* se proposait comme une fin. Elle utilisait ce qu'il y avait de divin en l'homme, et permettait à notre vie contemplative de se rapprocher, autant qu'il était possible, de l'acte pur ou de la pensée de la pensée. Quant à la nature, objet de cette contemplation, elle était elle-même finalisée par le premier moteur, et sa connaissance était, indirectement, connaissance de Dieu même. Dans l'épicurisme, la connaissance de la nature n'est qu'un moyen, et ce moyen ne vaut que ce que vaut sa fin. Si précise que se veuille la physique épicurienne, il est évident qu'elle remplit son rôle même lorsque, à propos des phénomènes célestes par exemple, ses hypothèses n'ont valeur que de vraisemblance invérifiable[4]. La connaissance n'exprime pas la plus haute valeur de l'homme, mais aide celui-ci à situer sa valeur où il le doit, à proscrire les rêves d'infini, et à jouir de lui-même dans ses limites reconnues. Il

4. Cf. Diogène Laërce, X, 86-88.

va de soi qu'il n'y a rien là de divin ; les dieux, là où ils existent, ne connaissent pas ces limites dont nous devons prendre conscience pour être heureux. Quant à la nature que le sage connaît, elle n'a aucune finalité, ne contient pour nous aucune norme, et n'est que la somme des situations et des événements dont nous devons nous accommoder.

Le rapport de l'amitié humaine à la nature prend donc un caractère nouveau. Au lieu que celle-ci constitue en quelque sorte une demeure adaptée à notre usage, image dégradée de notre véritable patrie et construction rationnelle d'un démiurge, règne hiérarchisé d'êtres aspirant à un principe commun et image imparfaite d'un ordre plus strict, elle est ce contre quoi nous travaillons à trouver un équilibre par une communauté lucide. La nature est ce en face de quoi tous les hommes découvrent non la transcendance divine, non l'excellence de certaines de leurs propres dispositions, mais leur commune solitude, génératrice d'angoisse, d'espérances chimériques, de rivalités futiles. Elle ne les incite donc pas à marquer entre eux des différences et à concevoir l'effort vers la sagesse comme une émulation. Si beaucoup se détournent de celle-ci, c'est moins par indignité, ou par radicale méchanceté que par sottise et par courte vue. Il suffirait de faire appel à une sorte de bon sens pour les ramener vers une saine vision de ce qu'ils peuvent. Cet appel, l'exemple et l'entraînement peuvent le donner aussi bien que l'intelligence. La réflexion vient de surcroît, et personne n'est assez obtus pour ne pas prendre conscience, une fois averti, des seules fins qui ne soient pas décevantes. Tel est le rôle de la *philia* qui, par là même, s'adresse à tous et ne lance aucune exclusive. Sa tâche est aussi modeste, en un sens, que dans les premiers âges, lorsque les hommes démunis n'avaient qu'à entrevoir la nécessité de s'associer. Déjà, à cette époque, ce fut moins la recherche d'avantages que la pitié pour les plus faibles qui suscita un rapprochement[5].

5. Cf. LUCRÈCE, *De natura rerum*, V, v. 1011-1027, notamment 1019-1023 :

Tunc et amicitiem coeperunt jungere aventes
finitimi inter se nec laedere nec violari
et pueros commendarunt muliebreque saeclum,
vocibus et gestu cum balbe significarent
imbecillorum esse aecum miserier omnis.

Seuls des pouvoirs conventionnels et des rivalités de prestige, auxquels l'homme civilisé s'attache, tendent à masquer la commune condition de l'humanité et à étouffer la voix de la bienfaisance. Quelle différence y a-t-il, devant le vide, les atomes, le temps et la mort, entre un riche et un pauvre, un homme libre et un esclave, un homme et une femme, un adulte, même, et un enfant ?[6] Il ne s'agit pas de construire un ordre humain à l'image d'un ordre naturel ou divin, mais de retrouver une exigence indifférenciée de bonheur, en face d'une pluralité indifférenciée d'événements sans ordre.

L'attitude des épicuriens en face de la société civile n'est que la conséquence de leur idée des rapports de l'homme avec la nature. Sans doute est-ce au chant V du poème de Lucrèce que l'on comprend le mieux ce qu'il en est : l'homme, nous l'avons vu, n'est pas naturellement sociable. La société ne saurait naître d'un décret divin ni d'un contrat encore ignorant de ses propres fins, mais est, comme plus tard chez Rousseau, accidentelle dans ses causes et empirique dans sa constitution. Il en va d'elle comme du langage, dont l'origine est mi-naturelle mi-pragmatique : la spontanéité de certains sentiments, éveillés par la cohabitation, s'ajoute au souci de la sécurité et fait naître une organisation. Mais le souci de sécurité, faute de s'en tenir au plaisir de faire du bien et à la confiance réciproque, engendre des aberrations. Au lieu que la société soit par elle-même, comme chez Rousseau, principe d'aliénation en suscitant le désir de paraître et les prestiges de l'amour propre, elle devient le théâtre de rivalités pour le pouvoir, fondées sur l'idée que le pouvoir rend heureux. Ceux qui recherchent la tyrannie et la richesse n'ont d'autre but que d'assurer leur sécurité. Ils ne se rendent pas compte qu'ils ne font que la menacer, et que la foudre frappe plus communément les sommets[7]. Lucrèce ne fait là que reprendre ce que disait Épicure : « Bien que l'on obtienne la sécurité, du côté des hommes, jusqu'à un certain point, grâce à un pouvoir qui vous soutient, et à la

6. Sur la place des enfants parmi les φίλοι, si neuve, et peut-être sans lendemain dans une communauté vouée à la sagesse, cf. la lettre d'Épicure trouvée à Herculanum (USENER 178).

7. V. 1105-1135.

richesse, la sécurité devient absolument sans mélange par une vie tranquille et écartée du grand nombre »[8]. Il convient donc, dans une société que les rivalités ont conduite à la décadence parallèlement au vieillissement même du monde, de tenir compte à la fois des aspirations fondamentales et permanentes de l'homme et de ses erreurs constantes, et de retrouver autrui en substituant le sens de l'*ôphéleia*, telle que nous l'avons définie, à celui de l'*asphaleia*, de l'aide mutuelle à celui de la sécurité personnelle. C'est la *philia* qui le permet.

La société fondée sur elle s'oppose en tout point, en effet, à celle dont nous avons l'expérience dans les cités. Cette dernière, pour ceux qui réussissent à la dominer, est au mieux capable de donner une certaine sécurité, ou des avantages fallacieux, alors que la *philia* aide chacun à prendre possession de ce que personne ne peut lui ravir, et à s'en contenter. Plus fondamentalement, la société civile favorise en l'homme l'infinité du désir, lui laisse croire qu'il peut dépasser les limites de sa condition, développe chez lui l'espoir et la crainte, les conflits et les déceptions[9]. Elle s'oppose autant, par là, à son bonheur que l'amitié y contribue. Si toutes ces tares en sont inséparables, il va de soi que les communautés fondées sur la *philia*, indifférentes aux biens extérieurs et opposées à toute émulation pour les posséder, ne cherchant même pas un pouvoir pour leurs membres pris collectivement, ne peuvent que se constituer en marge de la cité, et considérer les valeurs et les honneurs que propose celle-ci avec le mépris que l'on a pour l'erreur. Si la société civile a, cependant, pour elle le nombre, ce nombre n'est qu'une plu-

8. *Maxime principale* XIV : Τῆς ἀσφαλείας τῆς ἐξ ἀνθρώπων γενομένης μέχρι τινὸς δυνάμει τινὶ ἐξερειστικὴ καὶ εὐπορία εἰλικρινεστάτη γίνεται ἡ ἐκ τῆς ἡσυχίας καὶ ἐκχωρήσεως τῶν πολλῶν ἀσφάλεια. Sur la distance qui en résulte entre Épicure et les ambitions de justice dans la cité d'un Platon, cf. B. FARRINGTON, *op. cit.*, p. 20-32.

9. Cf. *Sentence vaticane* LXXXI : Οὐ λύει τὴν τῆς ψυχῆς ταραχὴν οὐδὲ τὴν ἀξιόλογον ἀπογεννᾷ χαρὰν οὔτε πλοῦτος ὑπάρχων ὁ μέγιστος οὔθ' ἡ παρὰ τοῖς πολλοῖς τιμὴ καὶ περίβλεψις οὔτ' ἄλλο τι τῶν παρὰ τὰς ἀδιορίστους αἰτίας. Ce qui dissipe le trouble de l'âme et engendre la joie véritable, ce n'est ni la possession de la plus grande richesse, ni les honneurs décernés par le grand nombre ou sa considération, ni rien d'autre qui procède de causes illimitées.

ralité où règnent les divisions. Si la *philia* a contre elle l'exiguïté des cercles qu'elle assemble, ces cercles connaissent la véritable unité qu'assure une totale identité de vues. Leur ouverture à tous ceux qui veulent les rejoindre est l'antithèse de la fermeture dont font preuve les cités, et qui a le même principe que leur déchirement interne. Il ne peut donc y avoir de citoyenneté du monde, mais seule l'amitié peut « mener sa danse autour » de lui [10] sans véritablement s'y perdre. Il y a quelque analogie, selon une heureuse comparaison faite par J. Voelke [11], entre la situation des dieux par rapport au monde des hommes et celle que cherchent à s'y donner les amis, et qui permet sans doute de prendre à son égard une plus grande distance [12] que ne le peut le sage dans sa soli-

10. Cf. ci-dessus, p. 307, n. 2.

11. *Op. cit.*, p. 97-98, commentant Sénèque, *Ep.* XC, 35.

12. Ce recul analogue ne saurait autoriser à lui seul l'idée d'une amitié entre les sages et les dieux, qui serait identique à l'amitié régnant entre les sages eux-mêmes. On sait que cette idée semble ressortir de certains textes de Lucrèce (*De natura rerum*, VI, v. 68-79), d'Épicure (Lettre à Ménécée, 124), ou attribués à Épicure (lettre à un ami inconnu contenue dans le papyrus Oxyrhincus édité par Diels (*Ein Epikureisches Fragment über Gotterverehrung*, in Sitz. Ber. Berlin, 1916), II, 215, et dont A.-J. Festugière propose une traduction francaise dans son *Épicure et ses dieux*, 2 éd., p. 99-100. Elle a été particulièrement défendue par W. Schmid, dans son article Götter und Menschen in der Theologie Epikurs, *in Rheinisches Museum für Philolog.*, Neue Folge N° 94, 1951, p. 97-156 (cf. aussi A. Barigazzi, Uomini e dei in Epicuro, in *ACME*, vol. VIII, fasc. 2-3, Milan 1955, p. 37-55). Les sages, par la limite qu'ils imposent à leurs désirs et à leurs craintes, par leur compréhension du cours de la nature en sa nécessité, mènent une vie semblable à celle des dieux, et leur font des sacrifices qui ne peuvent que leur agréer, alors que les insensés, par leur superstition et les faveurs qu'ils demandent, par les châtiments qu'ils redoutent, leur sont importuns. Doit-on, en conséquence, avec W. Schmid, lire la dernière phrase de la lettre à Ménécée, § 124, concernant ce point (Usener, p. 60, l. 12-14) au sens où les dieux recevraient les sages en leur société (*op. cit.*, p. 105-115)? Il propose la traduction latine suivante : « di propriis virtutibus continuo dediti similes sui *in societatem divinam* admittunt, omne quod hujusmodi non est tamquam alienum excludentes » (p. 120). Il ne s'agit pas, assurément, de rendre une assise aux craintes superstitieuses, mais d'admettre que la connaissance des dieux est, pour les insensés, source de tourments, et pour les sages, source de joie, à travers la théorie des simulacres qu'ils nous envoient. En tout état de cause, cette « amitié » a de tout autres principes que celle qui doit régner entre les hommes, et prend un sens métaphorique, attesté à nos yeux par les autres philosophies auxquelles W. Schmid la compare non sans nuances, celle de Plotin notamment. On ne saurait voir en elle ce qui fait l'originalité de la doctrine épicurienne sur la φιλία, ni sa place dans l'évolution de cette notion.

tude. La « tendresse épicurienne »[13] est l'instrument et la conséquence d'un authentique recul, qui peut expliquer, par exemple, le caractère négligeable pris par la propriété effective des biens du monde. On sait que les épicuriens reprochaient, à tort ou à raison, aux pythagoriciens d'avoir cru bon de préciser la nécessité d'une communauté des biens[14]. Sans doute doit-on comprendre dans ce reproche qu'ils désiraient préserver ce plaisir de faire le bien où l'amitié trouve une assise concrète[15]. Mais aussi que dans la communauté des amis, ces biens que gèrent à grands frais les cités ne sont même plus dignes que l'on se préoccupe de leur existence. Il va de soi que la communauté doit songer à assurer le minimum aux plus démunis[16] ; mais là n'est pas sa raison d'être. Comme chez Aristote, quoique de manière bien différente, elle doit nous donner la vie la plus « déterminée », et la vie politique se perd au contraire dans l'indétermination par les fins qu'elle se donne. Cette détermination n'est pas liée à la perfection d'une activité mais à la pureté de la jouissance de soi. Seul l'entourage humain peut lui être nécessaire, alors que richesses et pouvoirs matériels ne sont recherchés que par une imagination sans règles.

*
* *

Si la philosophie épicurienne peut à bon droit apparaître comme un moment original dans la réflexion grecque relative à la *philia*, on s'est sans doute trop complu à voir en elle à ce propos un reniement de ce qui la précédait, et, le cas échéant, des incohérences internes. Elle renierait la tradition antérieure par son refus de lier la *philia* à des considérations politiques comme par celui de la situer par

13. Selon une expression de J. Voelke, *ibid.* (cf. n. 11).

14. Cf. Diogène Laërce, X, 11.

15. Comme l'a bien vu Dugas (*op. cit.*, p. 28). Mais nous pensons avoir montré qu'il n'y a pas la contradiction qu'il relève entre « utilitarisme » et « désintéressement ».

16. Cf., p. ex., le testament d'Épicure, dans Diogène Laërce, X, 20, manifestant sa sollicitude pour les disciples âgés.

rapport à des préoccupations religieuses [1]. Elle serait contradictoire en ce qu'elle ferait appel à un conventionnalisme assez proche de celui des sophistes et proposerait néanmoins avec le plaisir une fin immanente à la nature et ayant valeur absolue [2]. Il est nécessaire de constater, en réponse à la première objection, que la *philia*, dans la tradition philosophique grecque, s'oppose toujours, en son achèvement, aux rapports sociaux et politiques, et que ceux-ci en constituent toujours, dans la meilleure des hypothèses, une forme dégradée ; que, d'autre part, elle tend toujours à définir des rapports strictement humains, même lorsque, chez Platon par exemple, ces rapports conduisent à une conversion et une adhésion d'un autre ordre. La rupture des épicuriens avec la pensée politique d'une part, avec la pensée religieuse d'autre part, n'a rien de surprenant en ce qui concerne la notion de *philia*, même si l'évolution de la civilisation et de la pensée antique contribue à l'accentuer. En ce qui concerne la deuxième objection, on doit remarquer que le désir de concilier conventionnalisme, ou utilitarisme, et apologie du plaisir est l'un des plus anciens thèmes de la réflexion sur l'amitié ; il n'est pas propre à l'épicurisme, même si ce dernier, par la part qu'il fait au plaisir dans son éthique, rencontre un problème plus délicat que d'autres doctrines, et ne peut renvoyer dos à dos amitié plaisante et amitié utile pour leur préférer une amitié vertueuse. Il est évident que l'absence de tout contenu passionnel dans la *philia*, qui est une constante de sa signification, et que Platon lui-même a dû reconnaître en lui substituant *érôs*, rendait plus facile cette conciliation, et que là encore, Épicure n'a pas innové. Sans doute, en revanche, était-il plus original, au lieu de montrer, comme Aristote, que la vertu assumait plaisir et utilité, de dire que plaisir et serviabilité mutuelle étaient dans

1. Cf. le texte que nous citions de C. DIANO, p. 288, n. 3, p. ex.

2. S'il faut en croire le témoignage de Cicéron, les épicuriens eux-mêmes, à son époque, auraient été sensibles à une contradiction (cf. *De finibus*, I, xx, 65-70). Mais il semble que la tradition épicurienne ait été alors déjà fortement corrompue, puisque, dans un autre passage (*ibid.*, II, xxvi, 82), Cicéron refuse de voir la doctrine du fondateur dans des idées qui sont pourtant bien les siennes (qu'il y ait, notamment, deux moments de l'amitié. Cf. ci-dessus, p. 297).

le prolongement l'un de l'autre. Il nous semble, en tout état de cause, que l'on ne peut juger de l'apport de l'épicurisme à partir de l'importance donnée par lui à des débats qui lui étaient transmis de fort loin, et que l'on retrouvera souvent aussi bien chez les stoïciens. Sans doute cet apport consiste-t-il plutôt dans une certaine manière de vivre l'amitié, liée, comme nous l'avons vu, à une nouvelle manière de concevoir le monde et la place de l'homme dans le monde.

Ce que la *philia* contient d'intimité, les épicuriens ne croient plus nécessaire de le justifier par la difficulté d'un effort ou d'une sagesse commune. Ce qu'elle apporte de plaisir, ils n'estiment pas devoir le purifier par l'idée d'un bonheur de l'âme seule, et d'une distorsion ou d'une rupture de notre sensibilité. Ce qu'elle a d'utilité vulgaire, même s'il y a lieu de le dépasser, ne leur paraît pas rédhibitoire, mais plutôt exploitable pour la fortifier. Bien loin donc de renoncer à ce que la réflexion antérieure avait élaboré, il semble que, plus que tous les autres, ils débarrassent la notion de *philia* de tout ce qu'elle pouvait encore contenir d'ambiguïtés, et la rendent désormais éclairante, alors qu'elle restait trop souvent problématique. Avec eux, l'amitié devient quelque chose de simple à penser, et peut-être de plus facile à vivre. Sans doute la réflexion à son sujet est-elle à certains égards plus pauvre, mais sa capacité de diffusion réelle se renforce d'autant. L'amitié ne fait qu'exprimer l'idéal de l'homme lorsqu'il a pu s'affranchir de toutes les passions inspirées par le spectacle de la nature et qui conduisent à la superstition, de toutes celles engendrées par la société et qui conduisent à l'ambition, de toutes celles qui s'adressent à la personne d'autrui elle-même, et ne font que refléter, par leur capacité d'illusion, une inquiétude fondamentale[3]. Si l'on peut comparer l'existence des amis à celle des dieux, on peut aussi dire que, tout comme les dieux sont seulement des êtres un peu mieux partagés que nous,

3. Est-il besoin de rappeler la dénonciation par Lucrèce des illusions de l'amour (*De natura rerum* IV, 1030-fin), et l'angoisse sans remède qui engendre ces illusions (p. ex. 1117-1120)? Cette dénonciation est tout à fait conforme à la pensée d'Épicure : cf. *Sentence vaticane* LI.

les amis sont des hommes comme les autres, un peu moins aveuglés par les préjugés. L'enseignement du maître leur a appris le moyen de se contenter des pouvoirs qu'ils ont et de cultiver les joies qui leur sont définitivement accessibles ; ils rencontrent dans leur semblable le seul être qui ne soit pas indifférent à leur égard, et qui puisse légitimement faire, de leur part, l'objet d'une attention. Ces valeurs sont entièrement immanentes à l'existence quotidienne, et relèvent, pour celui qui sait revenir à la source, de l'expérience la plus immédiate après celle de sa propre existence. Avec l'épicurisme, la vie commune devient véritablement une fin, alors que le platonisme en faisait encore un moyen, et l'aristotélisme une sorte de devoir, lié à celui de réaliser au mieux notre destination.

L'épicurisme retrouve les conclusions des analyses psychologiques d'Aristote, lorsque celui-ci en venait à résoudre le problème traditionnel de la dérivation entre l'amour d'autrui et l'amour de soi. Mais au lieu de le résoudre par la découverte d'une *philautia* vertueuse qui exprime l'harmonie de la personnalité et apparaît comme liée en son principe à l'harmonie interpersonnelle, il se borne à constater que le plaisir personnel est entretenu par la présence d'autrui : il y a donc un amour d'autrui qui est une des formes de l'amour de soi, et c'est l'identité du plaisir à lui-même qui en donne l'expérience directe. C'est elle également qui unit amitié et conscience de l'existence, selon l'observation d'Aristote ; mais là encore, il semble que l'exigence de vivre en amitié soit plus spontanément perçue par l'homme, ait moins à être conquise qu'à être retrouvée. Si cette exigence ne rencontre pas d'autre entrave que celles inventées par la sottise des hommes en réponse à leur angoisse, on en revient, par-delà des progrès dans la compréhension de la notion de *philia* qui restent décisifs, à justifier des attachements qui étaient à l'origine de cette notion. Il ne s'agit plus, assurément, de penser l'individu comme lié à son clan familial ou à un groupe social de fait, mais il est certain que l'absence de ceux qui lui sont chers le condamne à un isolement avec lequel il ne faut surtout pas confondre

le célèbre : « vis à l'insu des autre »[4]. L'amitié ne se borne pas à une étroite relation avec un tout petit nombre, mais intègre, au-delà de quelques sages partageant la même vision du monde, tout un cercle où la vie commune tisse les liens de l'habitude et de la familiarité. On peut donc dire que dans l'épicurisme, tradition philosophique et tradition populaire se rejoignent en une synthèse originale, où les exigences de la première vont à la rencontre des expériences de la seconde.

L'amitié épicurienne jouissait en son temps, aux yeux des anciens, du même prestige qu'avait pu connaître, bien avant elle, l'amitié pythagoricienne. On peut cependant mesurer l'évolution qui s'est produite pour concilier réflexion philosophique et sentiment populaire. Là où, en une première synthèse, les pythagoriciens voyaient l'analogue de l'harmonie universelle, l'épicurisme voit ce qui permet à l'homme, avec l'aide de ses semblables, de se retrouver lui-même en son intériorité[5] et d'éviter l'aliénation. Il s'agit moins d'ailleurs de constituer un ordre humain contre le désordre de la nature, puisque celle-ci a ses lois repérables, que de se prémunir ensemble contre le désordre combien plus dangereux de l'imagination. Malgré cet aspect en quelque sorte négatif, l'amitié humaine est valorisée en elle-même, puisqu'elle ne cherche à l'extérieur de l'homme ni modèle ni fin. Elle témoigne moins de l'harmonie de l'âme que de sa tranquillité, moins d'un accord avec le monde que d'une certaine pureté de la conscience et de ses représentations. Cependant, en s'insérant dans une éthique essentiellement humaniste, et non plus dans des conceptions de caractère cosmologique et même mystique, la notion de *philia* ne perd pas sa capacité d'allier détermination affective et fondement rationnel, intérêt pour l'individu et affranchissement des situations sociales de fait. En unifiant toutes

4. Plutarque, Εἰ καλῶς εἴρηται τὸ Λάθε βιώσας (Usener 551).

5. Sans accorder à E. Bignone qu'Épicure soit le premier à le faire, on peut dire avec lui qu'il est un philosophe « che tutta la educazione filosofica abbia concentrato nell'intimo foco dell'uomo interiore, nell'ascesi di perfezione spirituale del saggio » (*L'Aristotele perduto*, I, p. 109), et que l'amitié concourt plus que toute autre chose à ce dessein.

les fins à partir de la recherche du plaisir, l'amitié épicurienne évite les embarras que constituaient pour l'amitié platonicienne ou l'amitié aristotélicienne la nécessité de tenir compte d'un dualisme psychologique d'une part, celle de définir dans le domaine politique un principe spécifique de bonne entente d'autre part. Elle retrouve par là une certaine simplicité qui n'est pas une naïveté. On peut se demander si, après elle, et après les analyses antérieures, il était encore possible d'approfondir le sens de l'amitié sans en perdre quelque chose.

TROISIÈME PARTIE

OUBLI ET SURVIVANCES DE L'AMITIÉ ANTIQUE

CHAPITRE I

L'ANCIEN STOÏCISME
LE FORMALISME DANS L'AMITIÉ

Des pythagoriciens aux sophistes si l'on considère à part ces pensées assez systématiques que l'on ne peut encore appeler des systèmes philosophiques, de Platon à Aristote puis à Épicure si l'on s'attache seulement à ces derniers, nous avons pu constater que la notion de *philia*, recueillant de nombreux éléments présents dès sa signification populaire, servait de thème à des spéculations de moins en moins religieuses ou métaphysiques, de plus en plus morales et psychologiques. Elle a été amenée à désigner des relations humaines où l'intérêt pour la personne d'autrui se faisait de plus en plus net, sans perdre pour autant son caractère avant tout rationnel. En son aspect dérivé de norme des rapports politiques, elle semble avoir évolué d'un idéal propre à la cité restreinte vers celui d'une relation avec l'homme en tant qu'homme, affranchie de toutes les contraintes extérieures. Il y a, déjà chez Platon et chez Aristote, une très large différence entre l'amitié des plus sages et une communauté religieuse ou politique ; chez Épicure, aucune confusion n'est plus possible et le point de vue de la sagesse humaine semble compter seul. Il s'élargit cependant, non à l'ensemble des hommes, puisque la nécessité de l'intimité aussi bien que la folie du grand nombre l'interdisent, mais à tous ceux qui peuvent entretenir en commun l'adhésion aux mêmes certitudes. Si la *philia* ne peut être une relation uni-

verselle, et si la *polyphilia* est l'objet d'une constante dénonciation, on voit l'épicurisme pratiquer une sorte de multiplication des communautés, tenant à la fois au fondement de celles-ci dans la possession d'une vérité accessible à tous et dans la recherche d'un plaisir qui a les mêmes limites que notre expérience. On peut donc dire que les philosophes ont à la fois conservé et enrichi ce que leur apportait la pensée cultivée du Ve siècle : la *philia* reste une relation avant tout interpersonnelle, enracinée dans les rapports de fait mais plus morale qu'eux en ses intentions, tenant à ce que l'homme a de plus propre, et liée tant aux fins que lui propose sa raison qu'à l'exercice de cette raison lui-même. Le bonheur est impossible, ou du moins inachevé, pour celui qui vit dans la solitude. Les amis, en revanche, rendent heureuse toute activité, et peuvent connaître ensemble, s'ils s'adonnent à la philosophie, une félicité qui n'a rien à envier à celle que l'on prête aux dieux.

S'il en est ainsi, il peut sembler que la philosophie stoïcienne, dont les origines sont d'ailleurs contemporaines de celle de l'épicurisme, soit préparée, du fait de ses principes fondamentaux, à confirmer l'élaboration de la notion de *philia*, et même à la porter à sa perfection. C'est lieu commun, en effet, de parler de la valorisation de la raison par les stoïciens, et de l'universalité qui doit régir, selon eux, les rapports entre les hommes. Leur rejet du plaisir comme fin implique celui d'une *philia* fondée sur l'agrément, mais nous avons pu voir que cette condamnation se rencontrait ailleurs et que, même dans l'épicurisme, il ne fallait pas confondre recours au plaisir et éloge de la passion. Leur défense de la loi naturelle ne peut que les amener à contester la valeur des législations de fait et à concevoir le rapport entre les sages comme supérieur aux différents types de relations purement politiques. Il semble surtout, lorsque l'on a pu suivre une évolution qui va de la définition platonicienne de l'*oikeiotès* à l'idée aristotélicienne de commune conscience de soi et aux sentences épicuriennes qui associent l'amitié au plaisir le plus pur et le plus naturel, que le rapprochement fait par les stoïciens entre leur doctrine de l'*oikeiôsis* et le sens qu'ils donnent à la *philia* aille dans le même sens, celui d'une néces-

sité de la présence d'autrui pour mon propre accomplissement et pour mon propre bonheur dans une vie conforme à la raison.

Il semble bien, de fait, que les stoïciens aient conservé dans leur système une place pour l'amitié, et l'on connaît l'idée selon laquelle celle-ci unit les sages à travers la terre entière, quand bien même ils ne se connaîtraient pas personnellement [1]. Nous verrons également [2] comment le moyen stoïcisme fit une place à la valeur politique de la *philia*, et tendit, avec Panaetius notamment, à retrouver, d'un autre côté, une certaine particularisation des rapports avec autrui qui, par les nuances dont elle faisait acception, pouvait rappeler l'amitié pythagoricienne, l'intimité aristotélicienne ou épicurienne. Ces différents traits ne suffisent cependant pas à rendre négligeables de très graves difficultés, qui se manifestent aussitôt que l'on examine les principes que le système stoïcien peut assigner à l'amitié. L'idée d'une amitié qui peut se dispenser de la vie commune rompt avec l'image populaire de la *philia* aussi bien qu'avec les analyses de son fondement par les philosophes. Celle d'une amitié propre aux sages [3], lorsque l'on connaît la distance qui existe, dans le stoïcisme entre ceux-ci et le commun des hommes, semble exclure aussi bien une hiérarchie des amitiés commandée par une forme idéale qu'une ouverture analogue à celle de la *philia* épicurienne ou une valeur pédagogique telle que celle que lui conférait Platon. Plus radicalement, la référence de la *philia* à la seule présence en l'homme du *logos*, principe d'ordre universel, semble revenir sur le sens proprement humain acquis par la notion d'amitié, et récuser l'intérêt d'analyses psychologiques plus spécifiques, où l'étude des conditions du plaisir comme de celles de l'activité jouait un rôle décisif. On a pu dire que si la *philia* était seulement le fait des sages, et si, au dire d'Épictète, le sage stoïcien était un être idéal et à proprement parler inexistant, la *philia* elle-

1. Cf. Stobée, II, 7, p. 101, 21 W. (Arnim, *S.V.F.* III, 626).
2. Cf. ci-dessous, p. 375-413.
3. Cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.* V, 14, 95 (Arnim, *S.V.F.* I, 223).

même n'existait pas[4]. Peut-être est-ce quelque peu jouer sur les mots, mais nous verrons que tout ce qui, dans la réflexion sur l'amitié, renvoyait à une expérience vécue, se trouve le plus souvent écarté au profit d'une approche purement théorique, qui tend à définir une norme rationnelle. On peut se demander si, dans une telle perspective, les stoïciens restent fidèles au propos général des autres philosophes, ou s'ils n'en viennent pas à parler de quelque chose de tout différent.

D'une manière générale, les problèmes posés par le sens que donnent à la *philia* les stoïciens nous semblent liés à l'ambiguïté qui parcourt toute leur doctrine à propos du mot nature. Si la nature est, comme ils le disent souvent, le point de départ biologique, puis psychologique de toutes nos tendances, et si c'est en ce sens qu'il faut lui référer toutes nos conduites pour en apprécier la valeur, on peut dire qu'en faisant de l'amitié une exigence naturelle, ils poursuivent l'effort commun de la pensée grecque pour découvrir au plus intime, et aussi au plus spontané, de l'homme le principe de la recherche d'autrui, recherche si impérieuse qu'il est presque impossible d'imaginer une perfection morale, accomplissant une essence et conduisant au bonheur, qui serait accessible dans la solitude. Si en revanche la nature de l'homme se définit par la seule présence en lui de la raison, et si cette raison elle-même n'est en l'homme qu'une parcelle d'une réalité infiniment plus vaste, si l'on refuse de faire acception de l'affectivité comme d'un signe de nos fins dernières, au nom de ses aberrations, dire que la *philia* est inscrite dans la nature de l'homme n'exclut pas qu'on la dépouille de l'un de ses aspects les plus riches, et qu'on la dissolve en fait dans des notions différentes d'elle, par rapport auxquelles elle avait dû lentement être précisée. Cette ambiguïté du mot nature, au sujet de laquelle nous nous expliquerons plus longuement, est beaucoup plus grave que celle que l'on pouvait rencontrer chez Aristote lorsqu'il distinguait des vertus

4. A. Bonhöffer, *Die Ethik des stoikers Epictet*, Stuttgart 1894, p. 107 : « Da nun aber, auch nach Epictet, der vollkommene Weise in der Wirklichkeit kaum anzutreffen ist, so gabe es ja eigentlich gar keine Freundschaft. »

et une amitié liées à ce que l'homme avait de plus excellent, et des vertus ou des amitiés de valeur moins élevée. La hiérarchie n'excluait pas chez lui, en effet, la continuité, et l'amitié des sages participait, comme toute amitié, à une conscience de soi qui impliquait la présence d'autrui, et à un plaisir né d'une activité commune. Il semble au contraire qu'il y ait une étroite connexion entre l'exaltation par les stoïciens de la nature rationnelle de l'homme et leur définition de l'amitié comme d'un rapport idéal, sans commune mesure avec les relations humaines qui sont l'objet de notre expérience.

Si le statut exact de la *philia* dépend ainsi de la définition que l'on donne de la nature de l'homme ou du lien de l'homme à la nature, il est clair qu'on le trouve associé aux principales vicissitudes du stoïcisme, et qu'il les partage. Si la doctrine est allée, en son ensemble, vers des préoccupations morales sans cesse plus accentuées, mais aussi vers un souci plus grand de tenir compte des circonstances dans la définition des devoirs, il va de soi que les rapports avec autrui y ont tenu une place de plus en plus importante [5]. Les polémiques du stoïcisme avec les écoles rivales, comme celles des stoïciens entre eux, ont souvent ceux-ci pour occasion. Il convient cependant d'abord, selon le souci historique mais aussi définitionnel qui est le nôtre, d'examiner comment l'amitié est inscrite par le système dans le prolongement de ses intuitions fondatrices et permanentes. Ceci nous permettra de comprendre le sens qu'elle en reçoit, et de faire ensuite la part des préoccupations nouvelles auxquelles le moyen stoïcisme et celui de l'époque impériale seront amenés à faire face.

5. Sans doute est-ce à propos de cette évolution du stoïcisme que la synthèse de J. Voelke, quels que soient ses autres mérites, est le plus détaillée, et aussi le plus éclairante (*op. cit.*, p. 105-166).

Section I

LES RAPPORTS AVEC AUTRUI ET LES FONDEMENTS DE LA DOCTRINE : L'*oikeiôsis*

Les exposés apparemment les plus scolaires de la doctrine stoïcienne [1] partent de la notion d'*oikeiôsis*, d'appropriation. L'originalité de cette notion a fait l'objet de débats prolongés, mais il semble que l'on puisse retenir les conclusions que leur a apportées M. Pohlenz, dans un ouvrage bien connu [2] : les témoignages tardifs de Cicéron, Sénèque, ou Hiéroclès sont dignes de foi, car il s'agit d'une pièce si essentielle du système que son rejet en compromettrait gravement la compréhension ; inversement, tous les efforts pour en attribuer la paternité à un péripatéticien comme Théophraste [3] méconnaissent de graves différences de signification ; rien n'interdit, malgré l'absence de preuves indiscutables, de la faire remonter à Zénon lui-même ; quant à l'utilisation et à l'adaptation postérieure de la notion par des académiciens, tel Antiochus d'Ascalon, elles témoignent seulement de l'éclectisme de ces derniers, prêts à intégrer des apports extrêmement divers. Ces conclusions n'excluent cependant pas, selon nous, que la notion d'*oikeiôsis* ait été introduite par les stoïciens pour répondre à des questions qui étaient communes à bien d'autres qu'eux. Or ces questions sont précisément celles auxquelles répondaient les analyses portant sur la *philia*. Il est très frappant de constater que la doctrine de l'appropriation donne à celle-ci pour

1. CICÉRON, *De finibus* III, ou HIÉROCLÈS, Ἠθικὴ στοιχείωσις.
2. *Grundfragen der stoischen Philosophie*, Göttingen 1940, p. 1-47.
3. Ceux notamment de F. DIRLMEIER, in *Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts*, *Philologus*, Suppl. bd. XXX, Heft 1, Leipzig 1937, p. 47-97.

mission de remplir certaines fonctions de tout temps reconnues à l'amitié. On peut donc se demander si les stoïciens n'ont pas, avec elle, tenté de rendre compte, entre autres, de problèmes psychologiques et éthiques que Platon ou Aristote avaient déjà mis en évidence. Si les exposés que nous connaissons font de la *philia* l'étape dernière de l'*oikeiôsis*, il n'est pas interdit de penser que cette étape dernière est, au moins en partie, ce qui appelle les analyses qui la précèdent, et constitue par là une de leurs raisons d'être.

Les problèmes que les stoïciens rencontrent à propos de l'*oikeiôsis* sont en effet, disions-nous, ceux que rencontrait avant eux l'analyse de l'amitié, et qui faisaient l'étendue de son intérêt. Il s'agit de savoir comment l'être vivant, et singulièrement l'homme, peut trouver sa place dans le monde naturel et dans celui de ses semblables, y obtenir la sécurité puis le bonheur, par la jouissance de ce qui est approprié à sa nature tout en étant différent de lui. Il s'agit aussi de comprendre comment il est intimement motivé à sortir de sa propre sphère, et peut rencontrer dans ce qui lui est proche l'instrument de son achèvement sans courir le risque de s'y aliéner. Ces questions sont celles que débattaient à tout moment les textes que nous avons étudiés, du *Lysis* aux maximes d'Épicure, et elles reçoivent dans le stoïcisme des réponses qui ne sont pas sans évoquer, souvent, celles que d'autres philosophes nous ont déjà données. Qu'apprenons-nous, en effet, si nous suivons à ce sujet Cicéron ou Hiéroclès ? L'*oikeiôsis* est la disposition naturelle et spontanée de tout vivant à se protéger et se conserver lui-même en s'appropriant ce qui est nécessaire à son existence et en écartant de lui ce qui lui est étranger ou dangereux. Cette disposition se fonde sur la conscience qu'il a de lui-même et des modifications apportées à son équilibre par les variations du milieu extérieur. Elle va se développer en s'attachant à des objets progressivement plus éloignés du sujet. Cette intégration progressive tient ou bien à une expansion de l'amour de soi initial vers des objets, personnes ou choses, jugés favorables, ou bien plutôt à une extension de la tendance originelle à la conservation de soi vers un sentiment sans cesse plus étendu d'appropriation réciproque entre le monde

et soi. Il s'agit moins de désirer ce qui m'est utile, d'aimer ceux qui me font du bien, que de saisir de mieux en mieux toute la portée d'un lien originaire entre ma nature et l'environnement qui lui est conforme, entre mon être propre et le monde dont il fait partie. Contre les épicuriens, les stoïciens précisent qu'il est hors de question de fonder la tendance originaire sur l'attente d'un plaisir dont l'expérience est nécessairement seconde [4]. Quant à la recherche de l'utilité, elle est également dérivée par rapport à un désir de connaître qui procède au départ d'une simple curiosité, aussi spontanée que l'amour de soi [5]. C'est l'amour de soi, en effet, qui, de proche en proche, englobe le monde, selon une relation qui se veut immédiate, et exclut toute médiation ; aussi peut-on dire, avec J. Voelke [6], que l'image utilisée par Hiéroclès de cercles concentriques devenant de moins en moins distants est plus juste que celles de Cicéron, fondées sur l'idée d'expansion.

Si l'on part de cette signification fondamentale de l'*oikeiôsis*, on voit qu'elle rejoint le sens originel de la *philia*, puisque celle-ci exprimait seulement, au départ, l'idée d'affinité immédiate. Si le mot *philos* pouvait, chez Homère, être considéré comme un simple possessif, s'il s'appliquait d'abord aux parties les plus vitales de l'organisme, puis aux objets familiers, enfin aux parents et aux proches, c'est qu'il correspondait avant tout à un sentiment d'appartenance réciproque et de grande intimité [7]. Sans doute évoquait-il moins l'idée d'une activité subordonnée à un désir, et la *philia* désignait-elle plus nettement un sentiment que l'*oikeiôsis*. Mais il semble que la *philia*, en ce sens premier, pourrait être le corrélat affectif du principe commun de nos

4. Cf. Cicéron, *De Finibus* III, v, 16 : *Id ita esse sic probant, quod, ante quam voluptas aut dolor attigerit, salutaria appetant parvi aspernenturque contraria, quod non fieret, nisi statum suum diligerent, interitum timerent.* La preuve qu'il en est ainsi, c'est, selon eux, que les petits, avant que le plaisir ou la douleur ne les aient atteints, désirent ce qui leur est salutaire et repoussant ce qui leur est contraire, ce qui ne se produirait pas s'ils n'aimaient pas leur propre constitution et ne craignaient pas sa destruction.

5. *Ibid.*, 17.

6. *Op. cit.*, p. 113-114.

7. Cf. ci-dessus, p. 38-40.

tendances premières, telles que les stoïciens les analysent : les objets de mon entourage me deviendraient *phila* au fur et à mesure que je me les serais appropriés. Ce parallélisme entre l'extension spontanée de la *philia*, telle que la langue primitive elle-même la révélait, et celle que nous voyons attribuer à l'*oikeiôsis* expliquerait sans doute que l'une et l'autre conduisent à la position des mêmes problèmes. La question : comment les tendances égocentriques initiales peuvent-elles en venir à nous adapter à un ordre universel qui nous exclut de tout privilège ? en laquelle on peut voir le problème central du système stoïcien [8], nous rappelle l'un des problèmes les plus constamment rencontrés par la réflexion sur la *philia* : comment peut-il y avoir dérivation de la *philautia* à la *philia* ? Ou, si l'on s'arrête au problème sociologique et politique plus qu'au problème psychologique et métaphysique, la question : comment passe-t-on d'un cercle restreint à la communauté humaine en général ? [9] correspond à cette autre, que nous nous sommes souvent posée : comment passe-t-on et peut-on passer d'une intimité vécue à une communauté rationnelle d'une ouverture universelle ?

Deux différences essentielles sont cependant évidentes, et se présentent comme des signes de l'originalité de la réflexion stoïcienne : si l'*oikeiôsis* a, parmi d'autres fonctions, celle de me rapprocher des autres hommes et d'instituer une communauté avec eux, cet aspect interpersonnel ne lui est pas essentiel. Alors que la notion de *philia* s'était très tôt spécifiée dans la désignation des rapports humains, celle d'*oikeiôsis* tendrait plutôt à ramener ceux-ci à un schéma inspiré par la biologie. Elle ne semble pas, en tout état de cause, devoir conduire à une originalité du monde humain par rapport au monde naturel, et rappelle, par cette portée très générale, celle de l'*oikeiotès*, de la convenance, chez Platon. D'autre part, là où la *philia* désignait des relations objectives, certes, mais ressenties de manière très affective, et où ce double aspect engendrait un conflit entre sa défini-

8. Problème posé par la plupart des commentateurs, et très clairement résumé sous le nom de « problème du passage » par V. GOLDSCHMIDT dans *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris 1953, p. 55-57.

9. Cf. p. ex. CICÉRON, *De Finibus*, III, XIX, 62-63.

tion à partir du plaisir et sa définition à partir de l'utilité ou de la complémentarité, l'*oikeiôsis* nous est présentée comme quelque chose d'antérieur à tout sentiment et à tout calcul. L'appropriation de ce qui est conforme à ma nature, le rejet de ce qui lui est nuisible, engendrent assurément une sorte de satisfaction, mais le stoïcisme refuse de confondre cette satisfaction avec le plaisir des sens. Il y a du reste un lien probable entre ce refus et celui de la spécificité des rapports humains. Le plaisir est en effet sinon l'objet d'une pure opinion, du moins quelque chose qui ne devient principe d'action qu'en corrélation avec un jugement. Sa recherche pour lui-même est en conséquence propre à l'homme, et proche d'une aliénation artificielle [10]. Aussi longtemps que nos rapports avec autrui s'inscrivent dans la perspective plus vaste de notre rapport avec le reste de la nature, le plaisir reste quelque chose de second. Il est donc clair que l'*oikeiôsis*, en se fondant sur le simple sentiment d'une convenance ou d'une disconvenance pour nous proposer des fins, en suscitant indistinctement ce sentiment à propos d'objets répondant aux désirs les plus liés à notre nature biologique ou à propos de la société des autres hommes, laisse de côté les composantes proprement psychologiques de la *philia* aussi bien que son domaine spécifique. Tout se passe comme si les stoïciens avaient, au même titre qu'Aristote ou que les épicuriens, une claire vision de la manière dont les rapports avec autrui engagent la conscience que nous avons de nous-même, mais comme s'ils voulaient négliger le caractère original de cette expérience pour la rattacher au cas plus général des rapports entre conscience de soi et détermination de fins dans le monde.

Si ces différences existent bien, le problème de l'extension de l'*oikeiôsis* et celui de la transformation de la *philautia* en *philia* ne sont pas exactement les mêmes : alors que le second était celui de comprendre le passage, grâce à la présence d'autrui, d'une certaine forme de plaisir à une autre forme de plaisir plus achevée ou plus pure, le premier exige,

10. L'exposé de DIOGÈNE LAËRCE le compte au nombre des passions. Cf. VII, 110-116.

pour sa solution, que l'on analyse le passage de tendances purement vitales à un intérêt rationnel et moral. Il y avait bien, chez Aristote notamment, dans le passage de l'amour de soi à l'amour d'autrui [11], une sorte de saut, ou plutôt de conversion, qui amenait à découvrir, à partir d'une expérience nouvelle, la manière la plus appropriée de satisfaire une aspiration fondamentale au bonheur, mais cette découverte ne se manifestait pas par un renouvellement de cette aspiration elle-même. Il y a en revanche dans le passage de l'amour de soi, tel que le suppose l'*oikeiôsis*, à celui de la communauté humaine, tel qu'il se réalise au terme de ce mouvement, une rupture que ne peut dissimuler le postulat de la continuité. On ne voit pas en effet comment le recours à l'instinct pourrait avoir son prolongement dans un ordre rationnel, si la sensibilité ne fournit pas ce moyen terme que lui demandait Aristote ou Épicure. L'adhésion à cet ordre rompt avec des motivations strictement égoïstes au même titre que l'amour de la sagesse avec la simple adaptation à la vie, et il est intéressant de remarquer que les stoïciens en ont eu parfaitement conscience, dans un cas comme dans l'autre : V. Goldschmidt a très justement insisté sur l'image employée par Cicéron dans le *De Finibus*, celle de la *commendatio* : « *Cum autem omnia officia a principiis naturae proficiscantur, ab isdem necesse est proficisci ipsam sapientiam. Sed quem ad modum saepe fit, ut is, qui commendatus sit alicui, pluris eum faciat cui commendatus quam illo a quo sit, sic minime mirum est primo nos sapientiae commendari ab initiis naturae, post autem ipsam nobis cariorem fieri, quam illa sint a quibus ad hanc venerimus.* » [12] Cette image souligne à la fois la référence de nos conduites bonnes aux premières tendances de la nature et le passage à une fin qui nous

11. Cf. ci-dessus, p. 232-237.

12. Toutes les conduites convenables ayant leur point de départ dans les tendances premières de la nature, il est nécessaire que la sagesse ait le même point de départ. Mais de même qu'il arrive souvent que celui qui a été recommandé à quelqu'un fasse plus de cas de celui à qui il a été recommandé que de celui qui l'a recommandé, il n'y a rien de moins étonnant que de nous voir, au commencement, recommandés à la sagesse par les tendances initiales de la nature, et de la voir ensuite nous devenir plus chère que ne l'est à nos yeux ce à partir de quoi nous sommes venus à elle (III, VII, 23). Cf. V. GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, § 25, p. 57-8.

est « plus chère », la sagesse. L'homogénéité du réel, sa rationalité, fondent la possibilité de ce passage, mais n'enlèvent rien à son caractère novateur. La continuité des tendances naturelles à la sagesse n'annule pas plus leur différence que le principe de continuité n'annule, chez Leibniz, la différence entre l'aperception des âmes animales et l'intelligence des esprits, différence « aussi grande que celle qu'il y a entre le miroir et celui qui voit »[13]. Or il est tout à fait significatif que Cicéron, dans l'exposé qu'il prête à Caton, emploie la même métaphore de la *commendatio* lorsqu'il s'agit de décrire le passage de l'égoïsme spontané à la recherche de la communauté humaine : « *Ut perspicuum est natura nos a dolore abhorrere,sic apparet a natura ipsa, ut eos quos genuerimus amemus, impelli. Ex hoc nascitur ut etiam communis hominum inter homines naturalis sit commendatio, ut oporteat hominem ab homine ob id ipsum, quod homo sit, non alienum videri* »[14]. La tendance naturelle nous pousse à l'amour de nos enfants avec la même spontanéité qu'elle nous incite à fuir la douleur, sans même que nous en ayons encore l'expérience. Mais elle engendre du même coup une recommandation réciproque des hommes les uns aux autres, recommandation dont naît un sentiment nouveau pour l'homme en tant qu'homme, irréductible à l'amour instinctif de notre progéniture. On peut même penser que, dans ce cas comme dans le précédent, l'homme en tant qu'homme, auquel la nature nous recommande et qu'elle nous recommande, nous devient plus cher que le premier objet de notre attachement. Mais alors que la nature nous recommandait seulement à la sagesse pour que celle-ci devienne notre fin, la réciprocité qu'elle institue ici instaure une sorte de règne des fins, chacun devenant pour l'autre ce qui lui

13. LEIBNIZ, *Discours de Métaphysique*, XXXV.

14. De même qu'il est clair que c'est par nature que nous avons de l'aversion pour la douleur, de même il est manifeste que c'est par la nature que nous sommes poussés à aimer ceux que nous avons engendrés. De là naît une recommandation naturelle des hommes parmi les hommes qui fait que, de toute nécessité, un homme, aux yeux d'un homme, du fait même qu'il est un homme, ne paraît pas étranger (III, XIX, 62-63). Le rapprochement entre les deux types de *commendatio* est fait par J. VOELKE, *in* Les rapports avec autrui dans la morale stoïcienne, p. 303-304 de *L'homme et son prochain*.

est légitimement le plus cher. Il est clair que ce règne des fins exige la prise de conscience de la valeur transcendante d'un ordre universel, et que celui-ci devient alors plus précieux à nos yeux que notre propre vie ou celle de nos enfants ; cette prise de conscience peut, certes, inspirer de l'admiration pour les dispositions spontanées de la nature mais en vient à les juger du dehors, et si elle est liée à la possession d'une certaine forme de bonheur, ce bonheur n'est plus le prolongement de celui que donne la présence des proches. Il prétend au contraire s'affranchir de toute subordination à la proximité. Il n'est donc pas question, semble-t-il, dans l'extension de l'*oikeiôsis* stoïcienne, de découvrir la présence d'autrui, ou plus simplement la nécessité d'autrui, au cœur d'une conscience qui se croyait et se voulait solitaire, mais plutôt de fonder sur l'immanence de la raison à la nature en général une corrélation extrinsèque entre nos rapports idéaux avec autrui et notre être biologique, entre la conscience d'un intérêt commun à tous les hommes et la poursuite spontanée de l'intérêt propre. Il me faut découvrir qu'autrui, en sa personne même, m'est aussi proche que les objets de mes désirs naturels, que le respect de cette personne ne m'aliène pas plus que celui de ma propre intégrité.

En faisant de la *philia*, ou du moins des rapports avec autrui en général, le terme de l'*oikeiôsis*, les stoïciens nous redisent, en un certain sens, ce que nous disaient tous les autres philosophes : ces rapports sont non seulement importants pour l'homme, mais ils lui sont connaturels et essentiels ; là où l'on pourrait voir un oubli de soi et le principe d'une dépendance, il y a en fait un moyen de se retrouver soi-même et sans doute une extension du champ de la liberté ; c'est la conscience de soi elle-même qui en appelle à cette ouverture, et ce qui pourrait passer pour un impératif moral a son origine dans un fait psychologique qui lui est en quelque sorte antérieur, et prend ses racines dans le fait encore plus radical de la vie. Le matérialisme stoïcien pourrait, en ce sens, retrouver une sorte de simplicité dans l'explication qui nous avait déjà frappé dans le cas de l'épicurisme, l'idée d'appropriation vitale pouvant jouer un rôle unificateur analogue à celle de plaisir. Ce n'est cependant pas le cas : alors

que le plaisir était quelque chose qu'il convenait de sauvegarder mais qui m'était déjà donné, et que le regard de mes amis ou mon attention pour eux en permettaient la pure jouissance plus qu'ils n'en transformaient la nature, le processus d'appropriation m'incite à un profond renouvellement de mes aspirations, et n'apparaît comme passage « du même au même », selon le mot de Goldschmidt [15], qu'à la réflexion. Alors que chez Épicure, et aussi bien chez Aristote, l'aliénation ne pouvait venir de la nature même de l'homme mais seulement d'une fausse appréciation, il semble bien que, pour les stoïciens, ce soit à l'appréciation du jugement que soit confiée la claire saisie de ce qui nous est véritablement propre, et que, au moins dans le cas de l'homme, la nature tende presque d'elle-même à s'aliéner. Que signifierait, autrement, la comparaison de la passion à une maladie ? [16] Et l'idée que le plaisir est une passion ? Les difficultés que Platon surmontait par un dualisme psychologique et qu'Aristote résolvait par une hiérarchie des activités, qu'Épicure entendait nier par l'identité du plaisir à lui-même, ressurgissent entières dans le stoïcisme lorsqu'on veut à la fois traiter l'homme en être naturel et en être déterminé par la raison. Dans le cas précis de l'amitié, qui ne fait évidemment qu'illustrer une difficulté beaucoup plus générale du système, on en reviendrait presque à vouloir concilier une explication physique, proche de celle d'un Empédocle ou d'un Héraclite, avec une approche psychologique et morale, spécifique de l'homme. C'est évidemment revenir tant sur les intuitions de la pensée sophistique que sur une distinction soigneusement faite dans le *Lysis* ou dans les *Éthiques* aristotéliciennes, et sur le refus épicurien de fonder la communauté humaine dans une loi naturelle [17].

La première conséquence en est, puisque l'homme doit avant tout retrouver un ordre dont il n'est pas l'inventeur,

15. *Op. cit.*, p. 55.

16. Même si l'on admet que la maladie est plutôt la conséquence de la passion lorsqu'elle est devenue permanente (cf. BRÉHIER, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Nlle éd., Paris 1950, p. 253-4), le trouble qui provoque le jugement passionnel marque bien une imperfection du jugement spontané.

17. Cf. ci-dessus, p. 87-106, 134-136, 193-194, 296, 312, 321.

la difficulté de trouver un statut pour les relations amicales qui ne se fondent pas sur l'intuition de cet ordre. S'il est vrai que les hommes s'assemblent spontanément en vue d'un certain plaisir de vivre ensemble ou encore d'un intérêt inspiré par le souci de leur sécurité, de telles relations les mettent-elles sur la voie de la recommandation de chacun à tous, ou doivent-elles être rejetées par le sage ? Le naturalisme stoïcien n'a rien de commun avec le souci anthropologique qui était présent jusque-là dans toute réflexion éthique sur l'amitié ; il se veut à tout moment normatif, et nullement descriptif. Aussi lui est-il très difficile d'intégrer des expériences dont les autres philosophes partaient et se faisaient un scrupule intellectuel de ménager la place dans leur système. Il ne peut cependant les ignorer, au nom même de l'exigence de continuité dans l'explication que lui impose sa vision du monde. On assiste donc à deux mouvements, dont il serait vain de chercher à dissimuler l'opposition : celui qui tend à exalter l'amitié des sages au mépris de toutes les autres, et qui est corrélatif d'une définition très exigeante de la moralité ; celui qui cherche à assigner des normes aux rapports humains en faisant acception des circonstances, et qui correspond à la définition d'une moralité « moyenne », accessible au plus grand nombre. Ces deux mouvements correspondent *grosso modo* aux soucis dominants de l'ancien puis du moyen stoïcisme. Il est clair cependant que le second contribue à développer des idées qui étaient déjà virtuellement contenues dans les premiers principes de la doctrine.

Section II

L'AMITIÉ NE PEUT SE DIRE QU'EN UN SEUL SENS

L'ancien stoïcisme intègre, nous venons de le voir, sa réflexion sur les rapports avec autrui dans la doctrine de l'*oikeiôsis*. Il est amené par là à prendre parti dans les débats traditionnels sur la part du plaisir, de l'utilité ou de la raison dans l'amitié ; mais, dans la mesure où celle-ci ne constitue que la phase la plus élaborée de notre rapport avec le monde extérieur, il est normal que ces débats soient abordés à propos des premières tendances, et que leur portée, en ce qui concerne la *philia*, apparaisse comme une simple conséquence d'analyses plus générales : que les amis aient ou non à être utiles ou agréables dépend directement du rôle qu'ont utilité et plaisir dans les premières déterminations du vivant. C'est donc la question de savoir si le mouvement de la conscience vers ce qui lui est extérieur est suscité par une expérience contingente ou par une nécessité de nature, s'il aboutit à un rapport de complémentarité entre le monde et moi, ou à quelque communion, rationnelle ou affective, qui est déterminante pour l'analyse du fondement de l'amitié en général aussi bien que pour l'appréciation des différentes formes qu'elle peut prendre. Alors que chez Aristote ou Épicure, sinon chez Platon, l'ami est un bien qui n'a pas le même statut que les autres, et que sa présence, en me permettant d'être encore mieux moi-même, échappe aux concepts qui sont applicables à l'expérience du monde, il n'est, chez les stoïciens, que l'un de ces biens qui prennent leur valeur de la recherche de mon bien et s'ordonnent à ce dernier. C'est le reflet de ce souci moral, et non l'enseignement de l'expérience, que l'on trouvera donc dans les classifications des amitiés, reprises par les stoïciens après tant d'autres, mais déduites de principes nettement originaux.

La multiplicité même des témoignages sur le Portique, les variations et les adaptations de la doctrine à travers le temps, aussi bien que des contaminations probables chez les doxographes, posent évidemment le problème d'une influence extérieure, péripatéticienne notamment, sur les classifications qui nous sont présentées à propos de l'amitié. On peut déceler une telle influence dans le témoignage suivant de Clément d'Alexandrie : « Nous enseignons qu'il y a trois espèces de l'amitié, et que la première comme la meilleure d'entre elles est l'amitié selon la vertu ; solide est en effet l'affection qui vient de la raison. La seconde, ou amitié moyenne, est celle selon l'échange ; elle se caractérise par l'esprit de communauté, de libéralité, d'utilité à la vie ; c'est un bien commun, en effet, que l'amitié qui naît de la bienfaisance. Quant à la troisième, qui est aussi la dernière, nous disons qu'elle vient de la vie commune, et eux qu'elle est l'amitié selon le plaisir, variable et changeante »[1]. On peut, avec Arnim, se demander si ces distinctions remontent bien à l'ancien stoïcisme[2], leur caractère empiriste les apparentant fort aux premières définitions aristotéliciennes, inspirées de la tradition populaire. Plus authentique est certainement une classification transmise par Stobée, et qui se veut parallèle à celle que les stoïciens font entre les biens[3] : « L'amitié se dit en trois sens : selon le premier, il s'agit d'utilité commune, et c'est relativement à cette dernière que l'on parle d'amis ; mais ils disent que cette amitié ne fait

1. *Strom.* II, p. 483, Pott. : Τριττὰ δὲ εἴδη φιλίας διδασκόμεθα καὶ τούτων τὸ μὲν πρῶτον καὶ ἄριστον τὸ κατ' ἀρετήν · στερρὰ γὰρ ἡ ἐκ λόγου ἀγάπη · τὸ δὲ δεύτερον καὶ μέσον κατ' ἀμοιβήν · κοινωνικὸν δὲ τοῦτο καὶ μεταδοτικὸν καὶ βιωφελές · κοινὴ γὰρ ἡ ἐκ χάριτος φιλία · τὸ δὲ ὕστατον καὶ τρίτον ἡμεῖς μὲν τὸ ἐκ συνηθείας φαμέν · οἱ δὲ τὸ καθ' ἡδονὴν τρεπτὸν καὶ μεταβλητόν (S.V.F. III, 723).

2. *Ad loc.*, *S.V.F.* III, 723, p. 181.

3. *Eclog. lib.* II, 94, 21, 21 W. (Arnim, *S.V.F.* III, 98) : Τριχῶς δὲ λεγομένης τῆς φιλίας, καθ' ἕνα μὲν τρόπον τῆς κοινῆς ἕνεκ' ὠφελείας, καθ' ἣν φίλοι εἶναι λέγονται, ταύτην μὲν οὔ φασι τῶν ἀγαθῶν εἶναι, διὰ τὸ μηδὲν ἐκ διεστηκότων ἀγαθὸν εἶναι κατ' αὐτούς · τὴν δὲ κατὰ τὸ δεύτερον σημαινόμενον λεγομένην φιλίαν, κατάσχεσιν οὖσαν φιλικὴν πρὸς τῶν πέλας, τῶν ἐκτὸς λέγουσιν ἀγαθῶν · τὴν δὲ περὶ αὐτὸν φιλίαν, καθ' ἣν φίλος ἐστὶ τῶν πέλας, τῶν περὶ ψυχὴν ἀποφαίνουσιν ἀγαθῶν.

pas partie des biens, parce que rien de bon ne provient de gens qui sont désunis en eux-mêmes. Pour l'amitié conforme à la deuxième signification, qui est un attachement amical à l'égard des voisins, ils disent qu'elle fait partie des biens extérieurs. Quant à l'amitié envers soi-même, et selon laquelle l'ami est ami de ses voisins, ils la présentent comme faisant partie des biens qui concernent l'âme ». Cette classification, qui reprend celle, courante chez les stoïciens, entre biens extérieurs, biens de l'âme, et biens qui ne sont ni l'un ni l'autre[4], peut, dans une certaine mesure, être ramenée à la précédente : le plaisir est un bien extérieur, la vertu un bien de l'âme, et l'utile n'est pas un bien à proprement parler et par lui-même. Elle a cependant beaucoup plus égard aux dispositions propres de celui qui aime, à la manière dont il unifie sa personnalité et dont cette unification, ou cette appropriation, se monnaie dans l'amitié envers autrui qu'à la nature du lien amical. Elle présente l'amitié vertueuse comme une conséquence de la vertu en général, l'ami comme un bien possible parmi d'autres. Elle peut donc aboutir, comme nous le voyons dans l'exposé de Diogène Laërce, à compter la seule amitié vertueuse, la dernière évoquée par Stobée, comme un bien : « Ils disent qu'il y a amitié entre les seuls vertueux, du fait de leur ressemblance ; ils affirment qu'elle est une certaine communauté dans les affaires de la vie, puisque nous usons de nos amis comme de nous-mêmes. Ils présentent l'ami comme désirable par lui-même, et le fait d'avoir beaucoup d'amis comme un bien. Chez les méchants, il n'y a pas amitié, et parmi les méchants, aucun n'a d'ami »[5]. Ce texte est assurément fort riche dans la définition de l'amitié des sages, et comporte, au moins implicitement, une comparaison avec l'amitié platonicienne et avec l'amitié épicurienne ; il assume d'autre part la défense de la *polyphilia*, et

4. Cf. les textes rassemblés par ARNIM, *S.V.F.* III, chap. II, § 3, notamment nos 96-97 a.

5. VII, 124 : λέγουσι δὲ καὶ τὴν φιλίαν ἐν μόνοις τοῖς σπουδαίοις εἶναι διὰ τὴν ὁμοιότητα. φασὶ δὲ αὐτὴν κοινωνίαν τινὰ εἶναι τῶν κατὰ τὸν βίον, χρωμένων ἡμῶν τοῖς φίλοις ὡς ἑαυτοῖς. δι' αὐτόν τε αἱρετὸν τὸν φίλον ἀποφαίνονται καὶ τὴν πολυφιλίαν ἀγαθόν. ἔν τε τοῖς φαύλοις μὴ εἶναι φιλίαν μηδένα τε τῶν φαύλων φίλον ἔχειν.

témoigne de l'originalité de la pensée stoïcienne par rapport à tout ce qui la précède. Mais nous devons en premier lieu remarquer que les stoïciens semblent donner le pas sur toute autre considération à cette idée elle-même fort traditionnelle : l'harmonie des rapports avec autrui est la conséquence de l'harmonie intérieure ; les conflits entre personnes sont, comme le dit Stobée[6], le fait de personnalités elles-mêmes déchirées ; aux bons les autres sont bons et aux méchants les autres ne peuvent être que méchants. S'il en est ainsi, et si l'idée de ressemblance entre les amis semble impliquer une perfection identique chez tous, il semble bien que les formes inférieures de l'amitié ne soient amitiés que de nom. Le mépris non seulement de ce qui est indifférent, mais de ce qui est bien extérieur ne retentit-il pas sur toute amitié qui n'est pas celle des sages ? La dépendance de l'amitié à l'égard de la vertu n'exclut-elle pas toute valeur, même propédeutique, ou encore de second ordre, des relations entre hommes non vertueux ? Il n'y aurait pas plus de degrés dans l'amitié qu'il n'y a de degrés dans la vertu elle-même.

Ce problème est évidemment parallèle à celui de la définition de la moralité ou, corrélativement, de la hiérarchie des biens. Il s'inscrit dans le prolongement de celui que posait l'*oikeiôsis* comme principe de progrès moral. Si le bien de l'homme, et la disposition à l'amitié qui en est le signe, sont le couronnement d'une évolution qui a son point de départ dans les premières tendances naturelles, les *prôta kata physin*, doit-on considérer les étapes intermédiaires comme moralement inexistantes ? Il semble en fait que la philosophie stoïcienne retrouve, avec les ambiguïtés qui lui sont propres, la nécessité de donner un statut à des relations humaines dont l'adhésion à un ordre universel n'est pas le seul principe, mais qui ne sont pas pour autant purement spontanées. Ce statut est lié à celui qu'elle donne aux biens dont la valeur n'est pas elle-même absolue.

Le langage des stoïciens à propos de la valeur de l'amitié utile peut, au premier abord, sembler équivoque : d'un côté, ils semblent exclure tout à fait l'idée d'une amitié dont

6. Cf. ci-dessus, p. 349.

l'utilité serait le fondement, et l'on peut penser que la polémique anti-épicurienne est l'une des raisons de cette exclusive ; d'un autre côté, l'amitié est mise au rang des *ôphelèmata*, c'est-à-dire que l'on peut considérer celle-ci comme avantageuse. Selon Diogène Laërce, par exemple, Chrysippe considérait comme absurde l'idée d'une amitié vénale [7]. Nous avons vu, d'après le même témoignage, qu'il convenait de l'honorer pour elle-même [8]. Cicéron, qui reprend la même assertion [9], précise d'autre part, dans le *De Finibus*, que toute dépendance de l'amitié par rapport à des avantages attendus, la rendrait aussi fragile que ces avantages eux-mêmes, et sujette à corruption [10]. En ce sens si l'amitié doit être considérée comme un bien, elle ne peut être subordonnée à la recherche de quelque intérêt, et elle participe à l'absoluité de la vertu, telle que la défendent tous les maîtres du Portique. L'amitié utile, en revanche, doit être considérée comme un indifférent, une de ces choses qui peuvent, selon les cas, servir à n'importe quelle fin, et ne sont ni préférables à titre de bien extérieur, ni à vouloir en tant que biens de l'âme [11]. On peut dès lors s'étonner, dans le même exposé du *De Finibus*, de voir Cicéron ranger l'amitié parmi les choses qui sont utiles. Faut-il voir là une confirmation du témoignage de Clément d'Alexandrie que nous citions plus haut [12], et qui admettait, à l'instar des péripatéticiens, une pluralité de sens et de valeurs pour la *philia* ? Peut-on également songer à l'image que nous rapporte Sénèque [13], et que l'on doit à Chrysippe, selon laquelle l'échange des bienfaits peut être comparé à celui de la balle entre des joueurs, échange réglé et adapté aux circonstances à l'intérieur d'une convention sociale ? Ces difficultés ne peuvent être résolues que si l'on rappelle un certain nombre de définitions stoïciennes : là

7. Cf. VII, 188.

8. *Ibid.*, 124 ; cf. ci-dessus, p. 350.

9. Cf. *De legibus*, I, 18, 49.

10. III, 70 : *Eaedem enim utilitates poterunt eas (scil. Justitia aut amicitia) labefactare atque pervertere.*

11. Selon la distinction rapportée par Stobée (*Eclog.* II, 78, 7), entre ce qui est αἱρετόν et ce qui est αἱρετέον (cf. Arnim, *S.V.F.* III, 89).

12. Cf. p. 349.

13. *De beneficiis*, II, 17, 3.

où d'autres philosophes se contentaient, en effet, de discuter des apories nées de la pensée courante, les stoïciens intègrent leur réflexion sur l'amitié à des apories plus générales où se comprennent mieux, à leurs yeux, les siennes propres.

Les exposés systématiques que nous possédons de la doctrine nous enseignent une distinction radicale entre le bien, les indifférents, et enfin les convenables [14]. Le bien est désirable pour lui-même ; les indifférents ne sont pas essentiels à sa réalisation, mais peuvent être plus ou moins proches de lui ; les convenables sont des conduites que nous appellerions objectivement conformes au bien, sans savoir si le souci de celui-ci a présidé ou non à leur existence [15]. Or nous devons d'abord, pour apprécier la valeur de la *philia*, écarter l'idée qu'elle constituerait simplement un convenable : des relations amicales sont certes convenables, mais peuvent être pratiquées aussi bien par le sage que par les insensés, dans la mesure où le convenable procède d'un amour spontané de soi [16] ; il va de soi que, dans le second cas, elles ne sauraient être en aucune manière un bien ; mais, même pratiquées par le sage, elles peuvent seulement correspondre à un devoir que lui impose la vie sociale, et nullement à une intention droite mûrement délibérée [17]. Ce n'est donc pas en tant que convenable que l'amitié peut être jugée dans sa valeur propre. Peuvent en revanche être l'objet d'un jugement de valeur ce que les stoïciens appellent des indifférents, et qu'ils classent en préférables et non préférables [18] : les préférables, tels que la santé ou la richesse, sont ce qui aide à une vie conforme à la nature, soit par eux-mêmes soit par leurs effets, et peuvent être l'objet d'une réelle inclination ; ils ne constituent cependant pas la fin de nos actions, et ont, par rapport à la vie bonne, un caractère extrinsèque qui en fait quelque chose de souvent utile, mais accessoire. Or on doit noter que, si l'amitié utile a légitime-

14. Cf. DIOGÈNE LAËRCE, VII, 101-110 et CICÉRON, *De finibus*, III, XV, 50-XVIII, 59.

15. CICÉRON, *ibid.*, XVII, 58.

16. *Ibid.*, XVIII, 59, *in fine*.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*, XVI, 53-54 et XVII, 56-57. Cf. aussi DIOGÈNE LAËRCE VII, 105-7.

ment là sa place, elle n'entre pas dans les listes de choses qui y trouvent leur définition suffisante. L'utilité n'est donc qu'un accident pour l'amitié, alors qu'elle fait la valeur du bon naturel, de la force, ou de la réputation par exemple. Il reste donc que la *philia* fasse essentiellement partie des biens au sens absolu du terme. Est-ce à dire que l'utilité soit radicalement exclue de cette essence ?

On remarquera d'abord que l'idée d'utilité n'est pas à écarter du bien, puisque, selon Diogène de Babylone, on appelle *ôphelèma* ce mouvement ou cet état qu'engendre directement ce qui est achevé selon la nature [19]. Ces *ôphelèmata* ne se confondent pas avec les simples préférables, puisqu'ils sont utiles à titre d'expressions du bien, ou éventuellement à titre de moyens pour l'entretenir, et ne sont en rien accessoires [20]. Parmi ces « choses avantageuses », qui n'ont rien d'intérêts vulgaires, comme c'est le cas de bien des préférables [21], il faut sans doute compter les vertus, et l'amitié elle-même [22]. Mais celle-ci ne saurait être purement et simplement assimilée à une vertu, puisque, selon des classifications courantes déjà rencontrées, les vertus comptent au nombre des biens de l'âme seule, alors que l'ami est un bien extérieur [23]. De même, alors que les vertus sont à la fois des biens par leurs effets et par elles-mêmes, l'ami est uni-

19. Cf. CICÉRON, *ibid.*, x, 33 : *Ego assentior Diogeni, qui bonum definierit id quod esset natura absolutum. Id autem sequens illud etiam quod prodesset (*ὠφέλημα *enim sic appellemus), motum aut statum esse dixit e natura absoluto.*

20. L'exposé de DIOGÈNE LAËRCE est plus obscur que celui de Cicéron : il donne une définition de l'ὠφελεῖν qui, très proche de celle que ce dernier donne de l'ὠφέλημα, dit en fait le contraire, et semble en faire un préférable : ὠφελεῖν δέ ἐστι κινεῖν ἢ ἴσχειν κατ' ἀρετήν (104), « être utile, c'est produire un mouvement ou un état conforme à la vertu ». En fait, les ὠφελήματα dont parle le *De finibus* semblent plutôt correspondre aux biens utiles, dérivés du bien, dont il est question chez DIOGÈNE en 98-99.

21. Cf. CICÉRON, *ibid.*, XXI, 69, où sont distingués ὠφελήματα et εὐχρηστήματα, « choses avantageuses » et « commodités », les premières partageant l'absoluité du bien dont elles dérivent ou qu'elles entretiennent, les secondes entrant dans la hiérarchie des préférables.

22. *Ibid.*, 70 : *Amicitiam autem adhibendam esse censent, quia sit ex eo genere quae prosunt (quae prosunt* était, en 69, la traduction proposée par Cicéron pour ὠφελήματα).

23. DIOGÈNE LAËRCE, VII, 95. Cf. p. 349, n. 3, également.

quement un bien par ses effets, selon une distinction soulignée par Cicéron, Stobée[24], et Diogène Laërce[25], entre des biens qui atteignent la fin *(télika)* et d'autres qui la produisent *(poiètika)*, d'autres enfin qui unissent ces deux aspects : alors que la première espèce désigne la vie sage elle-même, sous différents aspects, et que la troisième regroupe la plupart des vertus, la seconde se réduit à l'ami[26]. Celui-ci serait donc, si l'on fait la synthèse de ces déterminations, une des choses avantageuses engendrées par des dispositions conformes à la nature, mais il reste un bien extérieur, et aussi un bien qui est surtout bon par ses effets ; on peut à la fois dire que, comme tout bien véritable, il est à rechercher pour lui-même[27], mais qu'il n'est pas un bien en lui-même[28], et reste extérieur, relatif, par rapport à la vie absolument bonne, même s'il la favorise. Il présente donc un statut tout à fait original : alors que les autres biens extérieurs sont de simples indifférents, même s'ils sont préférables, il est intimement associé à la vie bonne, et ne saurait être de leur nombre. Alors que les autres « choses avantageuses » sont des biens soit en elles-mêmes, soit à la fois en elles-mêmes et par leurs effets, l'ami l'est seulement par ses effets[29]. Dans la visée du bien, comme vie achevée selon la nature, il semble un corrélat aussi immédiat de l'achèvement que le sont les vertus lorsqu'elles expriment et entretiennent le bonheur, mais il ne s'identifie pas comme elles avec cet achèvement. C'est ce statut, à dire vrai difficile à cerner, qui seul peut rendre compte de paradoxes bien connus : les

24. *De Finibus*, III, XVI, 55 ; *Eclog. lib.* II, p. 71, 15 (*S.V.F.* III, 106).

25. VII, 96.

26. Si l'on peut tirer un enseignement très précis de l'énumération de Stobée *(loc. cit.)* et de celle de Diogène Laërce (96-97). Heureusement pour notre propos, c'est au sujet de l'ami qu'elles sont le plus nettes.

27. Cf. p. 350, n. 5.

28. Cf. STOBÉE, *ibid.*, II, p. 74, 16 W. (ARNIM, *S.V.F.* III, 112) : τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι καθ' ἑαυτά, τὰ δὲ πρός τί πως ἔχειν.[...]πρός τι δὲ [...] φιλίαν...

29. L'interprétation de ποιητικόν donnée par Sénèque (Ep. IX, 8) et reprise par Dugas (*op. cit.*, p. 293-6) : « bien efficient » ou « qui donne à la vertu l'occasion de s'exercer » est inconciliable avec les textes allégués plus haut (cf. n. 24 et 25), et en vient à confondre bien et indifférent. Le ποιητικὸν ἀγαθόν entretient le bonheur du sage, et, en tant qu'ὠφέλημα, en est aussi l'expression.

méchants, voués aux indifférents, ignorent tout de l'amitié ; les sages, en revanche, sont les seuls qui puissent la pratiquer ; mais, en tant qu'ils sont des sages, ils sont aussi les seuls à ne pas en avoir besoin. Il semble, à cet égard, que le stoïcisme ne puisse trancher dans le débat qu'avaient inauguré le platonisme et l'aristotélisme : l'association de l'amitié à la vertu, qui fait de l'une et de l'autre des *agatha poiètika* peut nous rappeler la place qui était celle de l'amitié dans les *Éthiques* aristotéliciennes. Mais son exclusion de la fin dernière nous rapproche davantage, semble-t-il, des vues platoniciennes.

La manière qu'ont les stoïciens d'aborder le problème de l'amitié utile est donc à beaucoup d'égards nouvelle. On peut dire qu'à travers leurs minutieuses distinctions, les fondateurs du Portique attachent à ce problème autant d'importance que d'autres philosophes, tout en partageant avec la plupart le souci de bannir toute idée d'échange intéressé. Cependant, il est remarquable de voir, lorsqu'ils nous disent que l'ami est un *ôphelèma*, qu'ils ne s'attardent ni à chercher un statut pour une amitié de second ordre, ni à trouver un élément concret nécessaire à l'entretien d'un sentiment plus élevé, comme le faisaient respectivement Aristote et Épicure, mais qu'ils s'intéressent d'emblée à ce qu'il y a d'utilité dans l'amitié vertueuse. Or leur découverte est, semble-t-il, qu'il ne suffit pas de dire que l'amitié vertueuse est utile de surcroît, ou se monnaie dans un échange de bienfaits, mais qu'intrinsèquement, l'amitié achevée, si associée au bien qu'elle soit, reste dans le domaine de ce qui est relatif, et par conséquent de ce qui a sa fin à l'extérieur de soi, même si on ne peut le considérer comme un simple moyen. Avec Aristote, les stoïciens diraient volontiers que la *philia* est « un accompagnement de la vertu », mais non « une vertu ». L'utilité n'est donc ni quelque chose d'indigne de l'amitié pour une part, ni quelque chose que l'amitié assume par la surabondance de ses bienfaits pour une autre part, mais une de ses composantes irréductibles. Il est évident que cette assimilation entre l'idée de relation et celle d'utilité, même si elle accorde à cette dernière un sens proprement moral, et nullement pragmatique, tend à donner à

l'amitié un rôle définitivement second. Qu'elle se concilie d'autre part avec une exaltation de la vie intérieure où la présence d'autrui n'a que peu de place. Doit-on en déduire que l'éloge parfois fait de l'amitié pour elle-même nous renvoie à son caractère plaisant, c'est-à-dire à sa contribution au bonheur, l'infériorité d'un tel bonheur par rapport à celui que la vertu donne au sage étant clairement entendue ?

Si la *philia* fait partie des biens véritables, mais semble perdre sa raison d'être dans l'achèvement de la sagesse, si elle est un bien relatif sans être un indifférent, il pourrait être tentant de la considérer comme une sorte de disposition spontanée dont le caractère naturel exclurait le vice, et qui conduirait à un plaisir dont la force serait une incitation au bien. Nous avons vu en effet que, selon certaines classifications des amitiés rapportées par les doxographes, les relations amicales à l'égard des voisins [30] pouvaient passer pour un bien extérieur, alors que les simples relations d'intérêt n'étaient un bien en aucune façon. Alors que l'amitié utile était repoussée en tant que seulement utile, et que l'amitié n'était conçue comme devant être avantageuse qu'au sens où les vertus le sont, on peut donc se demander si le plaisir de l'amitié n'est pas dans une certaine mesure conciliable avec l'idée même de sagesse ; si, en ce sens, l'idée traditionnelle d'amitié plaisante n'a pas, dans la doctrine stoïcienne, une part à certains égards plus belle que celle d'amitié utile : sans être à proprement parler assumé par l'amitié des sages, le plaisir servirait de fondement à des relations qui ne seraient pas sans valeur et n'aurait pas à être aussi profondément repensé que l'utilité pour constituer une fin acceptable.

S'il semble attesté que les stoïciens faisaient une place à un lien fondé sur l'habitude, la familiarité, le voisinage, tout semble indiquer cependant qu'il s'agissait là d'une simple constatation, n'engageant en rien un jugement de valeur positif. Les témoignages mêmes qui paraissent le plus sou-

30. Stobée, *Eclog. lib.* II, 94, 21 W. Cf. p. 349-350. En son deuxième sens, l'amitié est κατάσχεσις φιλική πρὸς τῶν πέλας.

mis à l'influence péripatéticienne, tel que celui de Clément d'Alexandrie cité plus haut[31], ravalent une telle amitié au rang d'une relation superficielle et versatile. Les autres se réfèrent à l'observation des mœurs plus qu'à l'exposé de la conduite à suivre ; ils s'apparentent en cela à ce souci de typologie des rapports avec autrui que l'on rencontre très tôt dans la pensée grecque, souci plus anthropologique que proprement éthique[32]. Enfin, lorsqu'on nous dit que le plaisir accompagne l'amitié chez le sage, ou que le sage a un commerce plus agréable que tout autre[33], cet éloge semble entrer dans le flot des litanies qui lui attribuent toutes les vertus et toutes les félicités[34], et fait en tout cas de la relation plaisante une conséquence de la sagesse, non une fin ayant valeur par elle-même : le sage, nous rapporte Stobée, est plein de charme *(épaphroditos)* ; il recherche l'amitié ; mais, bien loin de voir en elle un plaisir spécifique, il ne la rencontre qu'avec les autres sages, parce qu'elle suppose un « accord à propos des choses de la vie »[35] ; c'est cet accord qui est source d'agrément, et, bien loin que l'*eunoia*, la bienveillance, soit, comme chez Aristote[36], le commencement d'une amitié sincère, c'est l'*homonoia* ou l'*homodogmatia*, l'identité de vues, qui est première, parce qu'elle se fonde sur des préoccupations rationnelles. La sympathie affective n'est pas le signe d'une intimité immédiate que la raison et la vertu auraient pour seule tâche de fortifier et d'expliciter ; il apparaît bien au contraire que la raison est ce qui nous est véri-

31. Cf. p. 349.

32. Cf. STOBÉE, *Eclog. lib.* II, p. 74, 16 W. (ARNIM, *S.V.F.* III, n° 112, p. 27, l. 4-7).

33. P. ex. CLÉMENT D'ALEXANDRIE *(loc. cit.)* : ἐκ λόγου ἀγάπη ou STOBÉE, *Eclog.* II, 108, 5 W. : Φασὶ δὲ καὶ τὸ ἀγαπᾶν καὶ τὸ ἀσπάζεσθαι καὶ τὸ φιλεῖν μόνων εἶναι σπουδαίων (ARNIM, *S.V.F.* III, 630). Ils disent qu'il n'appartient qu'aux seuls vertueux de chérir, de s'attacher, d'aimer.

34. *Ibid.* Cf. le fragment découpé par Arnim (*op. cit.*, p. 160-1, n° 630), p. 160 l. 40-161 l. 4.

35. *Ibid.*, l. 7-9 : ἐν μόνοις τε τοῖς σοφοῖς ἀπολείπουσι φιλίαν, ἐπεὶ ἐν μόνοις τούτοις ὁμόνοια γίνεται περὶ τῶν κατὰ τὸν βίον. Il n'y a que chez les sages qu'ils admettent l'amitié, car c'est chez eux seulement que se produit l'identité de vues à propos des choses de la vie.

36. Cf. ci-dessus p. 249-250.

tablement cher, et que c'est elle que nous chérissons dans le sage qui nous attire.

L'amitié plaisante n'est donc pas ce à quoi nous renvoie l'impossibilité d'associer directement la *philia* à la sagesse. On doit juger d'elle à la manière dont on juge en général du plaisir, qui n'est pas un mobile premier de la nature, et qui doit être jugé à partir des véritables exigences de celle-ci. L'amitié plaisante, les affections que nous aimons cultiver, font partie de ces indifférents qui, certes, sont de notre part objets d'inclination, mais d'une inclination que le jugement doit contrôler [37]. L'idée profonde du stoïcisme n'est certainement pas que le plaisir et sa recherche sont quelque chose d'artificiel chez l'homme ; mais la doctrine de l'*oikeiôsis* tendait surtout à établir que le plaisir, objet d'un jugement déjà dérivé [38], ne contient pas en lui-même la garantie de sa valeur. Il est au surplus le terrain privilégié de ces jugements faux qui sont à l'origine des passions et des vices. Le fait d'avoir d'agréables relations peut donc être compté au nombre des préférables, mais ce n'est pas un bien, et ce n'est même pas un signe naturel de notre propension au bien, comme le sont nos premières tendances. Il apparaît en conséquence que d'une part, comme nous le remarquions plus haut [39], l'amitié parfaite est un *ôphelèma*, c'est-à-dire quelque chose qui procède du bien, et non un préférable, mais que, en ce sens, son aspect plaisant n'est pas envisagé ; d'autre part, et inversement, si l'on compte certains types de relations avec autrui au nombre des préférables, les assimilant à cet égard aux autres biens extérieurs, elles ne correspondent pas à ce que l'on doit attendre de la *philia* au vrai sens du terme. Le plaisir, dans l'amitié, n'est pas quelque chose d'analogue au bonheur du sage. Il n'est pas le signe d'un esprit débarrassé de toutes les aliénations. Il témoigne seulement de la sociabilité de l'homme, qui le pousse à se soucier de ses semblables aussi spontanément qu'à se servir

37. Cf. Diogène Laërce VII, 86.
38. Cf. Cicéron, *De Finibus*, III, v, 17, et Diogène Laërce, VII, 85.
39. P. 354 et 356.

de ses membres, avant même de comprendre la finalité de ses différentes actions.

S'il en est ainsi, on peut comprendre que le Portique se soit moins intéressé au plaisir de l'amitié qu'à son utilité. Alors que les débats sur la valeur de celle-ci semblent y avoir été permanents, avant même d'être réactualisés par la critique de Carnéade[37], et que l'identification de l'utile et du naturel au départ, du vertueux et de l'avantageux au terme du progrès moral, permettait de trouver une solution, le plaisir est toujours récusé, comme un témoin incertain. Le *spoudaios érôs* dont nous parle Stobée[38], l'*érôs philias* qu'évoque Diogène Laërce[39], ne connaissent aucune des ambiguïtés de l'*érôs* platonicien. C'est au contraire celui qui est digne d'être aimé d'amour qui l'est au sens où l'on est digne d'être aimé d'amitié, et non au sens où l'on en attendrait une jouissance[40]. L'amour des sages exclut toute préférence, toute inclination particulière, où le plaisir serait le principe de détermination[41]. Celui-ci peut assurément naître des habitudes satisfaites, de la ressemblance existante, de la facilité des rapports avec les autres hommes qu'un tel amour engendre[42]. Il n'en reste pas moins au rang des préférables, et, contrairement à l'utilité, épuise à ce niveau toute sa valeur. Il demande, pour être approuvé, de correspondre à un mouvement dont la raison soit le principe, et peut, à cette condition seulement, être compté au nombre de ces *eupatheiai*, ou bonnes affections, que recensent certains témoignages[43], et dont seul le sage est capable, puisque lui seul peut faire

37. Cf. J. Voelke, *op. cit.*, p. 146-9.

38. *Eclog. lib.* II, 65, 15 W. (Arnim, *S.V.F.* III, n° 717).

39. VII, 130.

40. Cf. Stobée, *ibid.* : τόν τ' ἀξιέραστον ὁμοίως λέγεσθαι τῷ ἀξιοφιλήτῳ, καὶ οὐ τῷ ἀξιαπολαύστῳ.

41. Là se trouve la raison des étranges paradoxes dénoncés par Plutarque (*Notions communes*, XXVIII).

42. Cf. Stobée, *Eclog. lib.* II, 108, 5 W. (Arnim, *S.V.F.* n° 630) : Τὸν δὲ σπουδαῖον [...]ὡς δυνατὸν εὐάρμοστον εἶναι πρὸς πλῆθος ἀνθρώπων. Le vertueux [...] est aussi bien en accord que possible avec la multitude des hommes.

43. Cf. les fragments et témoignages recueillis par Arnim, *S.V.F.* III, n°s 431-442, le plus détaillé étant celui d'Andronicus περὶ παθῶν 6.

que la tendance soit pénétrée de raison [44]. Il est donc manifeste que, de même que l'apologie de l'amitié pour elle-même n'est pas celle d'une amitié fondée sur le plaisir, elle n'est pas, et pour les mêmes raisons, celle d'une disposition primitive à la sociabilité, qui a certainement une valeur en elle-même, mais est encore étrangère à la conscience du bien. Il y a une distance considérable de la tendance spontanée à la tendance telle que l'éprouve le sage, et le plaisir, ou plutôt la joie, est, dans son cas, second par rapport à la découverte de l'amitié comme chose avantageuse, comme bien différent de tous les autres biens. Nous sommes donc une fois de plus renvoyés à l'idée d'amitié des sages comme seule réalisation authentique de l'amitié.

Les stoïciens s'opposent par là à tous ceux qui, même s'ils voyaient dans l'amitié des sages un rapport tout à fait supérieur aux relations d'intérêt ou de sympathie réciproque, gardaient le souci de déceler une continuité dans tous les rapports avec autrui, et voyaient dans l'analyse de telles relations un instrument nécessaire pour anticiper et apprécier la part de rationalité et la part de spontanéité affective contenues dans l'amitié achevée moralement. La définition de l'amitié comme d'un bien semble rejeter tout élément autre que rationnel de son essence, et témoigne de la même rigueur dans les distinctions que celle que l'on croit deviner dans les thèses d'Ariston : de même que, selon ce dernier, il n'y a pas de milieu entre le bien et le mal, et que tout ce qui n'est pas bon est strictement indifférent [45], il n'y a pas de milieu entre l'indifférence à autrui et l'amitié que se portent réciproquement les sages. On peut assurément voir là l'expression d'un « formalisme » absolu, qui n'exclut pas et au contraire permet un jugement concret adapté aux circonstances [46] ; mais si un tel formalisme est justifié lorsqu'il s'agit seulement d'appréciation morale, il semble nettement plus contestable lorsque l'éthique veut trouver sa confirmation,

44. Ceci est particulièrement net dans CICÉRON, *Tusculanes*, IV, VI, 12-13. L'*adpetitio* devient « *voluntas* [...] *quae quid cum ratione desiderat* ».

45. Cf. les témoignages rassemblés par ARNIM, *S.V.F.* I, p. 79-90.

46. Cf. J. MOREAU, *Ariston et le stoïcisme*, *Revue d'Études anciennes*, Annales de la Faculté de Bordeaux 1948, p. 27-48.

voire son anticipation, dans la psychologie. C'est précisément le cas dans le naturalisme stoïcien tel que le systématise la doctrine de l'*oikeiôsis*, et ce l'est, d'une manière beaucoup plus générale, dans toute la réflexion antique sur les fondements et l'origine de l'amitié. Nous avons déjà pu remarquer que, si cette doctrine et cette réflexion se rencontraient de manière heureuse dans l'analyse du point de départ de l'*oikeiôsis*, l'achèvement de cette dernière dans une sorte de conversion faisait difficulté [47] ; une classification des biens, et une appréciation de l'amitié qui sont les conséquences de cette conversion, suscitent les mêmes embarras. Faut-il, avec Cicéron, voir dans la doctrine des préférables, et dans celle des convenables, une sorte de finasserie destinée à biaiser avec une rigueur d'aspect trop redoutable [48], ou au contraire un perfectionnement du système stoïcien permettant l'adaptation de la rigueur morale à la vie concrète ? Nous devons encore, avant de pouvoir en juger, dégager les principaux traits de cette amitié des sages qui se présente comme une norme absolue, et aussi comme le lieu exclusif de l'amitié, où en est accessible la définition exhaustive.

Si le souci des stoïciens est de nous présenter une essence de la *philia* affranchie de toutes sortes de déterminations empiriques, il pourrait être tentant de rapprocher cette rupture radicale avec des images trompeuses de la distinction que faisait Platon entre des amitiés relatives, et toujours secondes, et une amitié originaire qui les transcenderait toutes [49]. Cette comparaison n'est cependant pas possible, dans la mesure où, comme chez Aristote et chez Épicure, l'amitié absolue que propose le Portique demeure un rapport interpersonnel, et où, même si elle s'intègre dans l'harmonie d'un ordre naturel et universel qui la dépasse, elle n'en vient pas à annuler la relation avec autrui, en la sacrifiant totalement à l'amour d'un Bien dont elle ne serait plus une partie. L'amitié, dans la mesure même où elle est un bien, et même si elle est un bien pensable sous la catégorie

47. Cf. ci-dessus, p. 342-344.
48. *De Finibus*, IV, xxv, 69-xxvi, 72.
49. Cf. ci-dessus, p. 138-139.

du relatif, est un élément de l'idéal de moralité, et elle l'est à titre de relation existant effectivement entre certains hommes.

Cette nécessité de l'amitié résulte directement de la sociabilité naturelle de l'homme, aussi irréductible, nous l'avons vu, que la poursuite des fins de l'être vivant. La vie du sage est sociale aussi spontanément qu'elle suit les impératifs biologiques, et l'idée d'une vie retirée, solitaire, n'a pas lieu d'être retenue[50]. On pourra donc trouver dans le stoïcisme l'idée moderne de la « foule solitaire »[51] ; on rencontrera l'opposition entre une société réelle sans sagesse, déchirée par des conflits de toutes sortes, et une société idéale, unie par des rapports rationnels. Mais l'idée de rompre avec le monde social, telle qu'on la trouve dans l'épicurisme et dans la pensée chrétienne, n'y a pas véritablement sa place. Entendons-nous : l'opposition entre la cité de Cécrops et la cité de Zeus[52] peut annoncer celle entre la cité terrestre et la cité céleste, ou rappeler celle entre la cité victime des agitations vaines autour du pouvoir et la « société des amis ». Elle peut surtout dériver du mépris des institutions dont les cyniques ont donné le modèle. Mais il ne peut être question de substituer un nouveau type d'attachement, fondé sur une certitude ou une foi communes, à celui que la nature nous impose à l'égard de nos proches ou de nos concitoyens. Ni ermite ni membre d'une communauté conventuelle, le sage stoïcien ne peut s'affranchir des devoirs que cette société lui impose, et qui sont le champ de son activité[53]. Aussi ne nous propose-t-on ni regroupement des hommes vertueux entre eux, ni constitution d'amitiés privilégiées, inspirées de ces amitiés légendaires dont l'exemple est présent à tous les esprits de l'antiquité. La société des sages n'est ni à l'écart de l'autre, ni vraiment transcendante à celle-ci ; elle représente plutôt un idéal en droit accessible à tous, et son cercle n'aspire qu'à s'élargir. Nous avons déjà vu que, si l'on doit aimer l'ami pour lui-même, ce « pour

50. Cf. CICÉRON, *De finibus*, III, XIX, 62-63.
51. Selon le titre de l'ouvrage de D. Riesman, Paris 1964.
52. Cf. MARC-AURÈLE, *Pensées*, IV, 23.
53. Cf. CICÉRON, *De Finibus*, III, XVIII, 59.

lui-même » n'exclut pas la *polyphilia*, l'amitié pour un grand nombre[54] ; il ne s'agit donc pas d'éprouver de l'affection pour une personne unique, irremplaçable, affection nécessairement limitée à quelques-uns, voire à un seul. La limitation de l'amitié ne peut être que la conséquence de la rareté de la sagesse, mais nullement sa condition d'existence. La seule condition d'existence de l'amitié est en effet, nous l'avons vu, un accord sur les choses de la vie, une *homonoia*, dont les conséquences sont la confiance entre les amis et la solidité de leur affection[55]. Ce sont en fait les amitiés poursuivant le seul intérêt, et interdisant par là toute confiance, ou les amitiés recherchant le seul plaisir, dépourvues par là de solidité, qui, en se fondant sur la différence des hommes, et en s'opposant à cette ressemblance dont nous parlait Diogène Laërce, et dont l'*homoiotès* était le principe, tendent à se retirer du monde, et rejettent la considération de l'universel. Leur commerce, si suivi et si agréable qu'il puisse être, ne fait qu'exprimer la subordination à des nécessités extérieures, et ses exclusives ne font que souligner son absence de liberté vraie[56]. Concorde, confiance, et solidité supposent en revanche, non seulement la rationalité des conduites, mais, chez tous les amis, l'autonomie de la raison, c'est-à-dire un principe de détermination qui soit intérieur à ces conduites. Cette autonomie est le fondement d'une communauté qui, pour être peut-être imparfaitement réalisée, se veut néanmoins réelle, étendue à tous les sages, répandue à travers le monde, consciente de ces devoirs qu'elle a effectivement à y remplir.

Peut-être un entretien qu'Épictète consacre à l'amitié est-il le texte qui énonce le plus clairement comment, dans la doctrine primitive, l'autonomie en est le fondement[57] : si

54. Cf. ci-dessus, p. 350-351.

55. Cf. ci-dessus, p. 358, n. 35, et la suite du témoignage de Stobée (*ecl.* II, 108, 5 W).

56. Selon le même témoignage, il ne peut exister chez les méchants, indignes de confiance et sans fermeté, que des « relations et des liens maintenus de l'extérieur par les nécessités et par les opinions » (τινας ἐπιπλοκὰς καὶ συνδέσεις ἔξωθεν ἀνάγκαις καὶ δόξαις κατεχομένας).

57. *Entretiens*, II, 22. Sur la fidélité d'Épictète à l'enseignement des fondateurs du Portique, cf. E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, t. I, p. 426 (7e éd., Paris 1961).

le sage est, nous dit-il, le seul qui sache aimer, c'est que son amour, ou son amitié, sont indépendants de tout intérêt et de toute passion ; intérêt et passion peuvent en effet contribuer avec autant de violence à la briser qu'elle a eu elle-même de spontanéité et de facilité à naître. Il faut donc que l'amitié, en son siège même, ne procède ni des choses extérieures, ni du corps, mais, comme le disent d'autres témoignages [58], de l'âme seule : « Là où se trouvent le « Je » et le « mien », là il est nécessaire que penche l'être vivant ; si c'est dans la chair, c'est là que se trouve l'élément dominant ; si c'est dans le choix moral, c'est là qu'il se trouve ; si c'est dans les biens extérieurs, c'est encore là. Si donc mon « Je » se trouve là où est le choix moral, alors et seulement de cette façon, je serai l'ami, le fils, le père que je dois être » [59]. La versatilité des insensés vient d'une volonté qui se soumet à un principe de détermination extérieur à elle, c'est-à-dire, comme l'entendra Kant, d'une volonté « pathologiquement » affectée. Une telle volonté est celle qui s'aliène en des jugements trompeurs nés de l'opinion, et ne se fie pas à sa nature rationnelle comme à sa norme propre. Il y a donc un enchaînement très rigoureux entre l'idée d'une *philia* qui est le développement spontané de l'*oikeiôsis*, celle de sa rationalité essentielle, de son affranchissement par rapport au plaisir et aux opinions génératrices de passions, celle enfin de sa dépendance exclusive à l'égard de la volonté. Mais il s'ensuit nécessairement que seuls les sages peuvent être amis les uns des autres, voire amis des autres hommes.

Cette exigence d'un accord purement rationnel, fondé sur la volonté, et ayant pour objet des conduites conformes à la nature, car il n'y a d'*oikeiôsis* qu'à ce prix, entraîne pour l'amitié un statut qui l'affranchit, malgré sa réalité, des rapports singuliers entretenus de personne à personne, au profit des relations humaines en général, et qui, en conséquence, se fond dans ce que l'on peut appeler l'universalisme stoïcien.

58. Cf. ci-dessus, p. 349, n. 3.

59. *Loc. cit.*, 19-20 : Ὅπου γὰρ ἂν τὸ « ἐγὼ » καὶ τὸ « ἐμόν », ἐκεῖ ἀνάγκη ῥέπειν τὸ ζῷον · εἰ ἐν σαρκί, ἐκεῖ τὸ κυριεῦον εἶναι · εἰ ἐν προαιρέσει, ἐκεῖ εἶναι . εἰ ἐν τοῖς ἐκτός, ἐκεῖ. Εἰ τοίνυν ἐκεῖ εἰμι ἐγώ, ὅπου ἡ προαίρεσις, οὕτως μόνως καὶ φίλος ἔσομαι οἷος δεῖ καὶ υἱὸς καὶ πατήρ.

Alors que la *philia* pouvait, chez d'autres philosophes, faire équilibre, par son intimité même, au caractère purement juridique des rapports sociaux, on ne voit guère que le Portique distingue entre l'attitude que je dois avoir envers tout homme, en tant qu'homme, et celle que je dois avoir envers mon ami. Certes, Aristote insistait déjà sur ce respect de la personne humaine en tant que telle, et en faisait une condition de l'amitié. Mais autre chose était d'y voir une condition nécessaire, et de dire, par exemple, que l'on ne pouvait avoir d'amitié pour un esclave qu' « en tant qu'homme »[60], et autre chose de croire que cela suffisait : on ne pouvait se croire l'ami de quelqu'un à moins de l'aimer en tant qu'il était lui-même, et non un autre[61]. Sinon, l'on en restait à l'une de ces amitiés imparfaites, où le calcul des compensations objectives prenait le pas sur le désir de partager la même vie. On a pu écrire en revanche, en invoquant des propos significatifs de Marc-Aurèle ou d'Épictète, que le sage stoïcien renonçait autant à être aimé qu'à éprouver personnellement des sentiments trop vifs, parce que ces derniers sont indignes de ce qu'il se doit à lui-même, et le conduisent à attacher plus d'importance à l'existence d'autrui qu'à la sienne propre ; parce qu'aussi être aimé ou estimé ne dépend pas de lui, et serait plutôt insolite dans un monde où les insensés sont le grand nombre[62]. Proche en cela de ce qui caractérisera l'homme « généreux » selon Descartes, il n'attribue de valeur qu'à ce qu'il sait identique en tous, et suppose chez autrui la même fermeté d'âme dont il est capable[63]. Mais, au lieu que cette identité présumée soit le principe d'une certaine indulgence pour les fautes et d'estime pour la personne[64],

60. Cf. ci-dessus, p. 207.

61. Cf. ci-dessus, p. 202.

62. Dugas, *op. cit.*, p. 295-302. L'auteur écrit en particulier, p. 298 : « Il (*scil.* le sage) ne s'apercoit pas qu'il mésestime et blesse ceux qu'il aime, en n'attendant rien d'eux, pas même un retour d'affection. »

63. Cf. *Passions de l'Ame*, IIIe partie, art. 153-154.

64. *Ibid.*, art 154 : « C'est pourquoi ils (*scil.* les généreux) ne méprisent jamais personne... la bonne volonté, pour laquelle seule ils s'estiment, et laquelle ils supposent aussi être ou du moins pouvoir être en chacun des autres hommes. »

elle engage à toujours subordonner l'amitié à la vertu[65] et la personne à la raison[66]. Il semble que pour le sage, les amis soient interchangeables, et que le vieux problème de savoir si l'on doit abandonner les plus anciens pour de meilleurs ne se pose même plus. Sénèque, dont le souci d' « héroïsme »[67] moral en vient souvent à accentuer jusqu'à la caricature les traits les plus rigoureux de la doctrine, n'hésite pas à écrire : « *Ita sapiens se contentus est non ut velit esse sine amico, sed ut possit. Et hoc quod dico « possit » tale est : amissum aequo animo fert. Sine amico quidem numquam erit : in sua potestate habet, quam cito reparet. Quomodo si perdiderit Phidias statuam, protinus alteram faciet, sic hic faciendarum amicitiarum artifex substituet alium in locum amissi* »[68]. Sans doute ne faut-il pas voir là de la désinvolture, malgré l'apologie faite un peu plus loin[69] d'une sorte de Don Juanisme, épris de nouvelles conquêtes plus que de stabilité, mais la simple conséquence d'un amour de l'homme pour lequel celui de tel homme particulier est une sorte d'accident.

Nous assistons donc à une inversion du rapport de valeur entre l'amitié et la relation de l'homme avec l'homme. Là où, nous venons de le rappeler, Aristote nous disait que l'on pouvait au moins traiter en homme celui qui ne pouvait être un ami, et que par là on était peut-être sur la voie de l'amitié, les stoïciens nous conseilleraient plutôt de chercher l'homme

65. Cf. ÉPICTÈTE, *Entretiens*, IV, II, 3-4 : ἐλοῦ οὖν πότερον θέλεις, ὁμοίως φιλεῖσθαι ὑφ' ὧν πρότερον ὅμοιος ὢν τῷ πρότερον σεαυτῷ ἢ κρεῖσσων ὢν μὴ τυγχάνειν τῶν ἴσων. Choisis : veux-tu être aimé d'eux autant qu'auparavant, en restant semblable à ce que tu étais auparavant, ou bien devenir meilleur et ne plus trouver une amitié égale?

66. ID., *ibid.*, III, XXIV, 58 : οὐδέποτε γὰρ αἱρεῖ ὁ λόγος ταπεινὸν εἶναι οὐδὲ κατακλᾶσθαι οὐδ' ἐξ ἄλλου κρέμασθαι... Jamais la raison n'exige que tu sois vil, que tu te lamentes, que tu sois suspendu à autrui... Cf. aussi, *ibid.*, II, et 60.

67. Cf. P. AUBENQUE et J.-M. ANDRÉ, *Sénèque*, Paris 1964, p. 82.

68. Le sage se suffit en ce sens non qu'il veut être sans ami, mais qu'il le peut. Et mon « il le peut » signifie : il supporte sa perte avec égalité d'âme. En vérité, il ne sera jamais sans ami ; il est en son pouvoir de le remplacer aussi vite que possible. De même que Phidias, s'il perd une statue, en fera aussitôt une autre, de même le sage, artiste en amitiés, mettra un autre ami à la place de l'ami perdu (*Épist.* I, IX, 5).

69. *Ibid.*, 6-7.

à travers l'ami et de nous en tenir là, pour éviter toute faiblesse. Là où l'auteur de l'*Éthique à Nicomaque* nous précisait que les justes pouvaient encore avoir besoin d'amitié alors que les amis n'avaient que faire de la justice[70], la réflexion sur la justice et celle sur l'amitié deviennent identiques l'une à l'autre. Toutes deux ont, si l'on doit en croire, par exemple, l'exposé du *De finibus*, le même fondement naturel et la même traduction objective[71]. Peu s'en faudrait sans doute que l'on nous dise que la justice est la norme de l'amitié[72]. Leur opposition ne vaut en effet que si l'on assigne à l'amitié de retrouver, à travers le libre choix et la rationalité, une communion des consciences et une force de sentiment que seule la nature semblait pouvoir commander. Mais lorsque la distinction entre ce qui est conventionnel et ce qui est naturel n'est plus faite, ou plutôt lorsque la vraie nature se découvre par réflexion et que l'impulsion pour les proches est souvent principe d'aliénation, le rapport des sages entre eux n'a ni, comme avantage éthique sur les rapports familiaux, le libre choix, ni, comme privilège psychologique sur les rapports juridiques, une plus grande force de sentiment, et il marque seulement une commune conscience de la subordination de la raison humaine, en ses déterminations légitimes, à l'ordre du monde. C'est en ce sens qu'un sage est l'ami de tous les autres sages sans les connaître[73], et que tous les actes que lui inspire sa sagesse ont leur écho chez ces derniers[74]. Variante de la sympathie universelle, l'amitié des sages n'est pas plus qu'elle l'objet d'une expérience vécue. Mais l'expérience n'est jamais autre chose, dans le stoïcisme, qu'un indice, et ce à quoi elle fait allusion peut, sinon la contredire, du moins en relever l'ambiguïté. Alors

70. Cf. ci-dessus, p. 211, n. 34.

71. III, XXI, 70-71.

72. Ce sera la thèse du *Laelius*. Cf. ci-dessous, p. 397-398.

73. Cf. CICÉRON, *De natura deorum*, I, XLIV, 121 : *Censent (scil. stoici) autem sapientes sapientibus etiam ignotis esse amicos*. S'il en est ainsi, l'amitié stoïcienne n'est pas éloignée de ce qu'Aristote appelle bienveillance. C'est dans son cas, et non dans un autre, qu'il est permis de dire, comme J. Vanier, que l'actualisation de l'amitié n'est pas autre chose que celle d'un « élément formel », consistant dans le fait de vouloir le bien d'autrui (cf. p. 249, n. 20).

74. Cf. PLUTARQUE, *Notions communes*, XXII.

que, dans un texte remarquable de l'*Éthique à Eudème*, nous la voyions susciter à la fois une mise en question de tous les raisonnements et une interrogation sur l'aptitude de l'homme à une *autarkeia* purement rationnelle[75], elle est, chez les stoïciens, aussi inutile à l'existence et à la confirmation de l'amitié qu'à la connaissance de sa nature.

Lorsqu'on discerne, dans la conscience des anciens, un progrès vers l'idée d'égalité et d'identité entre les hommes, et que l'on oppose par exemple l'attitude ambiguë d'Aristote envers les esclaves à la générosité épicurienne, puis à la totale indifférence des stoïciens envers les inégalités de condition, il convient en conséquence de s'entendre sur la portée réelle de ce progrès : la fusion signalée par J. Voelke[76] de l'individuel et du social dans le cosmique, l'idée que la nature n'introduit entre les hommes aucune subordination, c'est-à-dire aucune différence, sinon celle qu'il y a entre le vice et la vertu[77], rendent assurément l'esclavage totalement arbitraire, et favorisent dans la conscience des anciens la remise en cause de préjugés à nos yeux scandaleusement candides. Mais, dans la mesure même où, chez les stoïciens, la *philia* crée beaucoup plus un rapport moral qu'un rapport personnel, où l'*oikeiôsis* qui nous pousse à une affection spontanée pour nos proches doit se transformer en un sentiment de parenté, nécessairement beaucoup plus diffus, envers tout ce qui est humain, on ne voit pas qu'elle puisse conduire à des sacrifices douloureux en faveur d'autrui ou à une action très efficace de solidarité humaine. Il est révélateur que même des écrivains qui subissent l'influence stoïcienne sans en accepter toute la rigueur, tel Cicéron, n'aient pas osé clairement se prononcer sur la valeur du sacrifice à autrui en tant que personne, et ne l'aient admise sans ambage que dans le cas du dévouement à la patrie ou à la communauté humaine en général[78]. Même ceux qui, d'autre part, ont trouvé les accents les plus chaleureux contre l'esclavage, comme Sénè-

75. Cf. ci-dessus, p. 240-241.

76. *Op. cit.*, p. 116.

77. Cf. ARNIM, *S.V.F.* III, nos 349-366.

78. Sur l'embarras des stoïciens, qui est celui de Cicéron lui-même (cf. *Laelius*, XI-XIII), cf. *De finibus*, III, XXI, 70.

que, ne vont pas au-delà du respect, et acceptent, sans même parler de résignation ou de pis-aller [79], les inégalités sociales. En bref, l'humanisme stoïcien, tel au moins qu'il résulte de la doctrine la plus constante de l'école, et met à certains égards entre parenthèses les aménagements du moyen stoïcisme, semble plus capable de fonder des rapports de droit que des relations proprement amicales ou affectueuses, et un intérêt pour l'individu. Là où tout est conforme à l'ordre naturel, il n'y a pas à demander à l'amitié d'inventer pour les relations entre les hommes comme une seconde nature, nécessité qui en revanche s'était fait jour par la prise de conscience du caractère conventionnel des institutions, mais aussi de l'absence de loi naturelle. Il n'y a donc pas lieu pour elle de convertir le choix moral de tel compagnon en une communauté de vie et de sentiment, dont la conscience serait plus immédiate, et les déterminations plus précises, que celles de la vie personnelle par référence à l'ordre universel. Pas davantage de songer à modifier la situation concrète des hommes, comme le faisait l'amitié épicurienne en ses communautés, pour rendre une telle communion des consciences possible.

Alors que la notion d'*oikeiôsis*, en servant de fondement à l'amitié, pouvait passer pour un moyen nouveau, et peut-être plus radical, de révéler la *philia* comme un principe naturel et originaire d'union concrète entre tous les hommes, on voit donc que l'idéal d'amitié des sages précise les limites de cette notion. Certes, l'appartenance consciente à une « cité du monde » implique la découverte d'une identité entre notre pensée, le *logos*, ou raison qui ordonne le monde, et le *nomos*, ou loi qui doit inspirer nos actes ; Marc-Aurèle écrit : « Si la pensée nous est commune, la raison, qui fait de nous des êtres raisonnables, nous est également commune ; s'il en est ainsi, la raison, qui prescrit ce qu'il faut faire ou ne pas faire, nous est également commune ; s'il en est ainsi, la loi aussi nous est commune ; s'il en est ainsi, nous sommes des citoyens ; s'il en est ainsi, nous participons

79. A la différence d'Aristote. Cf. le célèbre passage de la *Politique* I, 4. 1253 b 33-1254 a 1.

à quelque gouvernement ; s'il en est ainsi, le monde est comme une cité »[80]. Il y a continuité de la nature universelle à celle de l'homme, et la loi que se donne et suit le sage procède d'une réflexion sur cette nature commune. Mais l'idée fondatrice de nature ne doit pas nous faire négliger le sens de cette comparaison : prise à la lettre, elle nous indique que les rapports entre les citoyens, forme inachevée de la *philia* selon Aristote, et antithèse de celle-ci selon Épicure, en deviennent le modèle. On n'attend donc pas, chez les stoïciens, qu'elle leur apporte un correctif, ni que la réflexion à son sujet nous révèle une association plus originaire entre les consciences que l'association politique. Sans doute cela est-il dû au fondement commun de l'interpersonnel et du politique dans le rationnel et est-ce celui-ci qui doit être tenu pour originaire. Mais l'analyse de l'amitié, en tant que voie nouvelle vers cet originaire, perd son intérêt particulier. Si la *philia* avait vu sa valeur s'affirmer, et sa nature se préciser, devant la découverte d'une certaine opposition entre la nature et la loi, et dans la nostalgie d'une intimité qui n'exclurait pas la soumission à la raison, ne briderait pas la liberté, la réconciliation de la nature et de la loi, la définition de la liberté comme adhésion à l'ordre et de l'intimité comme for intérieur devaient lui faire perdre sa signification. Il suffit de remarquer que, si la retraite du sage épicurien, voire aristotélicien, le conduit à vivre en marge de la société, elle est impensable sans une société nouvelle qu'elle engendre aussitôt. Si le sage stoïcien, en revanche, se contente de faire retraite en lui-même, et ne va pas chercher, pour ce faire, une maison à la campagne[81], il considère toujours autrui comme un bien extérieur[82], même s'il s'agit d'un autre sage et s'il vit en sa

80. *Pensées*, IV, 4 : Εἰ τὸ νοερὸν ἡμῖν κοινόν, καὶ ὁ λόγος, καθ' ὃν λογικοί ἐσμεν, κοινός · εἰ τοῦτο, καὶ ὁ προστατικὸς τῶν ποιητέων ἢ μὴ λόγος κοινός · εἰ τοῦτο, καὶ ὁ νόμος κοινός · εἰ τοῦτο, πολῖται ἐσμεν · εἰ τοῦτο, πολιτεύματός τινος μετέχομεν · εἰ τοῦτο, ὁ κόσμος ὡσανεὶ πόλις ἐστί.

81. Cf. MARC-AURÈLE, *Pensées*, IV, 3 : Ἀναχωρήσεις αὐτοῖς ζητοῦσιν, ἀγροικίας καὶ αἰγιαλοὺς καὶ ὄρη... Ils se cherchent des retraites, à la campagne, à la mer, ou à la montagne...

82. En ce sens, ce sont les stoïciens qui sont au plus vrai de leur pensée en comptant l'ami comme bien extérieur, alors qu'Aristote ne le faisait qu'au moment de suivre la pensée commune (cf. ci-dessus, p. 226). Ceci confirmerait le témoignage de Stobée cité plus haut (p. 349, n. 3).

compagnie. Nature et loi ne se rejoignent qu'au prix d'une conversion qualitative qui en fait d'immédiates expressions de la raison, et d'une totale assimilation à elles-mêmes de cette intériorité qui, jusque-là, avait poursuivi ses fins propres contre l'une, puis contre l'autre[83], et les avait découvertes, au moins en partie, grâce à l'intimité de la *philia*.

L'idée que se font les stoïciens, s'il en est ainsi, de l'amitié des sages, explique le statut assez indécis qu'ils attribuent à l'ami parmi les biens dignes d'être recherchés pour eux-mêmes. Que cette amitié se fonde sur l'autonomie, et que cette autonomie, nettement distincte de la suffisance à soi-même, soit définie par la soumission à la raison beaucoup plus que par un sentiment de perfection éprouvé dans la conscience de soi, implique non seulement le rejet d'un plaisir de l'amitié, sous quelque forme qu'on l'estime essentiel au bonheur, mais l'indifférence à toute notion d'utilité, au sens où l'utilité est requise par la finitude des hommes dans leurs rapports réciproques. Que l'universel stoïcien ne soit pas cependant l'universel formel d'une norme ou d'une aspiration, mais quelque chose dont la réalisation est patente dans l'ordre du monde, aussi bien que dans les rapports humains, pour autant que leur vraie nature n'est pas obnubilée par les faux jugements des passions, implique qu'il n'y ait de bien de la partie que par rapport au tout, et en liaison avec le bien des autres parties. C'est en cela que l'ami est, en lui-même, un bien, mais un bien selon la relation *(pros ti)*, et, par rapport à son ami, un agent producteur du bien *(agathon poiètikon)*, non un bien final *(agathon télikon)* ; par rapport au tout enfin, il est un *ôphelèma*, une chose avantageuse[84], car il est un élément de l'ordre, et l'amitié contribue à entretenir cet ordre, à témoigner de lui, comme le font en général les vertus. Ce qui fait la différence entre la *philia* vue par les stoïciens et la *philia* telle que tous leurs prédécesseurs ou contemporains l'avaient conçue, c'est que le plaisir, ou le bonheur, ne sont plus considérés comme des fins, que

83. Contre l'intégration à la famille ou au clan d'abord, puis contre la société civile et ses conventions.

84. Cf. ci-dessus, p. 354-357.

l'utilité ne peut plus avoir son point de référence dans l'individu, que la conscience commune ne peut plus être définie psychologiquement, comme conscience de l'existence, mais seulement de manière rationnelle, comme connaissance de l'ordre. Cette *philia* ne renvoie cependant pas à un objet transcendant, comme elle le faisait chez Platon, mais constitue à son propre niveau la réalisation partielle, mais consciente d'elle-même, de l'ordre auquel elle adhère. On peut donc dire à la fois que le sage n'a pas besoin d'amis, qu'il considère néanmoins l'amitié comme bonne, qu'il aide enfin, par son existence et par ses actes, tous les autres sages, qui sont objectivement ses amis. L'intériorité n'est pas l'intimité, l'ordre n'est pas la bonne entente, l'accord de fait, et même la consonance, ne sont pas l'activité commune, mais la sagesse, si elle ne doit rien à la communauté de vie, n'en est pas moins la fin commune des hommes.

Doit-on invoquer ce radical changement dans le sens donné à la *philia* pour expliquer des hésitations qui conduisirent à des aménagements de la doctrine plus fidèles à la tradition grecque en général ? Doit-on penser plutôt au souci de plus grande humanité, c'est-à-dire de plus grande adaptation aux circonstances dans leur variété, et à la faiblesse moyenne des hommes, qui fut celui du moyen stoïcisme, souci né d'un plus grand impact des événements du monde sur la réflexion philosophique ? Il faut en tout cas remarquer que le problème de l'amitié est un de ceux où la différence entre la doctrine la plus constante de l'école et celle de certains novateurs, dans l'école elle-même, s'accuse le plus ; que ces novateurs eurent une influence décisive sur les dernières réflexions du monde antique à propos de la *philia*. Cette différence, ces innovations, et cette influence sont liées à la place accordée, selon les différents moments du stoïcisme, à la théorie des convenables, dont nous avons pu voir qu'elle n'intervenait pas au moment où il s'agissait d'apprécier la valeur de l'amitié à partir des définitions fondamentales.

CHAPITRE II

LE DÉVELOPPEMENT DE LA DOCTRINE DES CONVENABLES LA CASUISTIQUE DE L'AMITIÉ

Section I

LES CONVENABLES DANS L'ANCIEN STOÏCISME LES DEVOIRS DE L'AMITIÉ

La doctrine stoïcienne des convenables *(kathèkonta)* définit, on le sait, une sorte de moralité moyenne, qui se distingue aussi bien de la perfection du sage que de la conduite désordonnée des insensés. Elle fait équilibre par là à l'austère idée du Portique selon laquelle il n'y a pas continuité dans le progrès moral, mais conversion instantanée à la sagesse, selon laquelle aussi il n'y a aucune vertu s'il n'y a pas la totalité de la vertu. A ceux qui désespéreraient de jamais atteindre l'étape finale, elle offre au moins la possibilité d'agir de manière raisonnable, même si leur conduite n'est pas inspirée par un accord entièrement éclairé avec l'ordre du monde. On peut néanmoins hésiter sur la manière d'apprécier la valeur de ces conduites convenables et de ceux qui les pratiquent : si l'on s'en tient à la définition qui fait de ces conduites des actions objectivement bonnes, que la raison peut prendre à son compte, mais dont on ignore dans quel esprit elles ont été accomplies [1], on peut y voir un

1. Cf. CICÉRON, *De Finibus*, III, XVII, 58.

analogue de ce que Kant appellera actes « conformes au devoir »[2], mais on reconnaît en même temps le caractère problématique de leur moralité. Aussi ne peut-on, nous l'avons vu[3], en tenir compte pour juger de la valeur de quoi que ce soit, même s'il leur arrive de correspondre à ces avantages réels que procurent les vertus, ou de contribuer à la réalisation de ces préférables que l'on ne peut considérer comme absolument indifférents[4]. Si l'on donne, en revanche, moins d'importance à la distinction entre intention et action, et si l'on retient surtout la rationalité des *kathèkonta*, si l'on note également que, chez les stoïciens, la réflexion, tout en permettant seule une vie morale accomplie, c'est-à-dire constante, ne s'oppose pas, en tant que principe d'action, au désir et à la tendance comme elle le fait dans des philosophies résolument dualistes, on peut penser que la conduite convenable n'est pas seulement celle d'un homme raisonnable et agissant moralement par hasard, mais aussi bien celle que suggère une spontanéité encore non aliénée, déjà bonne en elle-même d'une sorte de bonté métaphysique même si elle n'est pas encore à proprement parler vertueuse. Qu'à la réalisation d'un convenable se joigne ou non l'*homologia*, l'accord constant de notre choix avec l'harmonie de la nature, ce convenable a une valeur propre et constitue bien un devoir positif, dans la mesure où il témoigne d'une conduite conséquente[5]. L'intention, même si elle peut seule qualifier un acte comme parfaitement vertueux, ne fait pas la totalité de sa valeur.

On peut donc envisager le convenable de deux manières différentes, et voir en lui soit l'aspect objectif du devoir et cet aspect seulement, soit un devoir moyen qui, par sa

2. « Pflichtmässig ». Cf. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Erster Abschnitt, p. 23.

3. Cf. ci-dessus, p. 353-354.

4. Bréhier voit dans la doctrine des convenables quelque chose de plus proprement stoïcien que dans celle des préférables, au moins sous sa première forme, attribuée à Zénon mais fortement marquée par l'influence péripatéticienne. L'idée de conformité à la nature, qui fonde à la fois la seconde forme de la doctrine des préférables et celle des convenables, n'exclut pas une discontinuité radicale entre deux niveaux de moralité (cf. *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, p. 228-9).

5. Cf. Cicéron, *De Finibus*, III, vi, 20-21.

conformité à la nature, s'apparente à un préférable. Dans le premier cas, on peut dire que le sage entre dans le domaine des convenables aussitôt qu'il agit sur le monde extérieur, mais que de telles conduites peuvent aussi bien être le fait de ceux que ne mène pas la raison [6] ; la seule vraie valeur du convenable réside alors dans l'intention qui préside à son accomplissement, et il est normal pour Diogène Laërce [7] de soutenir que certains convenables varient en fonction des circonstances, pour Cicéron [8] d'affirmer que certains d'entre eux sont à rejeter : à aucun moment le jugement ne peut paraître accessoire, dans l'action morale. Si l'on réfère, en revanche, les convenables à l'idée de conformité à la nature, et si l'on admet qu'il y a des degrés de valeur, on peut voir dans ces convenables non seulement une manifestation, parfois purement apparente, de la moralité, mais un progrès déjà perceptible par rapport à la simple spontanéité des premières tendances. C'est seulement, de toute évidence, dans cette deuxième hypothèse que l'amitié pourra recevoir, chez les stoïciens, un statut différent, en tant que convenable, de celui que nous avons pu esquisser pour elle à partir de sa place dans la vie morale achevée. Le monde humain étant celui où trouvent à s'exercer la plupart de nos conduites, les rapports avec autrui sont le lieu privilégié d'application de la notion. Mais notre comportement amical peut être considéré soit comme la simple conséquence de la perfection acquise si nous adoptons le point de vue du sage, soit comme un moyen d'atteindre cette perfection si nous adoptons celui du progressant. Lorsqu'on nous présente des conseils tels que : « honorer ses parents, ses frères, sa patrie, être assidu auprès de ses amis » [9], ils peuvent passer pour essentiels au projet moral le plus humble et le plus tenace, celui qui, selon les mots d'E. Bréhier, considère la sagesse, quelle que soit sa supériorité qualitative, comme « la limite d'un développement ascendant » avant qu'elle ne soit « le point de départ

6. Id., *ibid.*, XVIII, 59.
7. VII, 109.
8. *De Finibus*, *ibid.*
9. Diogène Laërce, VII, 108.

d'un mouvement descendant »[10]. Ils s'adressent en effet à « l'homme privé et au citoyen », au sein d'une parénétique « d'où la figure du sage est presque entièrement absente »[11]. Mais peut-on assurer qu'ils trouvent dans l'étape ascendante tout leur sens, et que l'amitié ne demeure pas, en tant que convenable, et fût-ce en s'adaptant aux situations, ce qu'elle était pour l'essentiel : la simple expression d'une communauté rationnelle ?

Nous avons déjà remarqué que l'amitié n'est jamais comptée au nombre des indifférents. Il en résulte que, si elle est un convenable, elle est un de ces convenables qui correspondent à une conduite avantageuse, au vrai sens du terme, à un *ôphelèma*, et non à l'un de ceux qui, dérivant simplement des nécessités de l'action dans le monde, se distinguent plus par leur rationalité intrinsèque que par leur conformité à la nature. Elle ne se proposera pas comme un devoir dont le caractère impératif dépendrait des circonstances, et qui parfois, même, pourrait cesser d'en être un, mais comme quelque chose qui traduit objectivement, et dans tous les cas, la sagesse. Il peut se faire, cependant, qu'il y ait amitié sans qu'il y ait sagesse, et si le sage se conduit toujours de manière amicale, il ne suffit pas d'adopter une telle conduite pour être sage. On peut donc, si l'on compare ce qu'est l'amitié en tant que convenable à ce qu'est l'amitié des sages, telle que nous l'avons évoquée, dégager les traits suivants : les sages se comportent amicalement à l'égard de leur entourage, sans voir dans celui-ci les bornes de leur amitié ; un comportement amical n'est, en tout état de cause, que le signe d'une attitude beaucoup plus générale de l'homme vertueux à l'égard de l'ensemble des hommes ; il peut, éventuellement, ne pas être fondé sur la sagesse, et n'en constituer que l'imitation objective. Rien n'indique, en conséquence, que les amis qui entourent le sage soit eux-mêmes des sages, et la rareté même de la perfection inclinerait à penser que ce n'est presque jamais le cas. Il semble donc que, parallèlement à une amitié des sages nécessaire-

10. *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, p. 234.
11. Id., *ibid.*, 233-4.

ment idéale, ou tout au moins compatible avec la séparation de fait, se dessine une amitié des sages envers les autres hommes, dont la valeur est cependant réelle, en comparaison de l'absence d'amitié d'une part, d'amitiés purement apparentes d'autre part. Cela suffit-il à faire de l'amitié en elle-même, et pour tous, un devoir ?

Il ne s'agit pas là d'une découverte du Moyen Portique, et l'on peut souligner que déjà Chrysippe conférait une valeur morale à des amitiés imparfaites. Si l'on s'en rapporte en effet au témoignage de Plutarque sur ses traités *de l'Amitié,* il écrivait que les fautes de nos amis ont une importance inégale, et que nous devons souvent les ignorer : « Il convient de fermer totalement les yeux sur certaines, de prêter peu d'attention à d'autres, davantage à d'autres ; d'en juger certaines dignes de la totale rupture »[12]. L'idée même de fautes à admettre indique bien qu'il ne s'agit plus ici de l'amitié des sages. On peut dès lors concevoir des degrés dans l'amitié : « Nous serons plus unis avec les uns et moins avec les autres, si bien que les uns seront davantage, et les autres moins, nos amis ; une telle différence a une large portée, et les uns seront dignes de tel degré d'amitié, les autres de tel degré ; les uns seront jugés dignes de tel degré de confiance, ou des autres choses du même genre, et les autres de tel autre »[13]. Plutarque voit là une contradiction avec la thèse de l'égalité des fautes, comme avec celle de l'absoluité de la sagesse, mais on pourrait également remarquer que s'y trouve démentie l'idée d'une capacité exclusive des sages à entretenir des rapports réciproques d'amitié. Comme il est cependant clair que l'amitié, selon Chrysippe, ne doit pas être préférée à la vertu, il apparaît qu'elle est définie, en elle-même, comme une valeur moyenne, dont le sacrifice serait

12. *Des contradictions des stoïciens*, 13 : Προσήκει γὰρ τὰ μὲν ὅλως παραπέμπεσθαι, τὰ δὲ μικρᾶς ἐπιστροφῆς τυγχάνειν, τὰ δὲ καὶ ἐπὶ μεῖζον, τὰ δὲ ὅλως διαλύσεως ἀξιοῦσθαι.

13. *Ibid.* : τοῖς μὲν ἐπὶ πλεῖον, τοῖς δ' ἐπ' ἔλαττον συμβαλοῦμεν · ὥστε τοὺς μὲν μᾶλλον, τοὺς δὲ ἧττον φίλους εἶναι · ἐπὶ πολὺ δὲ τῆς τοιαύτης παραλλαγῆς γενομένης, οἱ μὲν τοσαύτης οἱ δὲ τοσαύτης γίνονται φιλίας ἄξιοι · καὶ οἱ μὲν ἐπὶ τοσοῦτον <οἱ δὲ ἐπὶ τοσοῦτον> πίστεως καὶ τῶν ὁμοίων καταξιωθήσονται.

ridicule en compensation de quelque peccadille, mais pourrait être justifié en comparaison d'un mal plus grand. Nous saisissons donc concrètement ce qu'est un convenable : la nécessité où est le sage d'agir l'entraîne à avoir avec les autres hommes des relations plus ou moins serrées, à proportion certes de leur proximité, mais aussi, parce que le choix est propre à l'homme, à proportion de leur valeur. Il peut, jusqu'à un certain degré, entretenir une amitié avec quelqu'un d'imparfaitement vertueux, sans mettre en danger sa propre vertu. Est-ce à dire que pour les hommes de vertu moyenne, l'amitié ait déjà son prix, et soit quelque chose qu'il convient de pratiquer ? Ils sont beaucoup moins en mesure de juger du moment où il est nécessaire d'y renoncer et de celui où elle reste préférable. Il leur est beaucoup moins facile d'apprécier la gravité des conflits entre amitié et vertu. Seul le sage est en mesure de proportionner exactement son engagement à la réciprocité qu'il envisage comme possible [14]. De même que la solidité et la confiance sont, nous l'avons vu [15], ce qui caractérise son amitié envers les autres sages, de même elles constituent les critères qui permettent l'appréciation de l'amitié en tant que convenable, l'évaluation précise de l'attachement qui est judicieux envers chacun. Ce que nous savons des idées de Chrysippe ne nous permet donc guère de penser qu'il rende à l'amitié sa valeur propre, et revienne sur une certaine indifférence à sa réalisation effective. Sans doute le fait de considérer l'amitié comme un convenable permet-il une adaptation des normes à la pratique courante de la sagesse, et à la faiblesse moyenne des hommes ; sans doute donne-t-il sa place à l'indulgence et permet-il au sage de ne pas considérer les autres hommes comme des étrangers. Mais c'est toujours l'amitié des sages entre eux qui reste la norme, qui valorise éventuellement l'amitié des sages pour les non-sages, sans nous dire quoi que ce soit à propos de l'amitié des non-sages entre eux. La doctrine ancienne des convenables ne contient donc pas, nous devons le reconnaître, l'idée d'une amitié dont tout homme,

14. Cf., p. cx., SÉNÈQUE, *Ep.* LXXXI, 11-12.
15. Cf. ci-dessus, p. 364.

selon sa mesure, devrait faire une fin, mais uniquement celle d'un comportement que le sage doit préciser et adapter, dès qu'il ne s'agit plus seulement pour lui d'être lui-même, et de faire exister la *philia* par pure *sympatheia*.

S'il en est ainsi, c'est sans doute qu'il y a quelque impossibilité à valoriser pour elle-même une conduite quelconque à partir de sa rationalité objective et de sa plus ou moins grande conformité à la nature, aussi longtemps que la nature est envisagée sous son aspect universel, et n'admet le monde humain que sous les traits d'une illustration particulière de son ordre. L'idée de conduite convenable ne sert alors qu'à confronter toute action concrète avec la loi de l'univers, et à monnayer en jugements précis la connaissance de cette loi. Dans le cas précis de l'amitié, elle ne peut faire de celle-ci une exigence propre de la nature humaine, mais seulement un corrélat de l'ordre du monde en général, et une gauche imitation de ce que nous pouvons entrevoir de celui-ci. Il fallait, pour que l'idée de convenable permît à l'amitié, dans le stoïcisme, de retrouver ce qui faisait sa richesse dans d'autres philosophies, qu'elle se fondât sur les caractères spécifiques de la nature humaine, et fût déterminée par le sentiment intérieur plus que par la connaissance. Sans doute est-ce la conscience de cette nécessité qui a permis à un stoïcien comme Panaetius de présenter les rapports avec autrui dans une perspective assez nouvelle.

Section II

PANAETIUS ET LE *De officiis*
LE BESOIN D'AMIS

Panaetius réinterprète l'idée d'une sagesse conforme à la nature dans le sens de l'expression de la nature individuelle ; considérant le sage comme un personnage idéal, il se propose nettement de définir une morale qui soit le fait de l'homme en progrès ; enfin, bien loin de prétendre juger les actes à partir de la seule intention, il confère à l'accomplissement de certains devoirs précis une valeur intrinsèque. Par ces trois aspects, il semble qu'il soit en mesure de conférer à l'amitié, entendue en son sens le plus ordinaire, le statut de fin morale désirable pour elle-même, que lui refusait l'ancien stoïcisme. Si le rôle de chacun, en effet, dépend de sa nature personnelle [16], il est clair que les rapports avec autrui prendront des nuances différentes selon les personnalités en présence ; s'il peut y avoir chez les non-sages une image de l'honnêteté qui n'en soit pas la trahison [17], leurs amitiés ne seront pas des amitiés fausses ; si l'intention rationnelle n'est pas le seul critère de valeur, la sensibilité peut être digne d'être prise en considération [18], et ses attachements ne pas être jugés aliénants. Il est cependant difficile, à la lumière des seuls témoignages du *De Officiis* de Cicéron, de déterminer exactement ce que les thèses de Panaetius ont de nouveau.

Dans cet ouvrage en effet, l'idée de rôle propre est conçue

16. CICÉRON, *De officiis*, I, XXX, 107-XXXI, 114.
17. ID., *ibid.*, III, III, 13.
18. ID., *ibid.*, I, XXX, 106 ; I, XXXIV, 122 ; et surtout *Premiers Académiques*, II, XLIV, 135, ou *De Finibus*, IV, IX, 23.

comme complémentaire de celle de rôle de l'homme en général, et par opposition aux bêtes [19]. Celle d'un plaisir utilisable et parfois bon [20], de passions à dominer plus qu'à supprimer y est à certains égards voisine de la thèse de Chrysippe [21], selon laquelle seul le jugement peut être modifié, alors que l'émotion est en elle-même irrépressible ; la raison enfin y demeure exaltée à tout moment, dans son rôle de guide comme dans l'harmonie des conduites qu'elle inspire [22]. Il n'est pas jusqu'au dualisme de Panaetius, peu conforme assurément à la lettre de l'ancien stoïcisme, qui ne paraisse cependant propre à apporter une solution satisfaisante aux embarras rencontrés par ce dernier pour rattacher la sagesse à la nature, et à fonder plus clairement un humanisme de caractère essentiellement rationnel [23], où le souci de formuler des conseils très détaillés n'exclue en rien la subordination de la parénétique à la seule règle de l'honnête. Il semble donc que le souci, manifeste chez Panaetius, de fonder des rapports humains plus riches, plus adaptés à la variété des caractères, libérés de tout asservissement à des considérations utilitaires et néanmoins proches des véritables besoins de chacun, n'exclut pas une pensée dont les fondements soient, en substance, identiques à ceux que l'on trouve dans des exposés plus traditionnels de la doctrine [24]. Le cou-

19. *De Officiis*, I, XXX, 107.

20. *Ibid.*, XXIX, 102.

21. Cf. *Tusculanes*, IV, XXIX, 63 (ARNIM, *S.V.F.*, III, 484), cité par E. BRÉHIER, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, p. 258, n. 2.

22. Le rôle que détermine pour nous notre nature individuelle parmi les rôles proprement humains, et celui que nous assignent les circonstances, ne prennent un sens achevé que grâce à celui qui nous est précisé par notre jugement (*De officiis*, I, XXXII, 115).

23. Cf. notamment *De officiis*, I, XXVIII, 101-XXIX, 102.

24. B. Tatakis insiste à juste titre sur la synthèse d'humanisme généreux et d'individualisme dont témoigne le *De Officiis*, mais on peut se demander si elle n'est pas une autre forme de l'alliance, chez le sage stoïcien, entre ouverture à tous et indifférence à chacun. Sans doute doit-on voir chez Panaetius une sévère critique de l'honnêteté purement juridique définie par Diogène de Babylone (cf. *De officiis*, III, XII, 50-XIII, 57), mais dire que la vertu personnelle l'emporte toujours et sur l'utilité à soi-même et sur les services à un ami, c'est se donner une règle de jugement aussi stricte que possible (*ibid.*, X, 46). Cf. TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, Paris 1931, p. 196-208.

ronnement civique et humanitaire qu'il donne, selon Cicéron, à la vie morale, peut passer pour une réinterprétation de ce qui en avait toujours été l'horizon, selon le thème constant de l'*oikeiôsis*[25].

C'est cependant à l'occasion de la reprise de ce thème[26] que l'on peut saisir, sinon un remaniement doctrinal explicite, du moins une compréhension nouvelle des thèses traditionnelles, qui en renouvelle assez profondément l'esprit. Si l'idée d'*oikeiôsis* permettait en effet d'étendre progressivement le sentiment d'appropriation de l'homme à des cercles de plus en plus étendus, cette extension progressive, et à la limite égale à la totalité du genre humain, faisait toute sa valeur[27], et autorisait l'idée d'une amitié des sages où la vie commune devenait accessoire, contrairement à l'opinion la plus généralement reçue dans l'Antiquité. Cette indifférence aux liens concrets trouvait sa résonance, au degré inférieur, dans la subordination radicale de l'amitié, entendue comme « convenable », à la règle de l'honnête, subordination dont nous venons de rappeler que Panaetius, et son interprète Cicéron, n'entendaient nullement faire bon marché. Or l'on doit remarquer que, selon le *De Officiis*, les préceptes qui sont assignés à l'établissement et à l'entretien de l'amitié ne s'en tiennent pas à ce haut degré de formalisme éthique : s'il existe des devoirs qui procèdent de l'appartenance au genre humain tout entier, tels ceux de donner à autrui le feu ou l'eau, de lui indiquer son chemin[28], il y en a de plus précis à l'égard de nos proches, et qui doivent s'adapter soit à la nature de cette proximité[29], soit à la qualité de l'émotion éprouvée[30]. Le cercle le plus intime est celui où nos devoirs sont les plus impérieux[31], et l'amitié, en favorisant les formes

25. Ce thème est explicitement abordé au livre I, IV, 11-13, et fonde les développements du livre III, V-VII.

26. *Ibid.*, I, XVI, 50-XVII, 58.

27. Cf. ci-dessus, p. 339-340.

28. Selon les exemples de I, XVI, 51-52.

29. Cf. I, XVIII, 59 : on assiste un voisin dans certaines tâches, mais un parent en justice.

30. Cf. *ibid.*, XVII, 57-58.

31. *Ibid.*, XVI, 50 : *Optime autem societas hominum coniunctioque servabitur si, ut quisque erit coniunctissimus, ita in eum benignitatis plurimum conferetur.* La société

les plus achevées de l'intimité, apparaît comme le lien où sentiments et devoirs s'accordent le plus spontanément[32]. Naissant de la rencontre entre des hommes de bien qui ajoutent à leur vertu commune des caractères semblables, elle engendre un plaisir profond qui ne se réduit pas à l'estime de l'un pour l'autre au vu d'une justice et d'une libéralité réciproque, et elle pousse chacun à voir en son ami un autre lui-même, à affermir ce sentiment de communion par un échange confiant de bienfaits[33]. L'amitié semble l'emporter par là sur toutes les autres affections, et même, fait exceptionnel, sur l'attachement que l'on doit à la patrie, et qui pouvait passer pour la somme de tous les autres[34]. Bien qu'elle soit une amitié de sages, elle ne se confond pas avec l'amitié des sages conçue par l'ancien stoïcisme, car il ne s'agit plus d'une disposition impersonnelle et universelle, sans mélange d'émotion quelconque, réduite au seul accord des pensées. La ressemblance qui engendre la bienveillance réciproque est une ressemblance de mœurs et de goûts, dont il n'est pas interdit de penser qu'elle s'étend jusqu'aux habitudes personnelles de vie[35] ; l'échange de bienfaits que pratiquent les amis, même s'il n'a rien d'utilitaire, suppose de réelles attentions mutuelles[36]. On pourrait dire que l'amitié panaetienne, comme celle définie par Aristote, l'emporte en richesse et sur la simple bienveillance et sur la simple concorde, au sens que ce dernier leur donnait, alors que l'amitié des sages stoïcienne semblait ne retenir de l'une comme de l'autre que ce qu'elles avaient de plus pauvre[37].

Là où l'ancien stoïcisme, aussi bien que celui, aussi rigou-

et le lien entre les hommes seront maintenus au mieux, si l'on a plus de bienveillance envers chacun à proportion de sa proximité.

32. *Ibid.*, XVII, 58 : *Vita autem victusque communis, consilia, sermones, cohortationes, interdum etiam objurgationes in amicitiis vigent maxime.* Mais la conduite et le genre de vie communs, les conseils, les conversations, les exhortations, parfois même les reproches, c'est dans l'amitié qu'ils ont surtout cours.

33. *Ibid.*, 55-6.

34. *Ibid.*, 57-8.

35. 58 : *est ea jucundissima amicitia, quam similitudo morum conjugavit.* Cette amitié est la plus agréable, que la ressemblance des mœurs a nouée.

36. *Ibid.*, 56.

37. Cf. ci-dessus, p. 358-359.

reusement exigeant, d'un Épictète ou d'un Marc-Aurèle, combinaient la référence à un ordre universel présent à la conscience du sage et la pratique scrupuleuse des devoirs sociaux et civiques, mais laissaient peu de place à l'attention pour autrui pris en lui-même, et se contentaient de le considérer en tant qu'homme, Panaetius revient à l'idéal d'une société restreinte, où l'amour d'autrui peut se proposer comme une fin, en marge de toutes les préoccupations politiques ou humanitaires. Il est intéressant de remarquer que cette transformation du stoïcisme est le fait d'un philosophe qui, sans en renier les options majeures, entend rendre dans la sagesse une place importante à la vie théorétique. Comme l'a montré avec clarté A. Grilli [38], Panaetius est celui qui, parmi les stoïciens donne à cette dernière le statut d'une fin autonome, alors que la plupart des autres y voient seulement une sorte de parenthèse, propice au recueillement, entre des moments privilégiés de vie active. Il retrouve par là certaines exigences formulées différemment par Aristote et par Épicure, avec lesquelles Zénon ou Chrysippe avaient, sinon rompu, du moins difficilement composé. Nous pouvons donc penser qu'il y a une connexion réelle, c'est-à-dire fondée en nature, entre la valorisation de la *philia*, comme relation intimement vécue entre deux ou quelques personnes précises, et celle d'une existence consacrée à la recherche de la vérité

38. *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano 1953. Sans méconnaître la part accordée à la retraite et à la méditation par l'ancien stoïcisme, Grilli insiste sur la distinction à faire entre un idéal d'ἀπραγμοσύνη, ou absence de tracas, caractéristique des stoïciens, et un idéal de βίος σχολαστικός, c'est-à-dire de loisir et d'étude (p. 89-99), plus traditionnel. La condamnation d'un éventuel λάθε βιώσας est encore plus nette chez Posidonius (p. 100-102). Et les appels à la retraite de Musonius Rufus, Épictète et Marc-Aurèle tendent moins à proposer celle-ci comme le lieu d'un idéal de vie contemplative que comme celui où la réflexion sur l'action à entreprendre peut être approfondie calmement (102-107). Seul Panaetius compte la recherche du vrai au nombre de nos tendances premières (*in primis hominis est propria veri inquisitio atque investigatio*, *De officiis* I, IV, 13), et en déduit la valeur d'une vie de loisir studieux. En écho à la double nature qu'il reconnaît en l'homme, il distingue deux sens possibles de la retraite (p. 108-123) et se refuse à privilégier celle des *homines severi et graves*, qui n'est que momentanée, par rapport à celle des *philosophi* (*De officiis*, I, XX, 69), qui répond à une vocation (p. 118-121).

plus qu'à l'action dans le monde[39]. Inversement, l'intérêt pour la vie politique ou même l'idée d'une communauté de nature entre tous les hommes, si celle d'une ressemblance de caractères propre à des cercles beaucoup plus étroits ne vient la spécifier, bannissent simultanément le souci d'une spéculation qui soit la plus haute fin de l'homme et l'intérêt pour la personne d'autrui en ce qu'elle a d'unique et d'irremplaçable. On pourrait voir là la confirmation que le prix de l'amitié tient moins à une conscience particulièrement vive de la dignité humaine, dont une vision plus universalisante, celle de l'ancien stoïcisme, est au moins aussi capable qu'elle, qu'au sentiment d'incapacité de l'homme à réaliser sa destination véritable, celle qui est assignée à son esprit, s'il entend le faire dans la solitude. Mais la compagnie qu'il recherche alors n'est pas celle de tous ses semblables. Elle est, Panaetius nous le confirme après Aristote et Épicure, celle de tous ceux qui, proches de lui par les mœurs et la vie et non par une essence réduite aux traits spécifiques, peuvent s'associer totalement à son activité[40].

Sommes-nous proches ici de la conception de la *philia* que nous avons analysée chez Aristote, et l'influence de ce dernier sur Panaetius, souvent remarquée, est-elle confirmée par la doctrine de l'amitié ? Plus explicite que le *De officiis* est sans doute, à cet égard, le *Laelius*, auquel nous sommes du reste renvoyés expressément, et où, si divers apports peuvent être discernés dans les analyses cicéroniennes, celui du maître de Rhodes reste assurément dominant.

39. On peut s'étonner que A. Grilli, si près que ces analyses le conduisent, à propos d'Aristote, d'Épicure, ou de Panaetius, de ce rapprochement, ne le mette pas en lumière.

40. *De officiis*, II, IX, 31.

Section III

LE *Laelius* DE CICÉRON
LES EMBARRAS DE L'AMITIÉ

Le problème des sources grecques consultées par Cicéron pour rédiger son traité sur l'amitié se pose aux exégètes depuis que l'on a remarqué combien l'influence aristotélicienne y était sensible [1]. Celle-ci étant indiscutable, tant dans la manière de formuler les questions que dans la conception même de l'amitié, et se révélant par les nuances et les corrections qui sont apportées aux notions stoïciennes même lorsque celles-ci sont reprises, la question est de savoir par quelles voies elle s'est exercée. On peut discerner deux sources prépondérantes : celle qu'atteste le renvoi du *De officiis*, et que constituerait la pensée de Panaetius [2] ; le *Peri Philias* de Théophraste, dont Aulu Gelle nous apprend que Cicéron aurait démarqué maints passages [3], et dont les thèmes peuvent être retrouvés dans d'autres écrits de l'Antiquité. La perte de ce *Péri philias* et celle des œuvres de Panaetius peuvent cependant inciter à la prudence, lorsqu'il s'agit d'apprécier l'originalité de Cicéron ou sa fidélité aux modèles qu'il se donne [4]. En tout état de cause, il semble que l'influence

1. Cf. R. F. BRAXATOR, *Quid in conscribendo Ciceronis Laelio valuerint Aristotelis Eth. Nic. de amicitia libri*, Dissert., Halle 1871.

2. Si l'ordre des questions posées par Fannius à Laelius à propos de l'amitié (« *quid sentias, qualem existimes, quae praecepta des* ») en IV, 16 reprend le schéma de l'*Éthique à Eudème*, VII, 1234 b 18-21 : περὶ φιλίας, τί ἐστι καὶ ποῖόν τι..., ἔτι δὲ πῶς χρηστέον τῷ φίλῳ... il peut aussi être considéré comme un emprunt familier de Panaetius à Aristote, si on le compare, avec M. SCHAEFER (*Gymnasium*, 62, 1955, p. 336), à l'ordre suivi dans la lettre de Panaetius à Tubéron dont nous parle le *De finibus*, IV, IX, 23.

3. Cf. *Nuits attiques*, I, III, 11.

4. Cf. en particulier VAN STRAATEN, *Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition de ses fragments*, Amsterdam 1946, p. 294-6.

de Panaetius aurait pour effet une certaine conciliation entre les vues péripatéticiennes et celles du Portique, que celle de Théophraste, en revanche, pourrait introduire quelque hétérogénéité dans le propos de Cicéron[5]. S'il est vraisemblable, en effet, que Théophraste infléchissait fortement les thèses aristotéliciennes et manifestait des préoccupations assez différentes de celles de son maître, il est non moins certain que son influence sur la pensée stoïcienne est plus contestable à l'égard de Panaetius que de tout autre[6]. Or on peut en gros discerner dans le *Laelius* un souci de définir l'amitié et d'apprécier sa valeur ou ses fins qui marque un retour très net sur la relative indifférence témoignée par l'ancien stoïcisme à l'égard de celle-ci, et un intérêt très marqué pour la solution de problèmes particuliers posés par la conciliation entre exigences propres de l'amitié et exigences de la moralité[7]. On sait que ces problèmes, abordés certes par Aristote mais très vite résolus par l'intégration de la *philia* à la vie achevée, retenaient beaucoup l'attention de Théophraste. Il est donc tentant de voir dans tout ce qui, chez Cicéron, traite de l'essence et de la valeur de la *philia* la pensée de Panaetius[8], dans ce qui cherche à en dessiner les limites celle de Théophraste[9]. Mais s'il est intéressant de savoir pourquoi Aristote, d'abord peu suivi par son disciple le plus direct, a surtout été retrouvé par le disciple original

5. Pour l'historique de ce débat, et les différentes positions prises, cf. la note 3 de l'art. de H. HOMMEL, *Cicero und der Peripatos*, in *Gymnasium*, 62, 1955, p. 328, et F.-A. STEINMETZ, *Die Freundschaftslehre des Panaitios*, Wiesbaden 1967, p. 4-6.

6. Steinmetz souligne (*op. cit.*, p. 14-21) combien l'insistance de Panaetius sur le caractère privilégié de la communauté humaine, dont les ciments sont le langage, la raison, l'adhésion commune à un ordre qui affranchit de la soumission à l'instant (*De officiis*, I, IV, 11-14 et *De finibus*, II, XIV, 45-47) est inconciliable avec l'idée selon laquelle l'οἰκείωσις stoïcienne dériverait de l'οἰκειότης de Théophraste. Cf. p. 338, ci-dessus.

7. La troisième partie, la plus longue (33 à la fin), s'y consacre.

8. L'argumentation de Steinmetz, tirée de l'interprétation attentive du texte, et de la comparaison avec le *De officiis* II, paraît à cet égard tout à fait convaincante (*op. cit.*, p. 187-195).

9. Cf. AULU GELLE, *Nuits attiques*, I, III, 12, qui reproche à Cicéron une minutie de l'analyse très inférieure à celle de son modèle, sans d'ailleurs être pleinement satisfait par les généralités où se cantonne ce dernier (*ibid.* 22).

d'une école rivale, il faut également se demander dans quelle mesure sa pensée est effectivement retrouvée, et si l'homogénéité du *Laelius*, malgré le passage de Panaetius à Théophraste, n'est pas, dans la conception même de la *philia*, plus grande qu'il ne paraît.

La minutieuse analyse consacrée récemment par F.-A. Steinmetz [10] au *Laelius, de amicitia*, peut nous dispenser de le suivre dans tous ses détails, et dans tous les rapprochements qu'il suggère. Nous en retiendrons seulement les articulations essentielles et les conclusions générales. L'exposé que prête Cicéron à Laelius commence par l'affirmation qu'il n'y a d'amitié qu'entre les hommes de bien [11], et peut, à cet égard, passer pour stoïcien en son fondement. On doit cependant remarquer que cette idée est commune à toute la réflexion grecque sur la *philia*, et, comme le souligne Steinmetz, qu'elle s'appuyait, dans le *Lysis* de Platon, sur la possibilité exclusive des hommes vertueux d'accéder à une véritable ressemblance [12]. Seul Aristote, par sa distinction des trois espèces de l'amitié, a pu envisager une amitié dont le fondement ne fût pas la vertu. Mais nous avons vu que l'amitié achevée l'exigeait, et qu'en elle, la ressemblance allait jusqu'à une certaine forme d'identité [13]. Le sens donné par Laelius à cette première proposition ne peut donc être déterminé que par les conséquences qu'il en tire. Or nous apprenons aussitôt qu'il ne faut pas nous référer à cette amitié des sages dont l'ancien stoïcisme nous proposait le modèle, mais à un lien qui peut s'établir entre des hommes de bien d'une vertu moins austère, ceux que Panaetius décrit ailleurs en recourant aux « vertus éthiques » aristotéliciennes [14]. Une telle amitié a son principe dans l'*oikeiôsis*, qui nous attache d'autant plus aux autres hommes qu'ils nous sont plus proches, mais elle exige, outre la proximité de fait, une

10. Cf. ci-dessus, p. 389, n. 5.

11. V, 18 : *nisi in bonis, amicitiam esse non posse.*

12. *Op. cit.*, p. 8-9. Nous avons pu voir cependant que Platon ne s'en tenait pas à l'idée de ressemblance. Cf. p. 135.

13. Cf. ci-dessus, p. 207-208, 218-221, 223-225.

14. Sur le rapprochement entre ce point et l'idéal de vertu panaetien défini dans le *De officiis*, I, XV, 46 ou le *De Finibus*, II, XVIII, 59, cf. Steinmetz, p. 10-13.

bienveillance, *benevolentia,* qui peut éventuellement faire défaut même dans les relations de parenté [15]. On en arrive donc à la définition suivante : « L'amitié n'est rien d'autre que l'accord souverain de toutes choses divines et humaines, accompagné de bienveillance et d'affection, et, en dehors de la sagesse, je ne sais si les dieux immortels ont donné quoi que ce soit de meilleur à l'homme » [16]. Il est aisé de voir, dans ces lignes, un effort pour concilier une vision cosmique de l'amitié, conforme à l'inspiration stoïcienne mais aussi bien héritée de Pythagore ou d'Empédocle [17], et une expérience psychologique, sur laquelle avait plus que tout autre insisté Aristote. On peut en effet, avec Steinmetz [18], voir dans le terme *consensio* la traduction du grec *homonoia,* et rappeler comment l'*Éthique à Nicomaque* définissait par opposition à cette dernière et à l'*eunoia (benevolentia)* la *philia,* qui apparaissait comme une sorte de dépassement de deux contraires. On doit cependant précisément remarquer comment, là où Aristote préservait radicalement l'originalité de l'amitié, et ne la confondait ni avec un accord sur les actes à accomplir ni avec une simple disposition propice à son apparition et tenant à la seule affectivité [19], la définition rapportée par Cicéron se présente comme une sorte d'amalgame. Cela n'est probablement pas sans signification : les rectifications apportées par Panaetius à la notion d'amitié des sages le sont au nom de l'homme moyen, ou du moins de

15. V, 19.

16. *Est autem amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum, cum benevolentia et caritate, summa consensio, qua quidem haud scio an, excepta sapientia, quidquam melius homini sit a diis immortalibus datum* (VI, 20).

17. Le second sera évoqué dans le traité avec une imprécision toute rhétorique en VII, 24 ; le premier à travers une très belle citation de son disciple Archytas de Tarente en XXIII, 88 : *Si quis in caelum ascendisset naturamque mundi et pulchritudinem siderum perspexisset, insuavem illam admirationem ei fore, quae jucundissima fuisset si aliquem, cui narraret, habuisset.* « Si un homme montait aux cieux et pouvait contempler de là l'ordre du monde et la beauté des astres, son émerveillement serait sans charme ; il deviendrait le plus grand plaisir s'il avait quelqu'un à qui en parler. » Cette citation, dont on n'a guère de raison de soupçonner l'authenticité, peut éclairer et confirmer le double aspect, cosmologique et psychologique, de l'amitié pythagoricienne. Cf. ci-dessus, p. 58-61.

18. *Op. cit.*, p. 25-26.

19, Cf. ci-dessus, p. 196-197, n. 15.

celui qui aspire à la sagesse, et ne tendent pas à nous proposer le retour à la *téleia philia* aristotélicienne. Même s'il attache plus de prix que les anciens stoïciens à la vie théorétique, il ne nous propose pas le type de vie que nous suggérait Aristote, et qui, pour être plus proche, en ses racines psychologiques, de l'expérience courante, n'en était pas moins exigeant dans sa totale consécration à l'activité philosophique. Ce n'est pas à cette plus haute forme de l'amitié qu'aspirent les personnages de Cicéron ou les *spoudaioi* de Panaetius. Il faut donc nous contenter de la référence à un ordre universel, et d'un accord rationnel que vient humaniser la bienveillance affectueuse.

Le *Laelius* confirme aussitôt cette transposition des thèmes aristotéliciens en se référant à l'exemple d'hommes politiques romains, dont la sagesse fut toujours liée à l'exercice de responsabilités dans l'État[20]. Et, bien que Cicéron se défende de parler d'une amitié vulgaire ou moyenne et prétende traiter seulement de l'amitié vraie et parfaite *(vera et perfecta)*[21], les mérites qu'il reconnaît à celle-ci reviennent à en faire un bien extérieur privilégié entre tous les autres, celui sans lequel ces derniers perdraient tout agrément et les angoisses de la vie deviendraient insupportables. On a souvent vu dans ce passage, qui prête à l'amitié charme et utilité, qui distingue en elle des formes plus ou moins achevées, une trace indiscutable de l'inspiration péripatéticienne de l'œuvre[22]. Plus intéressant serait peut-être cependant de remarquer combien, si le vocabulaire est aristotélicien, la pensée est proche de l'opinion commune : qu'il s'agisse de vanter le plaisir de la conversation entre amis, de souligner le désir commun de partager une joie, de marquer notre propension à rechercher, dans les difficultés, l'aide d'autrui, et, dans le malheur, sa compassion[23], ce sont là des considérations analogues à celles par lesquelles Aristote

20. VI, 21 : Paul Émile, Caton, Scipion, parmi les plus connus.

21. 22 : *Neque ego nunc de vulgari aut de mediocri, quae tamen ipsa et delectat et prodest, sed de vera et perfecta loquor (scil. amicitia).*

22. Cf. notamment G. HEYLBUT, *De Theophrasti libris* Περὶ φιλίας, Diss. Bonn, 1876, p. 14-15.

23. Cf. VI, 22.

introduit dialectiquement ses propos [24], non à ses analyses de l'amitié achevée. Il en va de même pour les mérites attribués, un peu plus loin [25], à l'amitié, dans la constitution des familles et des cités, et dont on peut retrouver la source, sous des termes à peine différents, au début du livre VIII de l'*Éthique à Nicomaque* [26]. On doit donc penser que, si les analyses d'Aristote sont présentes à l'esprit de Cicéron et de Panaetius, elles ne le sont pas dans leur rigueur, mais seulement à titre d'éléments partiels d'une synthèse nouvelle. Synthèse qui ne recule pas devant des apports assez divers, puisqu'il serait possible de discerner, dans les mêmes lignes, un thème épicurien, à travers l'appel à l'espérance et au souvenir heureux comme conséquences de l'amitié [27]. Au terme de la première partie de son traité, celle qui concerne l'essence de l'amitié, on peut donc dire, avec Steinmetz, que Cicéron est fidèle à une pensée fortement teintée d'aristotélisme, et qui ne peut être que celle de Panaetius, mais on doit ajouter que cet aristotélisme lui-même, malgré une finesse psychologique qui le distingue décisivement du stoïcisme, demeure assez superficiel. Il le demeure moins par le maintien de la thèse stoïcienne selon laquelle seuls les vertueux constituent des amis [28], que par son refus de s'affranchir d'un certain utilitarisme, qui implique, en dépit de toute référence à l'*alter ego* [29], une réelle séparation des consciences et une réelle distinction de leurs intérêts. Cet utilitarisme n'est certes pas celui dont nous avons vu que Panaetius se tenait à distance en insistant sur le caractère premier de la ressemblance des caractères et de la confiance réciproque ; mais il reste évident dans la fonction conférée à la *philia*, celle de faciliter et d'agrémenter la vie, de lui ménager les

24. *Éthique à Eudème*, VII, 1, 1234 b 18-1235 a 4, et *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1, 1155 a 1-16.

25. En VII, 23.

26. 1155 a 22-24.

27. Début de 23. Cf. ci-dessus, p. 299, 305, 311.

28. C'est surtout ce point que souligne Steinmetz, et qu'il retient en conclusion (cf. *op. cit.*, p. 196, I).

29. Cf. VI, 22 : *Quid dulcius quam habere quocum omnia audeas sic loqui, ut tecum?* « Quoi de plus doux que d'avoir quelqu'un avec qui oser parler de tout, comme avec soi-même? »

plus nombreux et les plus grands avantages, « *plurimas et maximas commoditates* »[30]. De l'amitié on attend, plus qu'un bonheur nécessairement commun, naissant d'une activité propre à l'homme et plus parfaite lorsqu'elle est partagée, un agréable échange d'attentions, caractéristique de l'humanité mais lié à la fréquentation d'une société choisie, étendu à toutes les préoccupations, intellectuelles, morales ou civiques, de l'honnête homme.

Le *Laelius* revient donc un peu sur ce que le *De officiis* nous permettait d'entrevoir, et les développements plus précis de sa seconde partie, avant même la casuistique de la troisième, ne font que confirmer ce sentiment. Cette partie, très courte[31], répond, nous l'avons vu, à la question des principes mis en jeu par l'amitié, et doit aider à en apprécier la valeur. Or elle s'engage immédiatement par l'exposé du problème traditionnel de la philosophie grecque : l'amitié est-elle rendue nécessaire par la faiblesse de l'homme pris isolément, ou bien s'inscrit-elle dans notre nature et correspond-elle à un achèvement de cette dernière[32] ? La réponse à cette question est dictée par la doctrine de l'*oikeiôsis*, et Laelius insiste à nouveau sur le progrès de l'amitié choisie par rapport à l'affection familiale, lorsque cette amitié se fonde sur la parenté de caractère qui attire l'un vers l'autre les hommes de bien[33]. La nature individuelle prend le relais de la nature en général et l'utilité ne peut intervenir que comme une conséquence de ce qu'elle n'a pas engendré. Contre l'idée épicurienne que l'échange de services est le point de départ de l'amitié, Panaetius, ou du moins son porte-parole cicéronien, tire argument du don particulier des sages pour l'amitié, alors qu'ils incarnent la force d'âme et l'autonomie : il y aurait quelque paradoxe à ce qu'un sentiment né de la faiblesse trouve son épanouissement là où plus rien n'est faiblesse[34]. Ce n'est cependant pas parce que le sage est *autarkès* qu'il est insensible au plaisir d'échanger des

30. VII, 23.
31. VIII, 26-IX, 32.
32. VIII, 26.
33. VIII, 27.
34. IX, 29-30.

bienfaits ; il l'est d'autant moins qu'il se satisfait de cette vertu plus accessible que Panaetius substitue à celle définie par les fondateurs du Portique[35]. Mais il trouve son plaisir à donner plus encore qu'à recevoir, et, sans rechercher telle ou telle forme de plaisir, jouit avant tout d'une sorte d'émulation[36] dans la magnanimité et la libéralité. Le souci de Panaetius, devant le problème posé par le fondement de l'amitié, est manifestement de se situer à égale distance du pur et simple utilitarisme prêté à Épicure et du strict rationalisme de l'ancien stoïcisme. Il est de trouver, à propos de l'amitié comme de toute vertu, un passage véritablement continu de la nature à la raison.

La seconde partie du *Laelius* nous confirme à cet égard le rôle joué par l'idée de bienveillance, déjà rencontrée dans le *De officiis*, et dans la première partie. Dans le *De officiis*, c'était elle qui exprimait, nous l'avons vu[37], cette affinité de caractère dont la présence était aussi nécessaire à la génération de l'amitié que la commune soumission à la raison. Dans la première partie du *Laelius*, Panaetius l'intégrait à l'essence de l'amitié, comme correctif de la simple identité de vues impliquée par la concorde. Il prenait par là ses distances par rapport à l'idée d'amitié des sages, sans pour autant faire de la *philia*, comme avant lui Aristote, ce dépassement simultané de l'*eunoia* et de l'*homonoia* que nous pouvions attendre. Maintenant, il nous la présente comme une disposition spontanée, dont il pose en principe qu'elle est

35. IX, 32. Steinmetz (*op. cit.*, p. 54-6), à la suite de BRINCKMANN, *Der Begriff der Freundschaft in Senecas Briefen* (Dissert., Köln, 1963), rapproche la pensée de Laelius-Panaetius, dans le problème de la conciliation entre suffisance à soi-même et utilité de l'amitié, de celle de Sénèque, telle que celui-ci l'exprime dans la 9e lettre à Lucilius : si le sage, dit Sénèque, est parfaitement insensible, il n'a pas besoin d'amis, et Épicure a raison d'en tirer argument contre un Stilbon en faveur de l'utilité comme seul fondement de l'amitié, et de l'amitié elle-même comme objection à la sagesse stoïcienne. Mais si l'on distingue entre pouvoir et vouloir se passer d'amis, ou en général de satisfactions sensibles, on doit admettre que les amis sont utiles au sage sans lui être nécessaires (cf. 1-2 et 8, puis 13-17). Sénèque s'appuie sur Chrysippe pour proposer ces nuances. Mais sa pensée semble plus proche de celle de Panaetius. Nous la comparerons plus loin à celle d'Épicure (cf. ci-dessous, p. 424 sqq.).

36. *Ibid.* : Cicéron parle d'*honesta certatio*.

37. Cf. ci-dessus, p. 385.

éveillée par la présence d'un homme vertueux[38], et qui joue, assez curieusement, un rôle analogue à celui du désir sensible dans l'*érôs* platonicien[39]. On attend d'elle qu'elle se transforme en jouissance de la présence d'autrui, puis en bienfaisance, sans perdre sa force affective initiale. Mais cette transformation n'est pas une véritable conversion, comme le modèle platonicien pourrait le suggérer, et elle n'engendre pas non plus cet achèvement grâce auquel l'amitié parfaite, selon Aristote, assumait et transposait les fins des amitiés de second ordre. La bienveillance garde, au-delà d'elle, son caractère affectif, et la bienfaisance mutuelle consiste en services banals, utiles à la vie quotidienne. Dans la mesure même où l'une comme l'autre règlent les rapports d'hommes de bien dont la vertu est tempérée, il peut leur arriver d'entrer en conflit avec les exigences de la vertu la plus haute. Aussi ne devons-nous pas nous étonner si le problème de l'accord entre amitié et vertu passe très vite au premier plan dans le traité de Cicéron, et en occupe la plus grande partie[40]. Alors que ce problème était à peu près ignoré de Platon[41], et qu'Aristote ne le rencontrait plus dès qu'il s'agissait de l'amitié achevée, alors que l'ancien stoïcisme l'écartait en excluant l'amitié des méchants et que l'épicurisme résolvait une certaine ambiguïté de départ grâce à une nouvelle définition de l'utilité comme du plaisir, Panaetius doit nécessairement confronter une amitié vertueuse définie comme une harmonie de fait entre affectivité, pragmatisme et vie morale avec les situations limites où cette harmonie est menacée, faute d'avoir véritablement intégré les éléments qui la produisent.

S'il en est ainsi, le recours de Cicéron à Théophraste n'est sans doute pas le principe d'une véritable hétérogénéité

38. *natura gigni sensum diligendi, et benevolentia caritatem, facta significatione probitatis. (Ibid.)* par la nature est engendré le sentiment d'un amour choisi, et par la bienveillance la tendresse, lorsque la valeur morale se manifeste.

39. Cf. ci-dessus, p. 156-160.

40. De x, 33 à la fin.

41. Que ce soit entre philosophes ou entre citoyens, la φιλία ne peut prendre, chez Platon, son sens que de la vertu, et ne saurait entrer en conflit avec elle. Cf. ci-dessus, p. 130-131, 170-171.

dans son traité, et correspond à une nécessité tenant à la doctrine même qu'il expose : Théophraste était en quelque sorte un spécialiste[42] de ces problèmes de conscience, et il était naturel d'avoir recours à lui au moment de les aborder. Mais ces problèmes eux-mêmes naissaient d'une double référence de l'amitié panaetienne : à la vertu d'une part, selon la tradition stoïcienne qui en fait la condition de toute amitié ; à la nature d'autre part, mais à une nature qui, apparemment, renonce à pratiquer la « *commendatio* »[43], et maintient ses exigences au cœur même de la sagesse. C'est à Théophraste, assurément, qu'est emprunté l'exposé de Scipion, qui introduit la troisième partie du *Laelius*[44] : on a insisté, à juste titre, et sur le témoignage d'Aulu Gelle[45] qui lui attribue la paternité de la question : « Faut-il porter secours à ses amis à l'encontre de la justice, jusqu'où, et comment ? », et sur le caractère peu stoïcien de l'idée selon laquelle, pour assurer la durée de l'amitié, la sagesse doit avoir recours à la bonne chance *(eutychia)*[46]. Mais si l'on considère, avec Steinmetz, que le même Aulu Gelle reproche précisément à Cicéron sa moindre rigueur dans la réponse à une telle question[47], et si l'on remarque en outre de quelle manière il y est effectivement répondu au moment où Cicéron s'en préoccupe[48], il ne fait guère de doute que les problèmes abordés sont proprement panaetiens, et que Théophraste n'est pas utilisé pour lui-même. Il ne le sera véritablement que dans la suite de cette troisième partie, lorsqu'il s'agira de donner des préceptes, et rien n'indique que cet usage ne remonte pas à Panaetius lui-même.

Rappelons d'abord, avec Steinmetz, selon quelles articulations le premier moment de la troisième partie du *Laelius*

42. Selon le mot de STEINMETZ, *op. cit.*, p. 199.

43. Cf. p. 343-344.

44. X, 33-35 : le recours de Laelius aux propos de Scipion est en lui-même le signe d'un apport nouveau dans la discussion.

45. *Nuits attiques*, I, III, 9-10 : εἰ δεῖ βοηθεῖν τῷ φίλῳ παρὰ τὸ δίκαιον καὶ μέχρι πόσου καὶ ποῖα. Cf. STEINMETZ, *op. cit.*, p. 62.

46. Cf. F. DIRLMEIER, *Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts*, p. 89, note 1 *in fine*, à propos de *Laelius* X, 35.

47. *Op. cit.*, *ibid.*, Cf. ci-dessus, p. 389, n. 9.

48. En 45-55.

répond à la question de Théophraste. Les différents éléments de cette dernière — opposition éventuelle entre amitié et justice, limites, domaine de l'amitié utile — sont intégrés à un exposé de Scipion, rapporté par Laelius, selon lequel il est difficile d'envisager une amitié aussi longue qu'une vie[49]. Cicéron abandonne ensuite la complexité de cette question pour traiter d'un cas plus particulier, celui des conflits possibles entre devoirs de l'amitié et devoirs envers la patrie[50]. Il conclut à la totale subordination des premiers aux seconds. Puis il revient au centre du problème et cherche une voie moyenne entre ceux qui font de l'utilité le seul critère de l'amitié et ceux qui se défient de tout attachement trop passionnel, en exaltant l'idée d'indépendance du sage[51]. L'amitié n'est ni extérieure au bonheur du sage, ni un simple commerce, mais elle comporte son plaisir propre, qui l'associe à la vertu. On peut déduire de ces principes les limites qui peuvent lui être assignées : on aimera son ami plus que soi-même ; on ne procédera à aucun calcul mesquin dans la réciprocité des services ; on ne transigera sur l'honneur et sur la vertu que dans des limites très étroites[52]. Cette solution, il faut le reconnaître, reste fort imprécise, et elle appelle d'elle-même la discussion de cas particuliers, si l'on veut saisir ce que sont ces transactions licites. Le second moment de la troisième partie s'y consacrera[53].

Si l'on considère le développement consacré au conflit entre amitié et amour de la patrie comme une sorte de parenthèse, où Cicéron s'appuie sur la philosophie de Panaetius pour tenter une mise au point dans une question qui le préoccupe personnellement[54], c'est seulement après ce développement que l'on peut trouver une analyse précise, déduisant les règles de la conduite à suivre de l'essence et des

49. X 33-35.
50. XI, 36-XIII, 44.
51. XIII, 45-XV, 55.
52. XVI, 56-XVII, 61.
53. Ce second moment, avec le retour du personnage de Scipion (XVII, 62), est à nouveau placé sous le patronnage de Théophraste.
54. A l'époque où il rédige le *Laelius*, Cicéron est en présence de menées hostiles à la république, venant d'hommes qui lui furent chers (cf. STEINMETZ, *op. cit.*, p. 67-70).

fondements de l'amitié, tels qu'ils ont été dégagés dans la première et la seconde partie du *Laelius*. Le problème posé par l'intermédaire de Scipion étant celui de la pérennité de l'amitié, il convient de voir ce que valent, à cet égard, la bienveillance et l'affection. Or il est d'abord évident qu'elles sont supérieures au souci de l'utilité, puisque celle-ci assigne aux rapports humains des limites tenant aux circonstances extérieures. L'amitié doit résister à toutes les sollicitations de l'intérêt, de l'ambition, des passions exclusives où l'autre pourrait apparaître comme un rival. Panaetius a trouvé dans le cœur humain des principes qui lui permettent de le faire, et lui confèrent donc cette indépendance ou cette force qui sont le signe de la vertu [55]. Mais si le sage recherche avant tout l'indépendance, l'amitié ne risque-t-elle pas, de son propre chef, de le placer sous de nouvelles contraintes, et de lui apporter, au lieu de la libération à laquelle il aspire, de nouveaux engagements, dangereux pour sa sécurité [56] ? L'idée d'une amitié aussi durable que possible peut aussi bien être condamnée au nom de l'idéal stoïcien d'impassibilité qu'au nom d'un pragmatisme mesquin, réputé épicurien. Ne saisit-on pas, à propos du conflit entre engagement et caractère inébranlable de la sagesse [57], celui que percevaient les fondadateurs du stoïcisme entre la nature relative de l'amitié et l'absoluité de la vertu, et ne doit-on pas, avec eux, ou bien maintenir l'ami à l'extérieur du bien achevé, ou bien réduire l'amitié à cette identité de vues des sages qui, par son aspect impersonnel, possède l'intemporalité, et par là-même la sécurité [58] ? C'est, de toute évidence, contre une telle position que Cicéron s'élève avec le plus de véhémence dans le passage qui nous occupe, et ce sont les fondements assignés par Panaetius à la vertu aussi bien qu'à l'amitié qui lui permettent de le faire. Si la vertu, en effet, doit à tout moment être le prolongement direct de la nature, si nos devoirs précis sont dictés par notre caractère individuel et en partie déterminés

55. C'est ce qui ressort de XIII, 46-47.

56. *Ibid.*, 45.

57. Tel est le sens fort du mot *securitas*, où notre passage voit l'idéal de certains adversaires de l'amitié.

58. Cf. p. 366-368.

par ce que nos affections ont de personnel, il nous est impossible de faire abstraction, dans l'économie de notre bonheur, de notre entourage immédiat, et du plaisir que nous procure notre attachement à cet entourage[59]. La perte d'une amitié est une sorte de déracinement qu'il est légitime de ressentir avec peine, et il serait aussi vain, écrit Cicéron, d'écarter l'amitié de la sagesse en prenant argument de ce risque de peine, que d'écarter les vertus elles-mêmes sous prétexte que leur exercice n'est pas toujours agréable. C'est dire à la fois que l'exigence d'amitié est aussi absolue que l'exigence de vertu, et que la vertu de l'homme n'est indifférente ni aux obstacles qu'elle doit surmonter ni aux plaisirs sensibles qui peuvent lui faire cortège[60]. Sans que l'on en vienne à considérer le plaisir comme un élément de la vertu, et encore moins comme sa fin, il est dans une certaine mesure impliqué par l'idée d'accomplissement de la nature individuelle, dont l'origine péripatéticienne ne fait aucun doute. Il peut donc être au moins le signe d'une certaine perfection, et se défier de lui reviendrait à se défier des conditions propres de la vertu humaine. L'amitié participe pleinement à cette perfection et l'on doit dès lors dire que ses conflits éventuels avec l'idéal de sagesse sont inhérents à cet idéal lui-même.

C'est ce qui explique la difficulté où l'on se trouve de répondre avec précision à la deuxième partie de la question formulée par Théophraste et Scipion[61]. Tant qu'il s'agit seulement de se demander si l'amitié peut entrer en conflit avec la justice et si l'on peut violer cette dernière au profit de ceux qui nous sont chers, il est aisé le répondre que la justice est

59. XIII, 48.

60. 47-8 : *Ergo hoc proprium est animi bene constituti et laetari bonis rebus et dolere contrariis. Quamobrem si cadit in sapientem animi dolor, qui profecto cadit, nisi ex hujus animo exstirpatam humanitatem arbitramur, quae causa est cur amicitiam funditus tollamus e vita, ne aliquas propter eam suspiciamus molestias ?* C'est le propre d'une âme bien faite de se réjouir de ce qui est bon, de s'affliger de ce qui est défavorable. En conséquence, si la douleur de l'âme échoit au sage, comme elle lui échoit effectivement, à moins que nous n'estimions toute humanité extirpée de son âme, quelle raison y a-t-il pour que nous écartions radicalement l'amitié de la vie, de crainte de subir, par son fait, quelques peines ?

61. Cf. XI, 36 : *quatenus amor in amicitia progredi debeat,* qui reprend le **μέχρι πόσου de Théophraste (cf. p. 397, n. 45).**

au-dessus de toutes les affections humaines. Mais dès que l'on a reconnu combien ces affections sont inséparables de l'idée de justice elle-même, telle que l'homme peut la concevoir, cette seconde partie de la question devient le tout de la question. Il ne s'agit plus d'une opposition à trancher mais d'un dosage à découvrir. Comment équilibrer, dans la vertu elle-même, ce qui est dû à autrui parce qu'il est dû à notre nature, et ce qui est dû à la sagesse, pour autant que celle-ci reste la norme de toutes les conduites particulières et les juge ? Quelle est la mesure que le dévouement amical doit s'interdire de dépasser, lorsque sont en jeu l'honneur, la réputation [62], la moralité elle-même ? Cette mesure ne peut être extérieure à l'amour d'autrui, puisque celui-ci est partie intégrante du bien. Il est donc nécessaire que ce soit l'amour d'autrui qui se limite lui-même. Or cela lui est possible, car, si le nœud privilégié de l'amitié nous amène à écarter un idéal d'*apatheia*, d'absence d'affections et d'attachements, nous ne devons pas oublier qu'il est un cas particulier de cette liaison entre tous les hommes, que fonde l'identité de nature spécifique. Il ne pourrait s'opposer à cette liaison que s'il se fondait sur l'utilité, et se donnait une fin intéressée, privilégiant l'avantage de quelques-uns. Dans sa spontanéité naturelle en revanche, il trouve la limite de l'affection et du dévouement au moment où ceux-ci le porteraient à se renier lui-même en tant qu'amour des hommes en général. C'est ce qu'affirme Cicéron lorsqu'il nous dit que, si l'amour d'autrui ne peut se donner comme norme l'amour que l'on a pour soi-même, s'il doit s'affranchir d'autre part de tout calcul mesquin où la règle serait la stricte réciprocité des avantages reçus et fournis, il ne peut, inversement, accepter de sacrifier les autres hommes à l'amour excessif qu'un ami pourrait avoir de lui-même, c'est-à-dire à l'égoïsme de ce dernier [63]. Il n'est pas plus permis de sacrifier la voix de la nature, qui nous apparente à toute l'humanité, aux intérêts matériels d'un ami, qu'un ami à nos intérêts propres, ou que l'amitié

62. L'identification entre vertu et réputation *(fama)* semble le fait de Cicéron lui-même, et s'accorde mal avec le refus de l'intérêt comme principe de la moralité (cf. XVII, 61).

63. XVI, 56-59.

elle-même à une réciprocité d'intérêts. La seule limite aux droits de l'amitié apparaît donc comme tracée par le fondement de l'amitié elle-même, qui est la sociabilité humaine[64]. Mais comment préciser exactement cette limite lorsque le besoin que l'ami a de son ami est sans commune mesure avec le préjudice que la société peut courir ? N'est-il pas alors légitime de déroger à la ligne de conduite la plus exigeante pour donner leur part aux liens de l'habitude et du caractère ? Force est bien de reconnaître que tout devient affaire d'appréciation particulière, et que cette appréciation manque de critère infaillible[65].

A travers sa doctrine de l'amitié, la philosophie de Panaetius révèle donc combien il est difficile d'introduire dans la pensée stoïcienne des aménagements inspirés d'autres philosophies, et qui en appellent à des intuitions toutes différentes. Si l'on récuse l'idéal d'indifférence aux affections sensibles, on doit envisager la nature humaine de manière beaucoup plus complexe, et l'on ne peut concevoir son accomplissement dans la pure rationalité des conduites. Mais si l'accomplissement de l'homme est déterminé par la particularité de son caractère, la vertu cesse d'être suffisante pour produire l'amitié. Inversement, l'amitié, qui est une des expressions les plus directes de notre nature personnelle, devient une valeur autonome, un bien qui fait partie de notre bien. Il peut donc y avoir conflit entre différents aspects du bien, c'est-à-dire entre une vertu qui continue d'être définie comme le propre de l'homme, être rationnel, et une relation à autrui qui ne peut renoncer à ses conditions affectives. L'affinité des consciences, qui ne tient pas à la seule raison, peut proposer des fins de caractère éthique, sans que ces fins puissent prétendre à l'universalité. Avant même de s'op-

64. XIV, 50 : *Constat ut opinor bonis inter bonos quasi necessariam benevolentiam esse ; qui est amicitiae fons a natura constitutus. Sed eadem bonitas etiam ad multitudinem pertinet.* Il y a pour les hommes de bien et entre homme de bien, cela, je pense, est établi, comme une nécessaire bienveillance. Là se trouve la source de l'amitié, ménagée par la nature. Mais cela même qui en fait des hommes de bien a aussi égard au grand nombre.

65. XVII, 61 : *est enim quatenus amicitiae dari venia possit.* Il y a un point jusqu'où l'on peut pardonner à l'amitié.

poser éventuellement à nos devoirs envers l'homme en général, elles peuvent déjà entrer en conflit avec ceux que nous prescrit notre appartenance à une communauté plus vaste, celle de la cité. Cicéron y est particulièrement sensible, mais on peut dire que, dans un cas aussi bien que dans l'autre, les problèmes de conduite sont liés à une profonde altération de la notion d'*oikeiôsis*, celle-là même qui déterminait, dans l'ancien stoïcisme, la continuité en même temps que la variété et l'exigence sans cesse accrue de nos devoirs [66]. L'extension progressive dont nous parlait l'exposé du *De finibus* et que le *De officiis* semblait encore admettre comme fondement de nos rapports avec autrui [67], se révèle très contradictoire, très chaotique dans son progrès même. Il n'est plus seulement question de moments à dépasser parce qu'il serait insatisfaisant d'arrêter en chemin le mouvement de la conscience humaine vers l'universel, mais de directions divergentes prises par ce mouvement, et toutes également fondées. Bien plus, on peut se demander si ce n'est pas au nom d'une valeur plus grande que l'amitié, dans certains cas, autorise quelques dérogations à la morale civique et à la morale universelle. Ceci impliquerait une sorte d'inversion dans la signication donnée à l'*oikeiôsis*, que l'on pourrait, du reste, deviner dès le début du *Laelius*. Celui-ci nous indiquait, en effet, qu'une affection plus restreinte avait non seulement plus de force spontanée, mais plus de valeur qu'un sentiment plus étendu, et la comparaison qu'il proposait entre « l'infinie société du genre humain » et « une affection » nécessairement limitée à quelques-uns laissait clairement ressortir la supériorité de cette dernière. Inversant exactement l'image

66. En ce sens, ce qui peut apparaître comme une interpolation dans la suite normale de l'exposé est tout à fait significatif quant à l'originalité de la pensée de Panaetius, et au type de problème qu'elle permet d'aborder.

67. Cf. ci-dessus, p. 382-384.

68. v, 19 : *Quanta autem vis amicitiae sit, ex hoc intelligi maxime potest, quod ex infinita societate generis humani, quam conciliavit ipsa natura, ita contracta res est et adducta in angustum, ut omnis caritas aut inter duos, aut inter paucos jungeretur.* On peut tout à fait comprendre quelle est la force de l'amitié à ceci que, à partir de l'infinie société du genre humain, ménagée par la nature elle-même, on en vient à réduire, et à ramener la chose à des limites étroites, au point que toute affection se lie soit entre deux, soit entre quelques personnes.

des cercles concentriques, par laquelle Hiéroclès suggérait une dilatation progressive de ma nature propre, jusqu'à une appropriation réciproque avec la nature prise en son universalité, il voyait, en limitant le problème au monde des hommes, la société la plus directement façonnée par la nature dans la collectivité humaine prise dans son ensemble, et nous invitait à resserrer ce lien, jusqu'à une intimité qui trouvât sa substance dans la pure affection. Cette inversion n'est pas entièrement confirmée par la suite du *De amicitia*, puisque la patrie d'une part, les principes mêmes de la sociabilité humaine d'autre part, ne peuvent être sacrifiés à l'amitié. Mais il est clair qu'une amitié fondée sur la vertu ne peut en venir à demander des sacrifices de ce genre, et qu'à cette seule condition, aisée à remplir pour elle[69], elle trouve dans son resserrement et son intimité mêmes un moyen de perfectionner la vie morale, au-delà de la communauté de raison et de parole qui unit tous les hommes. Il s'agit en somme pour l'amitié de ne pas renier l'impulsion naturelle vers les autres qui lui a donné naissance, tout en limitant et en enrichissant cette impulsion ; ce n'est plus l'attachement pour quelques-uns qui est considéré comme spontané, et qui, par épurations successives, doit nous conduire à l'universelle amitié des sages. Il semble donc bien que la doctrine panaetienne de l'amitié ne soit pas plus fidèle, malgré certaines apparences, à la philosophie stoïcienne qu'elle ne l'était, malgré d'autres apparences, à l'influence aristotélicienne[70].

Sans doute est-ce en vertu du même éclectisme que le dernier moment de la troisième partie du *Laelius*[71], consacré à la recherche de quelques préceptes particuliers, introduit un certain nombre de problèmes, aussi anciens que la réflexion grecque sur la *philia*, dans la formulation desquels on peut discerner l'influence de Théophraste, sans que celle-ci altère le caractère proprement panaetien des solutions apportées ni l'unité réelle de l'ensemble. Ces problèmes déterminent de manière plus précise la question des limites

69. Cf., p. ex., XI, 39.
70. Cf. ci-dessus, p. 395-396.
71. A partir de XVII, 62.

de l'amitié, et peuvent tous être considérés comme liés aux conflits éventuels entre affection et moralité. Faute d'avoir pu véritablement mettre ces deux fins dans le prolongement l'une de l'autre, Panaetius est amené à chaque fois à esquisser un compromis entre elles, conciliant les fins de la raison et celles de la bienveillance. Quels sont les points successivement abordés par Cicéron ? D'abord la nécessité d'une mise à l'épreuve de ses amis, si l'on veut les choisir en connaissance de cause [72], ensuite, celle de cultiver la confiance réciproque, seul gage de véritable solidité [73] ; on en vient alors au problème des conflits possibles entre amitiés nouvelles et amitiés anciennes [74], puis à celui que pose, pour toute amitié, une franche inégalité de condition ou de réputation [75] ; enfin à la nécessité éventuelle de mettre un terme à l'amitié [76]. Après un chaleureux éloge de l'amitié [77] qui contribue à préciser les rapports entre amour d'autrui et amour de soi [78], le traité s'achève enfin par un assez long exposé sur cette parodie de l'amitié qu'est la flatterie [79], parodie qui en fait ressortir tout le prix. Certains de ces problèmes sont manifestement empruntés à Aristote, qui, du reste, ne les inventait pas, mais leur donnait surtout une forme précise. D'autres peuvent rappeler Théognis ou Xénophon [80]. Le dernier semble avoir été particulièrement étudié par Théophraste. Tous sont abordés dans le même esprit, malgré une présentation qui peut souvent paraître assez décousue. Soit en effet le problème du choix des amis : la seule manière d'y procéder est de les mettre à l'épreuve, sur une longue durée, et dans des situations où ils seront tentés de nous trahir ; le fondement de l'amitié dans la bienveillance et dans l'accord effectif des

72. XVII, 62-64.
73. XVIII, 65-66.
74. XIX, 67-70.
75. XX, 71-73.
76. XXI, 76-78.
77. XXIII, 86-88.
78. XXI, 79-XXII, 85.
79. XXIV, 88-XXVI, 99.
80. Steinmetz (*op. cit.*, p. 116-119) rapproche l'idée d'une mise à l'épreuve des amis de Théognis, v. 125-6. On pourrait aussi songer au Socrate de Xénophon, dans les *Mémorables*. Cf. ci-dessus, p. 112-113.

conduites, l'immanence de la justice aux affections limitées et à l'échange d'attentions particulières interdisent de se dispenser de l'expérience, voire de l'expérimentation [81]. De la même manière, le thème stoïcien traditionnel de la confiance *(pistis)*, gage de la solidité *(bebaiotès)* de l'amitié entre les seuls vertueux [82], est réinterprété par la mise en valeur de la spontanéité familière, de l'amabilité, de la facilité de caractère [83]. S'agit-il de comparer les mérites des amitiés nouvelles à celui des amitiés anciennes ? C'est la force de l'habitude qui amène à privilégier ces dernières ; et l'on peut douter que les rapports humains soient saisis dans leur essence originale, lorsqu'on les voit comparés avec notre attachement pour certains paysages [84]. C'est encore l'habitude de vivre en commun, sur un pied d'égalité, qui doit pallier les différences de conditions [85], et il n'est pas fait mention d'une prise en considération de l'homme en tant qu'homme, susceptible, comme chez Aristote [86], de les abolir. Les ruptures éventuelles, impliquées par l'idée même de mise à l'épreuve, doivent être l'effet d'une évolution des caractères, de la disparition progressive de toute affinité, et l'on doit s'attacher à ce qu'elles apparaissent ainsi, plutôt que comme la suite de décisions trop abruptes [87]. En toutes ces occurrences, les problèmes posés par le maintien d'une amitié solide et suivie, la défiance à l'égard des fausses amitiés, ont pour origine la difficulté d'apprécier dès le départ ce dont la valeur ne se manifeste qu'avec le temps, de juger selon des normes purement rationnelles, et comme telles intemporelles, ce qui fait appel à la richesse des sentiments. Mais cette difficulté ne fait que traduire la dualité de principes qui est celle de toute la philosophie morale de Panaetius, et

81. XVII, 62 : *Experiendum est in ipsa amicitia*. C'est au cœur même de l'amitié qu'il faut procéder à une mise à l'épreuve.

82. Cf. ci-dessus, p. 364. Ce thème est repris en 65.

83. XVIII, 66.

84. XIX, 67

85. XX.

86. Cf. ci-dessus, p. 207.

87. XXI, 78 : *danda opera est* [...] *ut exstinctae potius amicitiae quam oppressae esse videantur*. Il faut faire ses efforts pour que les amitiés paraissent s'être éteintes plutôt qu'avoir été étouffées.

qui le distingue si nettement des fondateurs du stoïcisme.

Cette dualité est encore présente dans l'analyse que nous propose Cicéron, après tant d'autres, des rapports entre amour d'autrui et amour de soi, analyse qui, par la place qu'elle occupe dans le *Laelius* et par le tableau idéal qu'elle dessine de la vie des amis, peut être considérée comme le dernier mot de Panaetius à la gloire de l'amitié. Le désintéressement de la véritable amitié, nous dit Cicéron, trouve son modèle dans l'affection sans calcul ni réserve que l'on se porte à soi-même, et c'est en ce sens que l'ami doit être tenu pour un autre soi-même [88]. Mais on ne peut exiger cela d'autrui que si l'on en est d'abord capable, et le respect de l'ami, le désintéressement, le dévouement supposent la maîtrise de soi, le rejet des passions et de leur égoïsme, en un mot la vertu [89]. Est-ce à dire que l'amitié ne soit qu'une conséquence, ou un effet secondaire de la vertu, voire un moyen pour l'atteindre, et que cette dernière est la seule fin essentielle ? On pourrait le croire lorsqu'on voit l'amitié désignée comme *virtutum adjutrix*, aide ou auxiliaire de la vertu [90]. Mais il faut tout de suite remarquer que l'on n'a pas affaire à proprement parler à ce que l'ancien stoïcisme appelait *agathon poiètikon*, un bien efficient dont l'utilité disparaît dans la possession du bien final [91]. Même si l'amitié a pour rôle de compenser notre faiblesse individuelle et de nous aider à atteindre le sommet [92], idée qui serait assez proche de celle non seulement du stoïcisme, mais aussi d'Aristote, c'est plutôt la vertu qui est traitée comme un moyen, et Cicéron écrit qu' « il faut faire des efforts en vue de la vertu, sans laquelle nous ne pouvons atteindre ni l'amitié ni rien de ce qu'il faut rechercher » [93]. Bien plus, il s'appuie sur l'opinion commune pour nous assurer que l'amitié est préfé-

88. XXI, 80.

89. XXII, 82-83.

90. 83 : *Virtutum amicitia adjutrix a natura data est, non vitiorum comes.* La nature nous a donné l'amitié comme aide des vertus, non comme compagne des vices.

91. Cf. ci-dessus, p. 355-356.

92. 83 : *solitaria non posset virtus ad ea, quae summa sunt, pervenire.*

93. XXII, 84 : *Virtuti opera danda est, sine qua neque amicitiam neque ullam rem expetendam consequi possumus.*

rable à tous les autres biens, c'est-à-dire, certes, à la richesse et aux honneurs, mais aussi à la vertu elle-même [94]. Peut-être ce recours à l'opinion du grand nombre n'est-il qu'un artifice rhétorique, mais un tel artifice serait-il possible si l'on n'admettait au moins l'existence de deux images concurrentes du bien, celle que nous trace le portrait traditionnel du sage stoïcien, et celle que nous propose une certaine idée de la nature humaine, dans l'achèvement mais aussi dans la variété de ses aspects ? Si l'amour de soi est chez Panaetius le modèle de l'amour d'autrui, c'est moins parce que l'harmonie intérieure est le principe de l'harmonie entre les consciences que parce que la douceur de l'amitié pénètre entièrement notre sensibilité [95], et qu'un homme sans amis devient intrinsèquement une sorte de monstre, insensible à quelque plaisir que ce soit, et incapable d'un mode de vie qui soit celui d'un homme. C'est la sensibilité même de l'homme qui lui interdit d'être misanthrope. C'est elle qui rend inintelligible la conduite d'un Timon d'Athènes [96], et engage à concevoir l'amitié comme essentielle à l'homme, même si l'on imagine celui-ci dans des situations limites, où il semblerait échapper à son propre destin. Là où Aristote, comparant la vie du sage à celle d'un dieu, faisait le constat de notre incapacité à l'*autarkeia* divine en partant de l'analyse de la conscience de soi [97], Panaetius, évoquant une vision d'Archytas de Tarente, imagine l'homme dans une situation quasi divine, contemplant du ciel même l'ordre du monde, et découvre l'impossibilité où il est de s'affranchir, même alors, du recours à la présence et au témoignage d'autrui [98]. Malgré une certaine analogie, ces deux hommages à la *philia*, également opposés à l'idéal stoïcien de suffisance à soi-même, ne sont pas identiques : alors que le premier se référait à

94. XXIII, 86 : *Una est enim amicitia in rebus humanis, de cujus utilitate omnes uno ore consentiunt. Quamquam a multis ipsa virtus contemnitur, et venditatio quaedam atque ostentatio esse dicitur*... L'amitié est la seule, parmi les choses humaines, dont tous, d'une seule voix, reconnaissent l'utilité. Cela alors que beaucoup méprisent la vertu elle-même, et affirment voir en elle une sorte de vantardise et de parade...

95. XXIII, 87 : *Serpit enim nescio quo modo per omnium vitam amicitia.*

96. *Ibid.*

97. Cf. p. 240-241.

98. *Ibid.*, 88. Cf. p. 391, note 17.

une *philanthrôpia* qui était amour de l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire en sa nature spécifique d'être raisonnable voué à la contemplation, le second semble concevoir la philanthropie comme l'envers d'une misanthropie inhérente à certains caractères, et qui contredit une nature prise cette fois en un sens plus global[99]. Malgré ce qui nous était dit, en d'autres textes, de l'originalité de la communauté humaine, l'amitié est un lien par lequel l'homme satisfait une exigence universelle, exigence qui n'est pas seulement rationnelle, mais d'abord parfaitement spontanée. Nous retrouvons une fois de plus cette interprétation psychologique, voire psychologisante, de l'*oikeiôsis* qui marquait l'originalité de Panaetius.

On peut expliquer encore, si l'on considère le sens général d'une telle interprétation, l'importance à première vue un peut surprenante attachée au problème de la flatterie et des dangers qu'elle présente, à la fin du *De amicitia*. Le recours à l'influence de Théophraste peut bien, en effet, expliquer le détail des analyses, mais ne suffirait pas à justifier Cicéron, s'il s'agissait d'un thème sans lien réel avec ce qui précède. Or il n'en est rien. A partir du moment où l'amitié se définit, en ce qu'elle a de plus accompli, comme un commerce familier, fondé sur l'affinité des caractères, naturel à l'homme pris sous tous ses aspects, elle exige, plus que toute autre vertu, celle sans laquelle il n'y a plus de spontanéité possible ni de ressemblance véritable. Cette vertu est la franchise, et il est aisé de la contrefaire. Il est d'autant plus tentant de s'écarter de celle-ci, que l'amitié vaut surtout par le plaisir qu'elle donne, et que la flatterie, comme Platon déjà le montrait si bien[100], est avant tout un art de faire plaisir. Une amitié spontanée et agréable est donc sans cesse guettée par un danger qui tient à sa nature[101] : celui de sacrifier la

99. *Ibid.* : *Natura solitarium nil amat.*

100. Cf. *Gorgias*, 462 e-465 e.

101. *Est enim varius et multiplex usus amicitiae multaeque causae suspicionum offensionumque dantur, quas tum evitare, tum elevare, tum ferre, sapientis est.* Le commerce de l'amitié est complexe et prend bien des formes, et beaucoup de causes de soupçons ou de heurts se présentent. Il appartient au sage tantôt de les éviter, tantôt de les atténuer, tantôt de les supporter (XXIV, 88).

spontanéité a l'agrément en ne disant à l'ami que ce qui est susceptible de lui plaire, de peur de passer, par trop de franchise, pour un ami incommode. Il y aura donc un art d'être franc sans être importun, un art de plaire sans déguiser sa pensée ni faire violence à sa propre nature [102]. Mais ces deux arts sont difficiles à pratiquer, et mettent l'ami véritable en position d'infériorité par rapport à celui qui se sert du charme de l'amitié au profit de ses intérêts personnels. Comment distinguer celui qui recherche votre compagnie et vous séduit par des goûts semblables aux vôtres en toute sincérité, et celui qui affiche de tels goûts dans le seul dessein de vous faire prendre son parti ? Comment se présenter soi-même sous un jour favorable à la naissance et à l'entretien de l'amitié sans être complaisant [103] ? De tels problèmes ne pouvaient se poser dans des philosophies de l'amitié qui concevaient cette dernière comme le corrélat d'un sagesse atteinte au terme d'une longue ascèse, et accessible à quelques esprits d'élite, mais ils sont présents dès que la sagesse elle-même est conçue comme déterminée par la nature individuelle, et l'amitié par un commerce quotidien, nourri d'attentions, de prévenances et de ménagements. On retrouve des préoccupations qui étaient déjà sensibles chez un poète comme Théognis [104], épris de sincérité dans un monde politique qui le déroutait, qui le seront à nouveau chez un Plutarque ou un Sénèque [105], à l'époque du règne des courtisans. Mais ces préoccupations sont plus celles de ceux qui demandent conseil à la philosophie que des philosophes eux-mêmes, de ceux qui cherchent à vivre l'amitié que de ceux qui veulent la comprendre. Peut-être, chez Théophraste lui-même, étaient-elles plus proches de l'auteur des *Caractères* que de l'interprète et du disciple d'Aristote [106]. Il est significatif que

102. *Ibid.*, et 89-90.

103. Cf. XXV et XXVI.

104. Cf. p. 50-56.

105. Cf. lettre XLV, 7 : *Adulatio quam similis est amicitiae !* [...] *doce quemadmodum hanc similitudinem possim dinoscere.* Comme la flatterie ressemble à l'amitié ! [...] Apprends moi à discerner, en présence de cette ressemblance. C'est le sujet même du traité de PLUTARQUE : ΠΩΣ ΑΝ ΤΙΣ ΔΙΑΚΡΙΝΕΙΕ ΤΟΝ ΚΟΛΑΚΑ ΤΟΥ ΦΙΛΟΥ.

106. Cf. le portrait du flatteur, in *Caractères*, II.

Cicéron ait recours aux auteurs comiques[107], prompts à dénoncer une inversion de l'amitié aussi manifeste aux yeux de tous que l'est la flatterie. Mais il ne l'est pas moins de ne pas trouver chez lui la raison profonde de cette inversion, qu'Aristote pourtant donnait en deux lignes, aussi éclairantes à propos de la *philia* elle-même qu'à propos de la *kolakeia* : « La plupart des hommes, par amour des honneurs, préfèrent être aimés à aimer. [...] Il semble que l'amitié consiste à aimer plutôt qu'à être aimé »[108].

C'est donc jusqu'à la fin de son traité, nous semble-t-il, que Cicéron développe et paraphrase la pensée de Panaetius, quels que soient ses autres emprunts. Seule cette influence explique les difficultés et les ambiguïtés du *De amicitia*. Elles ne tiennent pas à l'absence d'unité, à une multiplicité de sources qu'un éclectisme cultivé essaierait de faire converger, mais à la nature même d'une doctrine qui tente de préserver certaines options stoïciennes, tout en renonçant à ce qui est l'essentiel du stoïcisme : l'idée d'une nature universelle gouvernée par un ordre rationnel, et que l'homme doit retrouver, en redressant les perversions ordinaires, sinon spontanées, de sa propre nature. En revenant à une éthique qui pose comme fin l'accomplissement personnel, qui en cherche les conditions dans le mode de vie quotidien sans attendre du sage une vie très différente de celle des autres hommes, qui fait une large place à l'affectivité, Panaetius se rapproche des péripatéticiens, et l'on peut certes voir là la promesse d'une plus grande attention à l'amitié comme relation de personne à personne[109]. Mais le refus de considérer

107. Térence, par exemple, en XXIV, 89.

108. *Éthique à Nicomaque*, VIII, 9, 1159 a 13-14, et 27-28 : Οἱ πολλοὶ δὲ δοκοῦσιν διὰ φιλοτιμίαν βούλεσθαι φιλεῖσθαι μᾶλλον ἢ φιλεῖν [...] δοκεῖ δ' ἐν τῷ φιλεῖν μᾶλλον ἢ ἐν τῷ φιλεῖσθαι εἶναι.

109. Bien que les éléments manquent pour résoudre une telle question, il peut sembler que, si le *Laelius* et d'autres œuvres antiques s'inspirent du ΠΕΡΙ ΦΙΛΙΑΣ de Théophraste, ce dernier ouvrage devait faire une place beaucoup plus importante à des thèmes abordés par Aristote, à propos de la φιλία, dans la *Rhétorique* qu'à ceux des *Éthiques*. C'est là en effet (cf. II chap. 4), qu'il insiste sur les devoirs les plus extérieurs de l'amitié, tels que la fidélité, la franchise, l'éloge des qualités réelles, et tenues pour telles, par l'ami, la subordination à la vertu en général, etc. La réputation de Théophraste, et la lecture

celle-ci dans l'accomplissement que lui confère une activité spécifique interdit d'en discerner l'essence exacte, même si l'on en vante la douceur. Peut-être, en fait, serait-ce d'un épicurisme bien compris que l'amitié panaetienne pourrait être estimée le plus voisine, c'est-à-dire d'un épicurisme qui ne donne ni à l'idée d'utilité ni à celle de plaisir ce sens mercantile et superficiel dont font état des interprétations partisanes. Mais elle garde du stoïcisme la volonté de ne pas se tenir à l'écart du monde des hommes, et notamment de la cité, de se manifester à travers des activités multiples sans se contenter de sa propre jouissance ni de la conscience de son existence. Par là, la relation qu'elle entretient de personne à personne ne se transforme pas véritablement en relation de conscience à conscience, et risque de se prendre au piège des apparences. Surtout, la réflexion sur l'amitié perd son caractère directeur dans l'investigation psychologique, pour se limiter à une recherche de préceptes moraux, assez incertains de leurs fondements.

des œuvres qu'il a inspirées au moins partiellement, donnent à penser qu'il s'intéressait plus à cela qu'au sens ultime de l'amitié et à l'analyse de ses implications psychologiques. Il semble d'ailleurs qu'il n'ait pas été le seul successeur d'Aristote dans ce cas si l'on en juge par les fragments que nous possédons du ΠΕΡΙ ΦΙΛΙΑΣ de Praxiphane (cf. F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, IX : *Praxiphanes*, fr. 7, p. 93-96).

Le LAELIUS, *De amicitia*, de Cicéron[1]

Première partie : L'essence de l'amitié.

A) Elle est le fait des hommes de bien (V, 18).

B) Elle a son principe dans l'*oikeiôsis* et consiste dans la *consensio* et la *benevolentia* (V, 19-VI, 22).

C) Son charme et son utilité font sa nécessité (VII, 23-24).

Deuxième partie : La finalité de l'amitié.

A) Elle ne tend pas à l'utilité (VIII, 26-28).

B) Elle se fortifie et s'entretient par la bienfaisance (IX, 29-32).

Troisième partie : La pratique de l'amitié et ses problèmes.

I. Principes généraux à suivre par les amis.

A) Problème posé par Scipion : l'amitié peut-elle durer toute une vie ? (X, 33-35).

B) Les conflits entre devoirs de l'amitié et devoirs envers la patrie (XI, 36-XIII, 44).

C) Réduction des conflits entre amitié et justice à un problème d'équilibre (XIII, 45-XV, 55).

D) Mise en perspective de l'amour de soi, de l'amitié, et de la sociabilité (XVI, 56-XVII, 61).

II. Application de ces principese à des situations particulières.

A) Il faut mettre les amis à l'épreuve (XVII, 62-64).

B) Il faut cultiver la confiance réciproque (XVIII, 65-66).

C) Quelle conduite adopter s'il faut choisir entre amitiés anciennes et amitiés nouvelles ? (XIX, 67-70).

D) Le problème de l'inégalité de conditions entre amis (XX, 71-73).

E) La rupture d'une amitié (XXI, 76-78).

F) Amour d'autrui et amour de soi-même (XXI, 79-XXII, 85).

G) Éloge de l'amitié (XXIII, 86-88).

H) Critique de la flatterie (XXIV, 88-XXVI, 99).

1. Nous nous inspirons, avec quelques aménagements, du plan détaillé proposé par Steinmetz pour son analyse (*op. cit.*, p. v-vi).

Conclusions sur le stoïcisme

S'il est exact que le *Laelius* de Cicéron nous donne une idée plus complète des vues de Panaetius sur l'amitié que le *De officiis,* et si le recours de l'auteur à d'autres sources, comme nous espérons l'avoir montré, n'en rompt pas l'unité doctrinale, il est manifeste que la conception stoïcienne de la *philia* est radicalement transformée. Panaetius revient, par delà l'universalisme du Portique, à l'idée d'une relation privée, prenant sa source dans l'inclination, se fortifiant dans un idéal de vie désintéressé mais qui n'exclut pas un échange réel d'attentions et de services, conduisant à des entreprises communes qui peuvent s'orienter tant vers l'action politique que vers la recherche de la vérité, mais trouvant sa fin en elle-même, par le plus grand achèvement qu'elle donne à la vie et au bonheur individuels. Est-ce à dire que les analyses de l'ancien stoïcisme soient pour ainsi dire mises entre parenthèses, et que l'on en revienne directement à l'inspiration commune des autres grandes philosophies grecques ? Que l'opposition à une certaine dévalorisation de l'amitié soit ce qui anime avant tout Panaetius, et qu'il refuse de se contenter d'un accord rationnel et impersonnel entre les sages, illustration de la vertu, et non élément de celle-ci ? Il nous semble, en fait, que la philosophie de l'amitié enseignée par le *Laelius*, si elle marque nettement une opposition de cette nature, n'en est pas moins la conséquence d'une mutation dans le sens conféré à la *philia,* et que l'ancien stoïcisme reste le responsable de cette mutation. C'est lui, en effet, qui, en considérant l'ami comme un bien efficient et non comme un bien final, en distinguant l'universalité de la raison et la communion des sentiments, en définissant de manière stricte ce qui reste en tout état de cause extérieur et ce qui m'appartient en propre, a écarté l'idée, commune

à Platon, Aristote et Épicure, d'une nécessaire solidarité entre les consciences lors de la recherche de leur fin, et dans l'activité qui est pour elles la plus élevée.

Ce n'est pas sur ce refus que Panaetius revient, mais surtout, nous l'avons vu [1], sur une doctrine de l'*oikeiôsis* selon laquelle la spontanéité naturelle, qui nous incline vers l'affection de nos proches, doit, le moment venu, opérer une véritable conversion. Dans le domaine précis de l'amitié comme dans celui plus vaste de la vie morale en général, il est impossible, à ses yeux, de souscrire à une définition trop rigoureuse de la sagesse, selon laquelle celle-ci ne retrouverait l'ordre universel qu'en reniant la première expérience, toute affective, de cet ordre. Sa critique de l'amitié des sages, au sens stoïcien de cette expression, vient s'inscrire dans cette perspective. Mais elle ne tend pas à réintroduire l'amitié au cœur même de la sagesse. Autre chose est de plaider la cause de l'amitié parce que l'on fuit l'idée d'une vertu trop morose et trop rigoureuse [2], autre chose de le faire parce que l'on juge l'amitié indispensable à l'achèvement de celle-ci, indépendamment du complément de bonheur qu'elle peut éventuellement lui apporter. Cette seconde attitude était celle d'Aristote ou d'Épicure, celle aussi de Platon lorsqu'il envisageait l'éducation morale, sinon l'intuition finale du Bien. Or on ne saurait dire Panaetius marqué par l'influence aristotélicienne, ou proche de certaines thèses épicuriennes, que si l'on se fait de l'éthique aristotélicienne ou de l'éthique épicurienne l'idée d'un ensemble de règles de vie plus faciles, plus souriantes, moins soucieuses de s'appuyer sur les aspirations essentielles de l'homme, à l'exclusion de toutes les autres. Nous savons qu'il n'en est rien, et que le recours à l'amitié, dans un cas aussi bien que dans l'autre, se fonde précisément sur ce qui est considéré comme le plus originaire en l'homme, qu'il s'agisse pour elle de contribuer à la pratique de la vie contemplative ou à la jouissance d'un plaisir sans mélange. De tels fondements excluent toute conces-

1. Cf. ci-dessus, p. 403-404.

2. Cf. CICÉRON, *De Finibus*, IV, XXVIII, 79 : *Illorum (scil. Stoicorum) tristitiam atque asperitatem fugiens Panaetius*... Panaetius, fuyant ce qu'il y a chez les stoïciens de chagrin et de rude...

sion à une moralité moyenne, et impliquent la participation de l'amitié à un idéal de vie égal en exigences à celui des premiers stoïciens ou de leurs disciples les plus fidèles.

Plus que ces derniers sans doute, Aristote et Épicure font confiance à la spontanéité de la nature ; ils écartent toute solution de continuité, fût-ce sous les traits de la *commendatio*, entre cette spontanéité et la sagesse. C'est en cela, mais en cela seulement, que Panaetius leur ressemble. Mais ils savent cette continuité menacée par différents types d'aliénations, et c'est cette crainte des aliénations possibles qui les conduit à analyser tout ce qui prétend à une valeur, en particulier l'amitié, par référence aux conditions irréductibles de la vie morale. Par là, leur souci est identique à celui des fondateurs du Portique, et leur opposition avec ceux-ci tient uniquement à ce qu'ils en jugent différemment à propos de l'amitié : alors que pour eux, il n'y a pas de sagesse sans cette dernière, pour les stoïciens, les sages ne sont amis que secondairement. Ceci implique cependant une profonde altération dans le sens même de la notion de *philia*, qui, pour les stoïciens, ne peut plus désigner ou bien qu'un accord rationnel indifférent à la présence d'autrui, ou bien qu'une relation affective où la raison consciente d'elle-même n'a pas encore de part. Or cette alternative, il semble bien que Panaetius la retienne, alors que tout l'intérêt de l'aristotélisme ou de l'épicurisme était de tenter de la surmonter. Il est donc l'héritier des stoïciens au moment où il semble se distinguer d'eux, et cela parce qu'il n'envisage pas une association directe de l'amitié à la sagesse ; parce que, s'il considère nos rapports avec autrui comme essentiels à la vertu, c'est seulement à une vertu tempérée, celle des hommes d'honneur et d'action généreuse. Dira-t-on qu'au moment où il cherche, malgré tout, à approfondir ce qui, dans la nature humaine, explique l'apparition d'une forme originale de sociabilité, il songe avant tout au langage, à la recherche commune de la vérité [3], et entrevoit par là un sens plus achevé de l'amitié ? Il apparaît au contraire qu'il n'en tire aucune analyse précise du rapport entre les trois termes : la recherche de la vérité

3. Cf. *De officiis*, I, IV, 12-13.

n'est qu'une aspiration commune à l'ensemble des hommes ; ce n'est pas elle qui les attire les uns vers les autres selon des affinités plus particulières [4]. Ceci pourrait davantage être le fait du langage, mais le rôle de celui-ci est surtout de transmettre un enseignement, de faciliter la communication, d'exercer le jugement [5]. S'il a quelque chose d'analogue à un lien naturel, ce lien n'a pas la même force que l'attachement spontané envers ceux qui nous sont proches, et encore moins qu'une relation choisie [6]. Il cimente donc la société humaine sous son aspect politique, comme le partage de la raison le faisait sous son aspect spécifique. Mais l'un et l'autre sont insuffisants pour forger des liens plus étroits. Il y a donc bien chez Panaetius dissociation entre la force de l'amitié et l'excellence de la nature humaine ; cette excellence est un fait universel, alors que cette force est le résultat d'une volonté et d'un exercice plus rares. On peut à la fois dire que la hiérarchie stoïcienne des valeurs est inversée, mais que leur distinction est maintenue contre tous ceux qui s'appliquent à découvrir leur unité.

S'il en est ainsi, il est clair que le stoïcisme, sous ses aspects les plus différents, et à ses diverses époques, reste opposé, dans sa doctrine de l'amitié, à la plupart des autres philosophies de l'antiquité, et en tout cas aux plus grandes. Il l'est non seulement dans son inspiration première et fondamentale, mais encore dans sa doctrine des convenables, et même dans cette nouvelle interprétation de la doctrine des convenables que nous propose la pensée de Panaetius. S'il est vrai que le problème central posé par les rapports avec autrui, aux yeux des anciens comme aux nôtres, est celui de la conciliation entre *philia* et *autarkeia*, et que seule sa solution peut faire apparaître l'essentialité ou l'accidentalité de tels rapports pour notre conscience, c'est un trait commun à l'ensemble du stoïcisme de penser *philia* et *autarkeia*

4. *Ibid.* Le commencement même de 13 *(In primisque hominis est...)* semble marquer une opposition, ou au moins une indépendance, entre recherche de la vérité et recherche d'autrui.

5. *De officiis*, I, XVI, 50.

6. *Ibid.*, XVII, 53.

comme exclusives l'une de l'autre[7]. Cela n'est pas moins vrai lorsqu'il nous présente l'amitié comme nécessaire dans un idéal qui n'est plus celui de la sagesse que lorsqu'il nous proposait un idéal de sagesse auquel l'amitié ne participait pas pleinement. Sans doute la nécessité de la présence d'autrui pour la conscience serait-elle concevable en dehors de toute référence à un idéal moral, et pourrait-on en envisager l'expérience sans atteindre cette perfection qu'est la sagesse. Mais il faudrait en venir à faire d'une telle expérience une expérience essentiellement affective, commune à tous les hommes même si elle est plus pure chez les sages. C'est ce que l'ancien stoïcisme, à la différence d'Aristote ou d'Épicure, ne peut admettre, puisque le plaisir est pour lui principe d'aliénation ; mais c'est ce que Panaetius n'admet pas non plus, puisqu'il garde la conviction que seuls les vertueux, les hommes de bien, à défaut des sages, peuvent connaître l'amitié. Entre une amitié qui reste irrémédiablement conçue comme un échange libéral d'attentions et de services, et la règle inviolable que demeure la vertu, la dualité reste toujours perceptible et, même lorsqu'elle ne se manifeste pas avec éclat dans des conflits, même lorsque l'affinité entre les caractères est la plus grande, elle ne fait que se voiler sans disparaître.

Refusant à l'amitié, par une idée peut-être trop simple de l'indépendance, d'être un élément indissociable de la vie de la conscience, les stoïciens ne lui laissaient la possibilité d'être perçue comme nécessaire qu'à un registre inférieur, celui du bonheur immédiat, qui fait de la solitude le pire des maux. Mais la question véritable n'était pas de savoir si la solitude était un mal ou si l'amitié était un bien ; elle était de savoir si la solitude était seulement possible pour l'homme, indépendamment du sentiment tout relatif qu'il en a. S'il n'y a jamais d'homme qui soit radicalement seul, il va de soi que l'amitié n'a pas pour mesure de sa valeur le bonheur qu'elle donne. C'est bien plutôt le bonheur qui, aussi bien que toutes choses humaines, ne peut avoir de définition exacte s'il est conçu dans la solitude, et qui, aspirant

7. Peut-être faut-il voir dans cette originalité l'un des traits de l'influence cynique. Cf. ci-dessus, p. 285, n. 5.

à la meilleure forme possible de rapports avec autrui, a recours à l'amitié. Ce que l'analyse par d'autres écoles philosophiques de la liaison entre amitié et activité contemplative avait d'intéressant était qu'elle contraignait la réflexion à s'élever au-dessus de la simple expérience du bonheur partagé, et à découvrir le fondement réel d'une telle expérience. En refermant cette expérience sur elle-même, et que ce soit pour la dévaloriser ou au contraire pour la louer, le stoïcisme nous interdit de la comprendre, et, de fait, ne la comprend pas. Il lui faut l'expliquer soit à partir de l'identité de la raison soit à partir de la ressemblance des caractères, ce qui est dans les deux cas la réduire à autre chose qu'elle-même. Une telle réduction, même si elle est le corrélat de certaines découvertes essentielles à la philosophie morale, telle celle d'un formalisme rigoureux conférant à l'homme la pleine responsabilité de lui-même, marque nécessairement une régression dans l'analyse des relations interpersonnelles. Cette régression devait-elle avoir sa fécondité ? On peut assurément dire que, dans les philosophies antérieures, une saisie de ces relations comme originaires gardait quelque ambiguïté, puisque l'activité propre de la conscience, à laquelle on les reliait, était rarement perçue dans son autonomie. Aussi était-il peut-être historiquement opportun qu'on en revînt à l'étude de la conscience avant d'entreprendre à nouveaux frais celle de l'intersubjectivité. Le fait est cependant que cette opportunité s'étendit sur un grand nombre de siècles, et ressembla tout à fait à un oubli de ce qui l'avait précédé. Sans doute doit-on l'imputer pour une large part à la mutation qu'introduisit dans la philosophie la pensée chrétienne et au nouveau sens de la vie morale qu'elle proposa. Mais le rôle du stoïcisme est non moins évident, par sa diffusion dans la morale courante, et par son influence sur ces porte-paroles de la civilisation antique que furent, pour d'innombrables générations, un Cicéron, un Sénèque ou un Plutarque. Si loin que soient ceux-ci d'ignorer la valeur des rapports avec autrui, ils s'intéressent plus à leur aménagement en vue du bonheur et de la vertu personnels qu'à leur signification psychologique et métaphysique, et restent donc peut-être en-deçà du stoïcisme lui-même dans la position des problèmes.

CHAPITRE III

L'IMAGE DE L'AMITIÉ A LA FIN DU MONDE ANTIQUE

Avec l'exposé cicéronien des idées de Panaetius, nous avons déjà quitté l'étude de la formation de la notion de *philia* pour nous engager dans celle de son évolution tardive, au sein d'une civilisation sinon nouvelle, du moins fortement différente de celle où elle avait pris naissance. Sans doute l'évolution politique du monde gréco-romain ne saurait-elle à elle seule susciter des transformations dans une notion qui, nous croyons l'avoir montré, n'a jamais été politique que secondairement, mais a toujours et avant tout procédé d'une réflexion psychologique orientée par des fins morales. Il est clair cependant que la notion courante de sagesse, à défaut de l'idéal de sagesse lui-même, ne peut être la même dans le monde romain que dans la cité grecque, dans un État immense, complexe, cosmopolite, soumis à une administration autoritaire, que dans des sociétés de faibles dimensions, où l'horizon des rapports avec autrui demeure étroitement circonscrit. C'est dans la vie retirée, dans le choix de quelques compagnons privilégiés que semble désormais consister la sagesse, et, plus que jamais, le sage est un anachorète[1]. Bien plus que chez un Théognis ou chez les épicuriens des premiers temps, qui pourtant avaient connu des sentiments analogues, la société des amis apparaît comme un refuge : on s'y protège moins des aléas de la vie politique

1. Cette idée trop courante sera dénoncée par Marc-Aurèle (IV, 3).

et des tracas que de l'impression de solitude engendrée par la foule[2]. On cherche moins à s'élever au-dessus du vulgaire qu'à trouver une paisible retraite, à l'écart de l'agitation et de l'affrontement des intérêts. A l'ambition même d'atteindre la vérité se substitue celle de partager une culture, qui étend la communauté d'affinités à bien d'autres que les seuls hommes contemporains[3]. Pour satisfaire de telles aspirations, il est clair que l'on peut écouter les conseils d'écoles philosophiques différentes, sans que l'intention initiale de celles-ci soit nécessairement comprise ni reprise. Il suffit de considérer le mode de vie qu'adoptent leurs sectateurs pour juger de la valeur de ces conseils, et du degré de bonheur qu'ils ménagent. Aussi l'amitié devient-elle, en association avec la sagesse dont elle est le signe, le thème de nombreux lieux communs, qui tous la vantent dans sa sécurité et sa sérénité, et dont on serait bien en peine, dans chaque cas précis, de déterminer l'origine exacte et la signification rigoureuse. Nous avons déjà vu Cicéron combiner la casuistique de Théophraste avec la parénétique de Panaetius. Rien n'interdit d'y joindre l'exemple de l'amitié épicurienne, encore vivace dans la Rome du premier siècle avant J.-C. et dans la Rome impériale, ou les préceptes des Sept Sages. C'est ce que font sans hésiter Sénèque aussi bien que Plutarque, dans la mesure où ils estiment plus importante la manière de vivre que les principes théoriques assignés à la perfection morale[4]. Mais dans la mesure même où ils font ce choix, le souci de savoir quel est le fondement psychologique de l'amitié, quelle est la raison de sa nécessité, le cède à celui d'en préciser les

2. C'est chez Sénèque que ce sentiment est le plus souvent exprimé, non sans que l'exigence stoïcienne d'un retour à la vie active, conforme au surplus à l'ambition personnelle, vienne le combattre (cf. p. ex. *De tranquillitate animi*, XVII, 3).

3. Sénèque insiste sur ce thème, notamment dans le *De brevitate vitae*, XIV-XV, mais quelle meilleure illustration en trouver que la retraite studieuse de Plutarque à Chéronée, en compagnie de ceux dont il nous rapporte les hauts faits ?

4. Cf. p. ex., pour le premier, *Ep.*, I, IX, 20, ou, pour le second, son ΠΕΡΙ ΕΥΘΥΜΙΑΣ, qui se veut plus épicurien, dans l'idéal d'ataraxie, qu'Épicure lui-même (§ 2), mais associe comme lui amitié et sagesse, tout en prenant ses exemples de tous côtés.

conditions, d'en fixer les règles, d'en dessiner le portrait. Ils ne font donc qu'accentuer une évolution de la réflexion sur l'amitié qui était déjà fort sensible chez Panaetius, et qui, si elle transmet à la postérité certaines images de la sagesse antique, laisse échapper bon nombre d'analyses qui rendaient compte de ces dernières.

Section I

SÉNÈQUE

PRUDENCE ET SCRUPULES DE L'AMITIÉ

Nous avons déjà eu l'occasion d'évoquer cette lettre à Lucilius[5] où Sénèque, tout en admettant que le sage puisse se passer d'amis, soutient qu'il ne peut le vouloir, et fait mérite à Épicure d'avoir attaqué un idéal d'impassibilité. Il apparaît aussitôt, cependant, que son intention n'est pas de trouver dans la sensibilité elle-même, comme le faisait précisément Épicure, un fondement de l'amitié. S'il fait appel à elle, c'est pour vanter, en se réclamant à la fois d'Hécaton, disciple de Panaetius, et de son propre maître Attale, le charme de l'amitié naissante, de l'amitié qui se construit[6]. A la manière dont il semble parfois, en fait de vertu, préférer la conquête à la victoire et l'effort à la possession[7], Sénèque ramène le plaisir de l'amitié à celui qu'engendre toute activité aussi longtemps qu'il lui faut rencontrer des obstacles. Et ceux-ci une fois surmontés, il redoute une somnolence des sentiments trop bien établis. Aussi conseille-t-il, à la manière de Panaetius, une bienfaisance active et réciproque entre les amis, non qu'il assigne à celle-ci une fonction utilitaire, mais parce que tout sentiment vertueux a besoin

5. I, IX (cf. ci-dessus, p. 395).

6. Il écrit (*op. cit.*, 6-7) : *Habet autem non tantum usus amicitiae veteris et certae magnam voluptatem, sed etiam initium et comparatio novae* [...] *Attalus philosophus dicere solebat jucundius esse amicum facere quam habere.* La pratique d'une amitié ancienne et sûre n'est pas seule à contenir un grand plaisir, mais aussi le commencement et l'acquisition d'une amitié nouvelle [...] Le philosophe Attale avait coutume de dire qu'il était plus agréable de se faire un ami que d'en avoir un.

7. Cf. sur ce point P. AUBENQUE et J.-M. ANDRÉ, *Sénèque*, p. 80-81.

d'une conduite où se traduire, d'une matière où s'alimenter [8]. Sans doute cette idée était-elle celle qui, nous l'avons vu, amenait Épicure à parler de l'utilité comme point de départ de l'amitié [9]. Mais il est remarquable que Sénèque en use pour décrire l'amitié accomplie. Il est remarquable également, pour celui qui évoque l'*Éthique à Nicomaque*, que l'amitié soit assimilée à ces vertus qui ne peuvent se passer d'objet, et témoignent par là de leur infériorité à l'égard de la sagesse, telle qu'Aristote la conçoit et lui associe la *philia* [10]. Que l'on procède, en conséquence, à une comparaison ou à l'autre, il est évident qu'il s'agit beaucoup moins, pour Sénèque, de déterminer un fondement de l'amitié, perceptible dans son achèvement, que de proposer une manière de vivre, accessible à l'honnête homme.

On peut encore s'en rendre compte lorsque, plus fidèle à la doctrine stoïcienne, il cherche à donner un sens à l'idéal d'amitié des sages : si cet idéal, nous l'avons dit, impliquait la renonciation à toute une tradition, commune aux autres écoles philosophiques, et trahissait l'expérience courante de la *philia* [11], il dessinait cependant, en exigeant des meilleurs un accord purement rationnel, une norme des rapports avec autrui transcendante à leurs manifestations empiriques. Sénèque essaie, pour sa part, de comprendre comment le sage est utile au sage, et ne semble guère en mesure de transposer l'idée d'utilité au-delà d'un échange de services ; même lorsqu'il ne s'agit plus d'aide matérielle, il y a place pour une assistance nécessaire : « En quoi le sage sera-t-il utile au sage ? Il lui donnera de l'élan, lui signalera les occasions d'actions vertueuses. Outre cela, il lui exposera certaines de ses propres méditations : il lui enseignera ce qu'il aura découvert » [12]. L'homme, même sage, étant toujours limité, il y a

8. *Op. cit.* 8 : *(Sapiens) habere amicum vult, si nihil aliud, ut exerceat amicitiam, ne tam magna virtus jaceat.* Il veut (le sage) à tout le moins un ami, pour pratiquer l'amitié, de peur de laisser à l'abandon une si grande vertu.

9. Cf. ci-dessus, p. 297-299.

10. Cf. *Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1177 a 28-b 1, p. ex., et ci-dessus, p. 265, 275.

11. Cf. ci-dessus, p. 365-373.

12. *Ep.* CIX, 3 : *Quid sapiens sapienti proderit ? impetum illi dabit, occasiones actionum honestarum commonstrabit. Praeter haec aliquas cogitationes suas exprimet : docebit quae invenerit.*

éventuellement complémentarité entre perfections différentes, notamment dans le domaine de la connaissance : « Le sage ne sait pas tout ; même s'il le savait, quelqu'un pourrait imaginer des voies plus courtes pour saisir les choses, et lui montrer celles qui lui permettraient de faire plus facilement le tour de sa tâche »[13]. Quelque confiance que l'on fasse à celui qui s'est engagé dans la droite voie, les encouragements ne lui sont pas moins utiles que les appels de l'entraîneur au coureur[14]. C'est donc bien dans l'amitié la plus parfaite que la bienfaisance réciproque trouve sa raison d'être, et elle l'y trouve parce que, même à ce moment, la diversité des aptitudes et des caractères, soulignée par Panaetius, subsiste, et procure un agrément. D'un sage à l'autre, les vertus peuvent être diverses et l'amitié qu'elles ont naturellement entre elles se convertit en un amour réciproque des personnes : « Entre toutes les vertus, il existe une amitié mutuelle. Aussi est-il utile, celui qui aime les vertus d'un homme qui est son égal, et lui donne les siennes à aimer en retour »[15]. Il n'est donc plus nullement question d'une amitié des sages que fonderait la raison, et qu'expliquerait l'identité de cette dernière, liée à sa possession de toutes les perfections. Dire que la perfection elle-même est diverse, que la raison individuelle peut s'embarrasser dans des voies trop incertaines ou laisser échapper quelque vérité, c'est toujours prendre l'expérience courante à la fois pour la norme et pour le fondement.

Aussi voyons-nous généralement les débats soulevés par Sénèque à propos de l'amitié tourner, comme ceux de Cicéron, c'est-à-dire de Panaetius, à l'énumération de conseils pragmatiques, propres à faire naître des sentiments solides et sûrs. Les conditions de vie de son temps incitent Sénèque à penser que le sage, au même titre que quiconque, ne saurait se donner un idéal d'*autarkeia*. Il ne le peut ni pour la conduite de sa vie quotidienne, qui lui impose le recours

13. *Ibid.*, 5 : *Non enim omnia sapiens scit : etiam si sciret, breviores vias rerum aliqui excogitare posset et has indicare per quas facilius totum opus circum fertur.*

14. *Ibid.*, 6.

15. *Ibid.*, 10 : *Omnibus inter se virtutibus amicitia est. Itaque prodest qui virtutes alicujus paris sui amat amandasque invicem praestat.*

perpétuel aux services d'autrui dans une société aux fonctions spécialisées [16], ni pour ses activités les plus élevées, où la confusion des choses humaines exige une lucidité qui fait souvent défaut au plus directement concerné [17]. Ni cynique ni stoïcien, le sage de Sénèque doute de ses forces aussi bien que de son avenir et demande à son ami aide et encouragements. Cette attitude craintive explique qu'il s'impose une grande prudence au moment de contracter une amitié, et celle-ci vient nécessairement tempérer ce plaisir de la conquête dont nous parlions plus haut. Les conseils de Théophraste apparaissent une fois de plus comme bons à suivre : « Délibère de toutes choses avec ton ami, mais délibère d'abord à son sujet. S'il faut ensuite faire confiance à l'amitié, il faut d'abord juger l'amitié. Mais ceux-là, inversant l'ordre, brouillent les devoirs, qui, à l'encontre des préceptes de Théophraste, jugent après avoir donné leur amitié au lieu d'aimer après avoir jugé » [18]. Ce discernement dont nous devons faire preuve dans le choix de nos amis doit en particulier se manifester en présence de la flatterie, parce que celle-ci sait à la fois contrefaire la vertu, et jouer la comédie de la ressemblance des mœurs [19]. Mais, parmi les gens honnêtes eux-mêmes, dont on n'attend pas qu'ils soient, au sens propre, des sages, il convient d'être circonspect, et de choisir certains caractères plutôt que d'autres. Ainsi les tourmentés ou les anxieux sont-ils de mauvais amis parce qu'ils ne peuvent nous aider à trouver la sérénité, et doit-on leur préférer

16. *Ibid.*, 14 : *Quaeritur enim an deliberaturus sit sapiens ipse, an in consilium aliquem advocaturus. Quod facere illi necessarium est cum ad haec civilia et domestica venitur et, ut ita dicam, mortalia.* On demande si le sage délibèrera lui-même ou demandera conseil à quelqu'un. Il lui faut bien le faire lorsqu'il en vient à ces préoccupations de la vie civile ou privée, et, pour ainsi dire, de la vie mortelle.

17. *Ibid.*, 16 : *Aiunt homines plus in alieno negotio videre.* On dit que les hommes y voient plus clair à propos des affaires d'autrui.

18. *Ep.* I, III, 2 : *Tu vero omnia cum amico delibera, sed de ipso prius : post amicitiam credendum est, ante amicitiam judicandum. Isti vero praepostero officia permiscent, qui contra praecepta Threophrasti, cum amaverunt, judicant, et non amant cum judicaverunt.* Sur le même précepte, cf. notamment CICÉRON, *Laelius*, XXII, 85.

19. Cf., p. ex., *Ep.* V, XLV, 7 : *Adulatio quam similis est amicitiae ! Non imitatur tantum illam, sed vincit et praeterit...* Comme la flatterie ressemble à l'amitié ! Non seulement elle l'imite, mais elle triomphe d'elle et la dépasse...

les compagnons d'humeur heureuse[20]. De toutes ces préoccupations, nous ne pouvons que redire ce que nous disions déjà à propos du *Laelius* de Cicéron : l'enquête sur la nature de l'amitié, liée auparavant à l'association directe de cette dernière avec la sagesse, elle-même conçue comme l'expression la plus adéquate de la nature spécifique de l'homme, a fait place à une apologie de l'amitié, comme remède à la faiblesse de l'homme dans un univers perçu plus indifférent, et à une recherche des moyens les plus efficaces de l'acquérir, de la conserver, d'obtenir d'elle ce que l'on en attend.

Aucun ouvrage n'est plus significatif à cet égard que le *De beneficiis* de Sénèque, inspiré d'Hécaton, et où l'étude fastidieuse des règles à assigner à l'échange des bienfaits ne laisse à peu près aucune place à une réflexion plus profonde sur le sens de cette bienfaisance, sur ses motivations psychologiques et sa signification métaphysique. Ce problème avait certes toujours été associé à celui de la valeur et des manifestations légitimes de l'amitié, comme à celui de la justice commutative[21]. Il en soulignait surtout l'aspect objectif, et accompagnait donc essentiellement une conception utilitaire, ou au moins sociale de la *philia*[22]. Mais le code de la bienfaisance et de la gratitude s'était progressivement affiné, avec la prise de conscience de la valeur propre des sentiments, et avec une réflexion plus poussée sur des cas concrets où la disparité, éventuellement la simple différence entre services rendus et reçus en retour amenaient à considérer les intentions, voire les attentions, plus que les actes. Avec Sénèque, cette évolution n'est assurément pas oubliée, mais nous assistons à un développement complaisant d'analyses dont l'objet consiste dans la multiplicité des conseils pratiques et qui ne reviennent guère sur leurs propres fondements. On

20. Cf. *De tranquillitate animi*, VII, 4 : *Constet illi licet fides et benevolentia, tranquillitati tamen inimicus est comes perturbatus et omnia gemens.* Si plein de loyauté et de bienveillance qu'il soit, c'est un ennemi de notre tranquillité qu'un compagnon troublé et se plaignant de tout.

21. On pourrait évoquer Homère aussi bien que Xénophon, Hésiode aussi bien que Démocrite (cf. ci-dessus, p. 38, 47, 112-113, 292-293).

22. Cf. encore ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VIII, ch. 8-10, 16, et IX, ch. 7.

peut dire que le traité, d'une composition assez lâche, s'organise autour de deux thèmes, d'ailleurs complémentaires : comment, dans la bienfaisance, concilier générosité et discernement ? Comment faire de la gratitude, qui est assurément un devoir, quelque chose de spontané, sans quoi elle n'a nulle valeur [23] ? Ces deux thèmes donnent lieu à maintes remarques subtiles, et qui ne sont pas sans rejoindre les conclusions ou les conséquences d'études méthodiques bien antérieures. Mais ils ne sont jamais l'occasion de définir la spécificité des rapports avec autrui, ni d'en souligner l'importance.

Ainsi nous est-il affirmé sans cesse que, dans la bienfaisance, c'est avant tout l'intention qui compte [24], et nullement la valeur intrinsèque du service rendu. Que le désintéressement doit être total, et que tout espoir d'un avantage suffit à corrompre le geste le plus généreux [25]. Que le plus important est la manière de donner [26], qu'elle ne doit pas porter ombrage à la fierté la plus sourcilleuse, et veiller surtout à se faire oublier [27]. A une telle bienfaisance doit répondre une gratitude moins attentive à ce qu'elle doit qu'à la manière dont elle reçoit, et d'autant plus spontanée que le bienfaiteur aura prévenu toute demande [28]. De telles idées pourraient se fonder sur celle d'une proximité entre les consciences qui annulerait toute distance, et interdirait de prendre en considération l'utile et l'inutile, le tien et le mien. Mais l'intention de Sénèque n'est pas de négliger le bienfait en tant que bienfait ; elle est au contraire d'établir, grâce à une bienfaisance bien dirigée et à une gratitude justement rendue, une société humaine plus unie, moins gouvernée par l'orgueil

23. Cf. *De beneficiis*, I, 1 : La fréquence de l'ingratitude a deux causes : *Prima illa est, quod non eligimus dignos, quibus tribuamus* [...] *Nec facile dixerim utrum turpius sit infitiari an repetere beneficium.* La première est de ne pas choisir des gens dignes de nos bienfaits [...] Mais j'aurais d'autre part du mal à dire s'il est plus honteux de nier un bienfait, ou d'en réclamer le prix.

24. Cf. I, V-VI, notamment.

25. Il faut, au contraire, donner en pure perte (IV, X), comme les dieux l'ont fait pour nous (*ibid.*, IX). Cf. aussi IV, I.

26. Cf. II, I-VI.

27. *Ibid.*, X-XI. Cf. *Laelius*, XX, 71.

28. II, XXXI-XXXV.

ou l'envie. Qu'il invoque le mythe des trois Grâces [29] ou celui du jeu de balles [30], tous deux empruntés à Chrysippe, le formalisme stoïcien ne le conduit nullement à l'idée qu'entre amis tout est commun, encore moins à celle que tout est commun entre les hommes. Le dernier livre du *De beneficiis* s'attachera même à montrer que la maxime pythagoricienne n'exclut pas la possession par chacun de ce qui lui appartient en propre, et la nécessité d'un échange effectif. Il y a la même différence entre la manière dont mes biens appartiennent à mon ami et celle dont ils m'appartiennent qu'entre la possession de toutes choses attribuée communément au sage stoïcien et une propriété de fait [31]. Autre chose est le principe posé par un décret de la volonté ou un parti-pris de confiance, autre chose le lien réel entretenu par un échange réglé de services. C'est ce dernier qui reste constamment au centre des préoccupations de Sénèque, et celui-ci ne se soucie pas d'atteindre, par une réflexion psychologique plus fondamentale, ce qui le rend nécessaire.

Nous le trouvons en revanche attentif à montrer comment la bienfaisance est toujours possible, même lorsqu'elle semble interdite par l'absence de moyens suffisants : tantôt il nous rappelle comment Eschine fit à Socrate le plus beau des présents en lui vouant sa personne [32], tantôt il nous fait comprendre qu'aucune situation ne crée pour nous une dette telle que nous ne puissions l'acquitter. Ainsi un fils peut-il être le bienfaiteur de son père au-delà de tout ce que la prétendue dette de la vie pouvait exiger de lui, un esclave le bienfaiteur de son maître au-delà de ce qu'il est tenu de faire pour lui [33]. Le médecin peut, par son dévouement, se réclamer à notre amitié même s'il demande un salaire, et il en va de même du précepteur, dont personne ne peut apprécier au juste ce qui est de son simple devoir [34]. Le sage n'est pas si indifférent au reste du genre humain, ni si au-dessus de la

29. I, III-IV.
30. II, XVII.
31. Cf. VII, IV-XII.
32. I, VIII.
33 III, XVIII-XXVIII pour l'esclave, XXIX-XXXIV pour le fils.
34. VI, XV.

condition ordinaire de l'homme, qu'il ne puisse attendre un service de son prochain. Réciproquement, la gratitude est un devoir pour tous, et rien n'est plus faux que le paradoxe stoïcien selon lequel tous les hommes sont nécessairement ingrats, les uns parce que leur vertu les met en état de ne jamais rien recevoir de quiconque, les autres parce que leur perversité les met hors d'état de tirer profit de quelque bienfait que ce soit [35]. Il appartient au contraire à l'homme de bien d'en étendre constamment le cercle par son désintéressement [36], mais aussi par l'adaptation de sa bienfaisance à chaque cas particulier [37], par une émulation où le désir de réciprocité est d'autant plus vif qu'il échappe à toute appréciation juridique et à toute sanction légale [38]. Comme dans ses lettres, l'auteur du *De beneficiis* apparaît donc en homme épris de véritable solidarité, en ami d'une délicatesse achevée, en sage instruit par la longue expérience des faux-semblants que peut donner la fréquentation de la cour impériale. Il obéit au désir de retrouver une communauté humaine véritable, là où des foules indifférentes hantent les palais des grands et confinent chacun dans la solitude [39]. Mais cette expérience semble lui imposer une vision des rapports humains où prévalent séparation et déchirement. Dans le souci de discerner les gestes vraiment partis du cœur et la gratitude rendue par le cœur, il donne à ces gestes et à cette gratitude le pouvoir d'engendrer l'amitié, sans lire derrière eux une affinité plus radicale, ni dans le problème de la sincérité celui de la manifestation indécise d'une telle affinité. On peut douter, à ce compte, que la chaîne des bienfaits [40] atteigne jamais la même ouverture que la ronde de l'amitié

35. V, XII-XIV.

36. Cf. II, XVII : *Optimus ille qui facile dedit, numquam exegit, reddi gavisus est, bona fide, quid praestitisset, oblitus, qui accipientis animo recepit.* L'homme le meilleur est celui qui a donné facilement, n'a jamais réclamé son dû, s'est réjoui qu'on lui rende après avoir de bonne foi oublié ce qu'il avait offert, a recouvré avec le même cœur qu'il aurait reçu.

37. Cf. I, XIV.

38. III, VI-XVII. Sur la contradiction entre amitié et prescriptions légales, on peut rapprocher Sénèque d'Aristote (cf. p. 211).

39. Cf. p. CX. VI, XXXIII-XXXIV.

40. *Ordo beneficii* (I, III).

épicurienne[41] et donne à l'homme qui y participe une sérénité aussi intérieure.

Disons plutôt que Sénèque, s'il a au départ éprouvé quelques difficultés, mais aussi le besoin de concilier des idées venues d'écoles philosophiques différentes, et essayé d'interpréter l'utilitarisme épicurien comme la volonté aristotélicienne d'intimité en leur donnant pour fin l'amitié stoïcienne des sages[42], a de plus en plus estimé que cette amitié des sages, dont l'horizon était beaucoup plus la raison universelle que la personne d'autrui, était l'objet d'une définition beaucoup trop abstraite, et ne pouvait se proposer comme un idéal efficace. Il a donc tendu à montrer que cette amitié elle-même pouvait être régie par des règles que l'on avait seulement coutume d'assigner aux amitiés vulgaires, et même qu'elle y gagnait[43]. Ce faisant, il est allé dans le sens qu'avait déjà dessiné le Moyen Portique, mais s'est désintéressé d'un fondement de l'amitié trop vite reconnu dans la communauté rationnelle, selon les thèses de l'Ancien. Son intérêt pour la pratique de l'amitié, et la finesse de ses descriptions comme de ses préceptes, ne le conduisent donc pas à une analyse plus poussée de ce fondement, et semblent en quelque sorte coupés de ce qui les justifierait. Qu'il s'agisse de faire partager à son ami la transformation de soi-même à laquelle on est parvenu[44], ou de permettre à deux « raisons

41. Cf. ci-dessus, p. 307, n. 2.

42. Cf. à ce sujet l'analyse de la sixième lettre par W. Brinckmann et notamment l'exposé qu'il fait de ses notions clefs (*op. cit.*, p. 58-62) : *honestas*, *emendatio*, *communicatio*, *viva vox*. L'amitié est le moyen pour le sage de communiquer sa conversion, sa réforme morale, par un enseignement qui voit dans cette réforme l'essentiel de la communauté entre amis. En ce sens il n'est de sagesse valable que par l'utilité que lui confère l'amitié, et cette utilité ne peut se faire jour que dans l'exemple vivant et le conseil direct, supérieurs à tous les livres (cf. notamment I, VI, 2-5).

43. On trouvera, dans le même ouvrage, une comparaison intéressante entre les lettres IX et CIX (p. 133-134), montrant comment Sénèque passe d'une conception pédagogique de l'amitié, qui régit les rapports entre le sage et le non-sage sans être essentielle à la sagesse (le sage se suffit autant à lui-même que Zeus lors de la dissolution du monde. Cf. IX, 16), à l'idée d'une joie réciproque éprouvée par les sages eux-mêmes, d'une confiance et d'une tranquillité qu'ils s'assurent mutuellement par leur émulation.

44. Cf. I, VI, 2 : *Cuperem tecum communicare tam subitam mutationem mei.*

achevées » de s'aider mutuellement[45], l'amitié n'a pas sa valeur dans l'union et l'identité de deux volontés sur un même objet, mais dans le secours qu'elle peut apporter à chacune d'elles pour la fermeté de son propre vouloir. Particulièrement convaincante est à cet égard une phrase de la cent-neuvième lettre, parfois mal interprétée[46] ; Sénèque écrit : *Illud dulcissimum et honestissimum « idem velle atque idem nolle » sapiens sapienti praestabit*[47]. On pourrait croire qu'il fait allusion par cette citation au lieu commun de l'amitié comme partage d'une même volonté, si bien frappé dans la formule de Salluste : *Idem velle atque idem nolle ea demum firma amicitia est*[48]. Mais il est évident qu'il n'en est rien : ce que cette citation nous rappelle, c'est la définition de la sagesse, donnée dans la vingtième lettre, comme constance dans un choix purement rationnel en son principe[49]. L'amitié est l'auxiliaire peut-être indispensable de la sagesse, mais il n'y a nullement, comme chez Aristote par exemple, fusion de l'une et de l'autre. Sénèque ne confond en rien sa définition de la sagesse avec celle par Salluste de l'amitié[50] ; il n'y a pas identification entre le fait de vouloir à deux quelque chose et celui de le vouloir chacun avec continuité et cohérence.

45. XVII-XVIII, CIX, 11 : *ut moveatur ratio perfecta opus est ratione perfecta.*

46. P. ex. par F. Préchac et H. Noblot, dans le résumé dont ils accompagnent leur traduction des *Lettres à Lucilius* (Éd. des Belles Lettres, t. IV, p. 194).

47. *Loc. cit.*, 16 : Le sage procurera au sage cette chose si douce et si vertueuse : « Vouloir la même chose et ne pas vouloir la même chose. »

48. *Cat.*, XX, 4 : Vouloir la même chose et ne pas vouloir la même chose, telle est précisément l'amitié solide.

49. *Loc. cit.*, 5 : *Quid est sapientia ? semper idem velle atque idem nolle.* Qu'est-ce que la sagesse ? toujours vouloir la même chose, et ne pas vouloir la même chose.

50. W. Brinckmann nous semble solliciter le texte de la lettre CIX, lorsqu'il écrit, après avoir évoqué ces définitions (*op. cit.*, p. 130) : « *Idem velle atque idem nolle* : das ist der Weisheit wie der Freundschaft letzter Schluss. »

Section II

PLUTARQUE

LE CHARME DE L'AFFECTION

Plus homogène que la pensée de Sénèque apparaît, à la même époque, celle de Plutarque, dans la mesure même où celui-ci, hostile au stoïcisme à propos de l'amitié comme de bien d'autres questions, s'appuie plus franchement sur des idées venues d'Aristote et de l'épicurisme. Il est remarquable cependant que, là encore, ce soit la pratique de l'amitié qui apparaisse comme le problème le plus important, et non la question de sa nature, que son aspect moral prenne le pas sur son aspect métaphysique.

Autant que Sénèque, Plutarque condamne le paradoxe selon lequel les sages seraient si au-dessus des autres hommes qu'aucun service ne pût leur être rendu, les insensés si éloignés du bien que rien ne fût en mesure de leur rendre service[51]. Écarter de l'amitié toute idée d'utilité, et par conséquent tout appui sur la bienfaisance et sur la gratitude, c'est vider la notion même d'amitié des sages de toute signification, et faire de l'amitié quelque chose de parfaitement ridicule[52]. Mais il est sans doute impossible d'être sensible à une telle absurdité et de maintenir néanmoins, comme le fait le Moyen Portique, l'idée d'une amitié accessible aux seuls vertueux et fondée sur la seule communauté

51. Cf. *Des notions communes*, XXI, que l'on peut rapprocher du *De beneficiis*, V, XII-XIV (cf. ci-dessus, p. 431, n. 35).

52. Cf. *Des notions communes*, XXII : S'il est vrai que les sages sont utiles les uns aux autres « même s'ils n'en ont pas conscience et l'ignorent complètement », il est clair que « recueillir des choses qui ne servent à rien, travailler avec soin pour les conserver, ce n'est ni sérieux ni beau, c'est ridicule » (trad. E. Bréhier, rev. par V. Goldschmidt, in *Les stoïciens*, Paris 1962, p. 153).

rationnelle. Force est donc de revenir au rôle de l'intimité, à celui du plaisir, et à la dénonciation de relations avec autrui qui se voudraient, en droit, ouvertes à un nombre indéfini d'hommes, au-delà de toute limitation et de toute frontière. C'est ce que nous montre Plutarque dans certains traités moraux, inspirés par la casuistique de l'amitié, et qui manifestent un très net retour sur l'influence stoïcienne.

Ainsi en va-t-il de celui consacré à la question : Comment distinguer le flatteur de l'ami ? [53] A travers un débat d'école pour lequel l'intérêt philosophique remonte à Théophraste, et dont nous avons vu l'importance que lui consacrait, par exemple, Cicéron [54], l'auteur, qui oppose à la véritable amitié ce qui n'en est que la caricature ou la captation, peut préciser quels en sont à ses yeux les fondements, et donner des critères permettant de savoir quand ces fondements sont bien à l'œuvre dans nos rapports avec autrui. L'amitié s'appuie, au commencement, sur la similitude des occupations et des caractères [55], et consiste, comme le disait déjà Épicure, dans l'union du désintéressement et de l'utilité [56]. Elle conduit à une joie partagée, qui a plus de prix que les services qu'elle peut rendre, ou plutôt cette joie est son principal service [57]. Mais ce qui la révèle à coup sûr, c'est la franchise de parole, aussi naturelle à l'ami que l'est son cri à chaque espèce animale [58]. Par opposition, le flatteur est celui qui inverse l'ordre naturel des choses, cherche à faire naître l'amitié du plaisir que procure sa fréquentation, attend de ce plaisir ce qui lui sera utile, se garde de la franchise parce qu'il craint plus de choquer en révélant ce qu'il est que de dénaturer l'amitié en ne manifestant pas son libre jugement [59]. Alors que pour l'ami, l'essentiel est de partager l'exercice de la liberté avec son ami, dans des conduites conformes à la raison, en s'asso-

53. ΠΩΣ ΑΝ ΤΙΣ ΔΙΑΚΡΙΝΕΙΕ ΤΟΝ ΚΟΛΑΚΑ ΤΟΥ ΦΙΛΟΥ.

54. Cf. ci-dessus, p. 409-411.

55. *Op. cit.*, 51 b : ἐπεὶ δὲ τὸ μάλιστα φιλίας ἀρχὴν συνέχον ὁμοιότης ἐστὶν ἐπιτηδευμάτων καὶ ἠθῶν.

56. *Ibid.* : ἡ χάρις καὶ ἡ χρεία τῇ φιλίᾳ παρέπεται. Cf. ÉPICURE, *Sentence vaticane* 39, ci-dessus, p. 297, n. 28.

57. 49 f-50 a.

58. 51 c.

59. Cf. notamment 54 d-55 a.

ciant pleinement aux décisions[60] et en contribuant à rendre ces dernières fermes et cohérentes, de s'abstenir au contraire lorsqu'il s'agit de goûts ou d'initiatives propres à chacun et qui parfois peuvent surprendre, le flatteur cherche à nous complaire dans ce que nous avons de plus subjectif, à épouser la versatilité de nos humeurs, à s'insinuer dans des desseins que nous nous cachons à nous-même[61]. Il partage les haines plus volontiers que les inclinations positives[62], se glorifie de son assistance, s'associe superficiellement à ce qu'il n'a pas voulu[63]. Dans tous les traits que souligne ce tableau contrasté proposé par Plutarque, il serait aisé de retrouver des idées surtout mises en lumière par Aristote et par Épicure, qu'il s'agisse de nous faire comprendre les conditions et les commencements de l'amitié, le type de solidarité auquel elle conduit, la valeur des fins qu'elle se propose, les traits de la nature humaine sur lesquels elle se fonde. Si l'association de l'amitié à la vertu, et même à la raison, est aussi nettement affirmée que dans le stoïcisme, sa relation avec le plaisir de l'action commune implique une affinité plus profonde que celle des caractères, soulignée par Panaetius. Cette affinité, à la différence d'une simple appropriation *(oikeiôsis)* ou d'une simple parenté *(oikeiotès)*[64], existe grâce à une commune raison et une commune volonté, mais aussi grâce à la franchise de parole, qui suppose la présence réciproque, la conviction mutuelle, le respect de soi-même et de son ami. Cette parole risque elle-même de devenir inutile, pour laisser place à des modes de communications moins susceptibles d'affectation, mais aussi plus directs et plus personnels, tels le regard ou le sourire[65].

Il va de soi, dans ces conditions, que l'amitié est quelque chose de restreint à un petit nombre, comme le souligne un autre traité de Plutarque, le *Peri polyphilias*. Ce dernier

60. 62 f.
61. 52 f-53 b.
62. Cf. 53 c, qui se réfère à SOPHOCLE, *Antigone*, v. 523.
63. 62 f.
64. A la différence aussi d'une simple ὁμοπάθεια, qui n'en est que le point de départ.
65. Cf. notamment 62 c.

reprend les analyses aristotéliciennes, selon lesquelles l'amitié peut avoir pour objet la vertu, l'intimité et l'utilité. Mais il considère ces trois fins comme également nécessaires, et comme simultanément recherchées. Si c'est la vertu qui est bonne, et l'utilité qui est indispensable, c'est en effet l'intimité qui est plaisante par elle-même [66]. C'est elle qui impose à l'amitié la longueur de temps [67], et qui, se fondant sur une similitude totale [68], est aussi rare que patiente. Elle impose un choix minutieux, exclusif de toute dissonance, d'autant plus difficile qu'il est celui d'une âme ferme, ignorant la souplesse comme la versatilité [69]. Plutarque semble voir dans la *polyphilia* le propre d'une conception utilitaire de l'amitié [70], mais il va de soi qu'il ne peut ignorer sa relation possible avec l'amitié des sages stoïcienne. Sans doute pense-t-il que celle-ci n'est qu'une chimère, et que le seul exemple de *polyphilia* réalisée est celui de la flatterie, tel que Sénèque le dénonçait de son côté à la cour des princes.

Peut-on considérer ces traités de Plutarque, qu'il serait au reste intéressant de comparer avec ceux qu'il consacre à d'autres formes de rapports avec autrui, telles que l'amour conjugal ou fraternel [71], comme une synthèse de la pensée antique, et imputer leur délicatesse psychologique à une réflexion pénétrante sur tout ce que celle-ci avait élaboré ? Plutarque mérite-t-il par là, à propos de l'amitié comme d'autres sujets, d'être considéré comme l'un de ceux qui transmettent ce que les anciens ont découvert de plus notable, et ont su lui donner un tour assez vivant, mais aussi assez définitif, pour susciter l'intérêt de ceux, érudits ou « honnêtes gens », qui renoueront avec eux bien des siècles plus tard ? Sait-il, sans s'embarrasser de querelles d'école, distinguer l'essentiel de l'accidentel, et cela parce qu'il le comprend ? Il est permis d'en douter si l'on remarque que ses notations et ses conseils ne sont jamais mis en relation

66. *Op. cit.*, 94 b.
67. *Ibid.*, 94 a, et 94 e.
68. 96 e-f.
69. 96 f-97 b.
70. 95 e.
71. Περὶ φιλαδελφίας, Γαμικὰ παραγγέλματα, p. ex.

avec quelque considération métaphysique que ce soit. On y chercherait en vain, en particulier, cette confrontation entre *philia* et *autarkeia* qui, chez tous les autres philosophes, était la pierre de touche de l'importance de l'amitié et engageait la définition de sa nature. On y chercherait également en vain un effort pour ramener à l'unité les différentes fins de l'amitié que sont la raison ou la vertu, l'utilité, le plaisir de l'intimité. La nécessité d'une conciliation entre elles est assurément indiquée, mais on ne sait si l'une, comme chez Aristote ou Épicure, assume les deux autres, si elle les rend, comme chez les stoïciens, négligeables, ou si toutes trois sont aussi irréductibles qu'indispensables. Partant, il n'est pas question de saisir ce qui, dans l'amitié, est susceptible de révéler un trait originaire de l'esprit et de la sensibilité de l'homme, pour l'opposer d'une part aux êtres naturels, d'autre part à certaines hypothèses plausibles sur une psychologie divine. Ces expériences imaginaires n'ont pas de place là où l'on recherche avant tout la sérénité personnelle, faite de grandeur d'âme ou, mieux encore, d'élévation d'esprit, en s'intéressant plus aux moyens de l'atteindre qu'à la définition de sa nature.

Cette sérénité, que l'on a pu comparer à l'ataraxie épicurienne [72], mais qui doit tout autant à l'idéal stoïcien de fermeté dans l'adversité et de constance dans l'action [73], n'est pas, en définitive, très éloignée de l'antique et commune sagesse, faite de prudence dans le jugement et soucieuse de sécurité. Nous en verrons la preuve, en ce qui concerne l'amitié, dans la comparaison et dans la hiérarchie que Plutarque institue entre relations familiales et relations amicales : à l'instar de la plus ancienne réflexion sur la *philia*, il estime que c'est le besoin, l'insuffisance à soi-même, qui est l'origine de nos rapports avec autrui, quelque forme qu'ils prennent [74], et voit dans la relation libre de l'amitié une imitation

72. Cf. p. ex. R. Flacelière, *Sagesse de Plutarque*, Paris 1964, p. 33, n. 2.

73. Cf. Περὶ εὐθυμίας, 475 b-476 e.

74. Cf. Περὶ φιλαδελφίας, 479 c : αὕτη γὰρ ἡ προσδεχομένη καὶ ζητοῦσα φιλίαν καὶ ὁμιλιαν χρεία διδάσκει τὸ συγγενὲς τιμᾶν καὶ περιέπειν καὶ διαφυλάττειν, ὡς ἀφίλους καὶ ἀμίκτους καὶ μονοτρόπους ζῆν μὴ δυναμένους μηδὲ πεφυκότας. C'est bien le besoin, lui qui accueille et recherche amitié et

de relations plus fondées en nature, notamment de la fraternité [75]. Plus conventionnelle, l'amitié se rompt, et se répare, avec plus de facilité que les liens du sang [76]. On peut en déduire qu'elle a moins de prix, étant moins essentielle, et cela se remarque particulièrement à ceci que le jugement moral peut lui servir de critère, l'accepter ou la rejeter, alors qu'il doit être considéré comme second par rapport aux liens de parenté. Évoquant le précepte de Théophraste selon lequel il convient de juger quelqu'un avant de l'aimer, et non de l'aimer avant de le juger [77], Plutarque l'estime fondé lorsqu'il s'agit d'amitié, alors qu'entre frères, la nature prend l'initiative et ne laisse au jugement que le soin de confirmer celle-ci [78]. L'amitié vient en quelque sorte parfaire, mais d'une manière contingente, ce qui aurait aussi bien valeur sans elle, et elle doit, en conséquence, être appréciée relativement à ce qui la précède. On notera, par exemple, que, là où les philosophes antérieurs répétaient à l'envi qu'entre amis tout est commun, interprétant au reste selon leurs propres analyses cette maxime pythagoricienne, Plutarque préfère insister sur l'idée que les amis, considérés en fait comme des biens extérieurs, doivent être communs pour ceux qu'unis-

compagnie, qui nous apprend à honorer ce qui nous est parent, à le chérir et le garder, car nous n'avons pas pouvoir, et ne sommes pas naturellement faits pour vivre sans amis, sans relations, en solitaires.

75. *Ibid.*, 479 c-d : σκιαὶ γάρ εἰσιν αἱ πολλαὶ φιλίαι καὶ μιμήματα καὶ εἴδωλα τῆς πρώτης ἐκείνης, ἣν παισί τε πρὸς γονεῖς ἡ φύσις ἀδελφοῖς τε πρὸς ἀδελφοὺς ἐμπεποίηκε. « La plupart des amitiés sont en vérité les ombres, les imitations et les images de cette amitié première que la nature a créée chez les enfants pour les parents, chez les frères pour les frères. » On notera l'opposition, et même le renversement, certainement conscients chez Plutarque, par rapport à ce que Platon désigne comme πρῶτον φίλον, ou Aristote comme πρώτη φιλία.

76. *Ibid.*, 481 c.

77. Cf. ci-dessus, p. 427, n. 18.

78. Περὶ φιλαδελφίας 482 b : ὅπου δ' ἡ φύσις ἡγεμονίαν τῇ κρίσει πρὸς εὔνοιαν οὐ δίδωσιν οὐδ' ἀναμένει τὸν θρυλούμενον τῶν ἁλῶν μέδιμνον ἀλλὰ συγγεγένηκε τὴν ἀρχὴν τῆς φιλίας, ἐνταῦθα δεῖ μὴ πικρούς εἶναι μηδ' ἀκριβεῖς τῶν ἁμαρτημάτων ἐξεταστάς. Là où la nature ne donne pas au jugement l'initiative de la bienveillance, et n'attend pas non plus le proverbial médimne de sel (cf. p. ex. Aristote, *Éth. à Eudème*, VII, 2, 1238 a 2, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 4, 1156 b 27, ou Cicéron, *Laelius* xix, 27), mais a associé à la génération de l'enfant le commencement de l'amitié, il ne faut pas être le censeur dur et rigoureux des fautes d'autrui.

sent d'autres liens : ainsi doit-on dire, contre Hésiode, que l'on peut traiter un ami sur un pied d'égalité avec un frère, mais seulement dans la mesure où cet ami est commun à deux frères et consolide leur mutuelle relation [79] ; de même, une femme doit se faire un devoir d'avoir les amis de son mari [80]. Mais, en tout état de cause, il convient de mettre de l'ordre dans sa maison, et dans ses relations familiales, avant d'en sortir pour s'adonner aux relations amicales ou à la vie politique [81]. Il apparaît donc que ce que demande Plutarque à l'amitié, ce n'est pas une liberté plus grande de l'homme à travers des choix, des activités, et un bonheur communs à quelques-uns, mais la confirmation d'une harmonie entre l'homme et le monde où il vit, harmonie qui se présente plus comme une résultante que comme un principe premier d'organisation, plus comme le signe de notre sagesse que comme sa condition nécessaire.

Le rapport de Plutarque aux autres philosophes à propos de l'amitié nous semble en conséquence assez superficiel, quelque place que sa grande culture semble laisser à leur influence. Plus qu'à leurs analyses proprement dites, il se réfère à ce fond de philosophie populaire et d'opinions communes que ces analyses prenaient elles-mêmes pour objet. L'amitié subsiste chez lui comme un idéal, et les fins qu'il lui attribue ne diffèrent pas de celles que les anciens lui reconnaissaient dès leurs plus balbutiants efforts de réflexion. Mais ce n'est pas un hasard si, comme nous l'avons vu [82], ces fins ne sont pas véritablement unifiées : l'amitié tient plus de l'art de vivre que de la vie intrinsèquement bonne ou des conditions spécifiques de la vie de la conscience. On ne peut même plus dire ici, comme à propos de Sénèque ou du moyen stoïcisme, que, le fondement de l'amitié étant situé dans la raison, tout l'intérêt se concentre

79. *Ibid.*, 491 a-b (à propos de Les travaux et les jours, v. 707).

80. Γαμικὰ παραγγέλματα 140 d.

81. *Ibid.*, 144 c : εὖ τοίνυν ἡρμοσμένον τὸν οἶκον εἶναι δεῖ τῷ μέλλοντι ἁρμόζεσθαι πόλιν καὶ ἀγορὰν καὶ φίλους. Il faut que sa maison soit en bonne harmonie, à celui qui veut introduire l'harmonie dans la cité, sur l'agora, chez ses amis.

82. Cf. ci-dessus, p. 437-438.

sur ses diverses modalités, et sur les conseils à donner à celui qui ne vit pas entièrement sous la conduite de la raison. Ce que l'on regagne sur le stoïcisme en richesse d'analyse, par la compréhension de la complexité de nos rapports avec autrui et des dispositions qu'ils mettent en œuvre en nous, tient en grande partie à la méconnaissance de ce que le stoïcisme, de manière sans doute insatisfaisante, tentait : fonder et justifier métaphysiquement une aporie psychologique et morale. On peut donc penser que, si des penseurs comme Sénèque et Plutarque, par leur éclectisme, témoignent assez bien de l'appauvrissement de la réflexion sur l'amitié, et le second encore plus que le premier, c'est malgré tout à travers le stoïcisme que le problème se transmettra à la philosophie chrétienne. Nous l'avons dit, Épictète et Marc-Aurèle affirment encore, à l'aube des temps nouveaux, l'orthodoxie de la doctrine : eux encore ont conscience de l'aporie fondamentale dont nous parlions, et eux déjà se retournent vers la nécessité d'un appel à l'intériorité. On peut considérer la conclusion illustrée par Plutarque comme une conclusion provisoire et la responsabilité du stoïcisme dans cette conclusion comme partielle, puisqu'il en appelait à autre chose.

*
**

De Cicéron à Sénèque ou à Plutarque, nous avons pu noter que c'en était fini de l'époque où se formait la notion de *philia*, et que ceux des moralistes qui nous ont transmis de la manière la plus vivante les enseignements des philosophes anciens l'adaptaient à leurs propres préoccupations, dans une civilisation déjà fort différente. Il est remarquable cependant que la langue latine ait transposé, en parlant d'*amicitia*, ce que la langue grecque entendait par *philia*, sans rien ajouter qui provînt de son génie propre. Que Cicéron reprenne Panaetius, ou que Plutarque retrouve Cicéron, et à travers lui, il est vrai, Théophraste, ce sont les mêmes problèmes qui sont soulevés, et l'on a le sentiment que la conversion d'une langue à l'autre est, pour chaque concept, parfaitement réglée. Sans doute le doit-on en particulier aux

efforts de Cicéron pour fixer, d'après ses modèles grecs, le vocabulaire philosophique latin[83], à ceux de Sénèque pour trouver les formules les plus adaptées à la pensée stoïcienne. Mais cela n'était possible qu'à partir du moment où ce vocabulaire philosophique cessait de s'enraciner dans la conscience et la langue populaire pour devenir plus technique et acquérir par là son autonomie. Il est étonnant, par exemple, que l'ambiguïté du verbe *amare*, susceptible de traduire aussi bien *philein* que *erân*, n'ait donné lieu à aucune analyse précise des rapports, voire des rapprochements à faire, entre l'amitié et l'amour. Bien plus, il semble que cette ambiguïté soit perçue comme une pauvreté de la langue latine, et que l'on cherche à dissiper l'embarras qu'elle entretient, par le recours à des termes aussi distincts que le sont les termes grecs. Ainsi, alors que le mot *amor* connaît en Latin des acceptions aussi variées que le mot amour en Français, tantôt s'associe au désir *(cupido)* et tantôt s'en distingue, tantôt s'applique aux relations de parenté et tantôt à l'amitié, voire à l'attachement pour les objets, nous voyons Cicéron s'efforcer de retrouver à travers lui le sens plus rationnel du mot *philia*, et parfois lui substituer le mot *caritas*, auquel répond à peu près le verbe *diligere*[84]. Ces efforts témoignent assurément de l'influence d'analyses grecques sur la pensée latine, et l'on doit remarquer que les allusions faites par Cicéron ou Sénèque à des poètes ou à des auteurs dramatiques confirment que cette influence ne se bornait pas à des cercles très restreints, mais ils montrent en même temps ce qu'un tel rapport de dépendance peut avoir de stérilisant pour de nouvelles recherches. Sans doute faut-il penser que l'expérience populaire de l'amitié chez les Romains ne diffère guère en substance de ce qu'avait été celle de la *philia* chez

83. Cet effort est particulièrement affirmé dans le troisième livre du *De finibus*.

84. Ces efforts de Cicéron pour dominer les équivoques du langage courant, bien qu'ils n'aient rien de très systématique, ont été soulignés par J. STEINBERGER, *Begriff und Wesen der Freundschaft bei Aristoteles und Cicero*, Dissert., Erlangen 1955, p. 62-76 notamment. Sans doute l'auteur ne tient-il cependant pas assez compte de l'inspiration panaetienne du *Laelius*, et accorde-t-il trop à l'originalité de Cicéron.

les Grecs des Ve et VIe siècles, et donne lieu en conséquence aux mêmes préceptes de bon sens pragmatique [85] ; que d'autre part les analyses d'Aristote, Épicure ou Panaetius paraissaient suffisamment aptes à révéler les problèmes importants et à indiquer les solutions possibles pour ces derniers ; que leurs fondements linguistiques particuliers n'excluent en rien leur valeur universelle, et cela parce qu'elles ont elles-mêmes contribué à préciser le sens de mots couramment employés avec quelque équivoque. S'il en est ainsi, la transposition latine de la réflexion sur la *philia* ne ferait que prolonger cette influence récurrente de l'élaboration philosophique sur la pensée commune qui était sensible dès l'époque de la sophistique [86], mais avec ceci de plus surprenant que la différence de langue ne constitue pas un obstacle. En revanche, le mouvement inverse, allant de la pensée commune à la réflexion philosophique, serait arrêté par la plus grande richesse de cette dernière, acquise grâce à l'approfondissement, poursuivi pendant plusieurs siècles, des nuances de la langue grecque, et n'ayant rien à attendre de nouvelles expériences, ou d'un nouveau langage.

Faut-il voir dans cette dissymétrie une cause déterminante pour l'absence de renouvellement du problème de l'amitié à partir du IIe siècle de notre ère ? La quasi simultanéité du rationalisme stoïcien, représenté par Épictète et Marc-Aurèle, de l'éclectisme aimable de Plutarque, d'un humanisme tempéré hérité de Panaetius, à travers les préoccupations civiques d'un Cicéron ou les efforts de synthèse d'un Sénèque, d'un pragmatisme où l'influence d'Hécaton le dispute à la prudence de Théophraste et où les analyses fondatrices d'Aristote ou d'Épicure viennent à perdre leur substance, constituent-ils comme un tableau exhaustif de nos rapports avec les autres hommes, et des significations à conférer à l'amitié ? Cette admiration des Grecs et ce refus

85. On pourrait invoquer indifféremment les historiens ou les orateurs, la comédie ou la correspondance cultivée. Sur les maximes relatives à la bienfaisance ou l'ingratitude, la vraie et la fausse amitié, cf. les nombreuses références relevées par F. Préchac, dans son introduction au *De beneficiis* de Sénèque, p. XXIX-XXXI.

86. Cf. ci-dessus, p. 107 sqq.

de mettre en cause leurs distinctions et leurs conclusions à partir d'une culture peut-être trop tard venue ne doivent pas nous dissimuler les raisons plus profondes que peut avoir l'oubli de la *philia*, et cela au moment même où les Latins, lorsqu'ils ont quelque chose de neuf à exprimer, comme dans le domaine de l'amour, le font avec finesse et originalité, par les vers de leurs poètes. En fait, l'amitié a, pour sa part, cessé d'avoir toute l'importance qui avait été la sienne en Grèce, lorsqu'elle était au centre de toute activité d'homme, tant à l'intérieur de la cité que par référence à un idéal moral ou religieux. Il n'existe plus, au sens propre, d'amitié politique, associant dans leurs tâches quelques gouvernants unis par l'identité de vues, et l'idée d'une telle association, si elle était appropriée à la direction de petites cités, n'est même plus concevable. Quant à l'entente entre les différentes classes sociales et entre les différents peuples d'un immense empire, elle n'est plus justiciable de la notion de *philia* au sens où celle-ci impliquait une disposition, spontanée ou acquise par l'éducation, envers des concitoyens de toute façon bien connus. Reste donc la seule amitié des gens de cour ou d'administration, dont Sénèque, par expérience directe, nous dit assez ce qu'elle vaut. D'autre part, l'idéal de sagesse est devenu, pour l'essentiel sous l'influence stoïcienne, un idéal solitaire, où l'amitié n'apparaît plus guère que comme un refuge contre la société ; la sagesse elle-même tend à perdre de son attrait devant de nouvelles formes de croyance religieuse, où le salut de l'homme ne dépend plus de ses seuls efforts, et encore moins de sa seule raison. Il n'est plus question de trouver, dans la pratique commune de l'activité théorétique, quelque substitut de la vie divine, ou quelque remède à l'abandon de l'homme par les dieux. Le rapport de l'homme à l'homme n'est plus direct et n'a plus pour principe l'activité à deux ; il se dessine soit par référence à un État qui néglige et isole les personnes, fussent-elles associées, soit par rapport à un divin qui tend à lui assigner un rôle subordonné. Ce rapport est en conséquence mi-affectif mi-utilitaire, mais ces deux éléments ne trouvent en aucune manière le principe de leur approfondissement ou de leur dépassement dans une activité qui révélerait une intersub-

jectivité plus essentielle. Il s'agit en quelque façon d'un retour aux premières intuitions des poèmes homériques, d'Hésiode ou de Théognis, mais ce retour peut évoquer un naufrage si l'on considère tout ce qui a été abandonné. Il semble donc que l'histoire de la notion de *philia*, en ce qu'elle a de vivant dans l'antiquité, s'achève, et qu'il soit temps de dégager des conclusions sur sa signification générale et sur la portée de son évolution.

CONCLUSIONS

L'analyse de la notion de *philia* par les anciens peut susciter, chez le lecteur moderne, quatre types de questions, dont le lien est d'ailleurs manifeste : il semble que l'on doive d'abord se demander quelle contribution elle apporte à la compréhension des rapports avec autrui, en leurs manifestations objectives comme en leurs fondements psychologiques et en leur signification métaphysique. Mais il est impossible de le faire sans examiner la relation qui existe entre l'intérêt des philosophes pour l'amitié et leurs autres préoccupations majeures. On s'aperçoit alors que cet intérêt, sans jamais se démentir, a connu une évolution assez simple à dessiner, se renforçant progressivement aussi longtemps que la réflexion s'est détachée de l'interprétation des phénomènes naturels et s'est affranchie d'une perspective religieuse ou mystique, s'atténuant en revanche avec le retour de préoccupations plus totalisantes, plus soucieuses d'intégrer l'homme à l'univers. Il convient alors de chercher à comprendre ce qui est déterminant dans une telle évolution, et de voir si l'effacement du problème de l'amitié, au lendemain de l'Antiquité, peut en recevoir quelque explication. Puisque nous sommes, cependant, en présence d'un problème historiquement situé, et tout à la fois de questions retrouvées, sous une autre forme, par les philosophes de siècles postérieurs, certains éléments sur lesquels appuyer une comparaison peuvent être recherchés, susceptibles d'éclairer d'autres enquêtes. Ces quatre types de questions doivent s'enchaîner selon un ordre précis, qui n'est pas celui de leur simple découverte : il convient en effet d'abord, de saisir, pour chaque système, le lien de l'analyse de la *philia* à ses

autres analyses ; cela seul permet, en effet, d'expliquer l'évolution de l'intérêt, mais permet encore de préciser le sens des analyses de fond, telles que les différents philosophes, ou les différentes écoles, les repensent successivement. Il ne suffit pas en effet de dire que le problème de l'amitié a ici une place subordonnée et là une place dominante ; un philosophe qui l'a tenu pour relativement secondaire peut très bien avoir, dans la perspective d'ensemble qui lui est propre, entrepris une étude des notions qui appellera l'attention, les précisions, ou les réfutations de ses successeurs. C'est grâce à ces précisions et ces réfutations que le sens de la *philia*, comme relation entre des consciences à travers certaines conduites, a pu s'élaborer, et acquérir une portée indépendante de son environnement historique. Par là seulement il devient comparable à celui que tendent à dégager des philosophies plus récentes. De cette comparaison enfin doit naître une appréciation plus exacte de ce qui est déterminant dans les rapports avec autrui et dans l'importance qu'ils revêtent aux yeux des uns et des autres.

Dans son effort pour rendre intelligibles les rapports d'amitié entre les hommes, la pensée grecque s'est d'abord contentée de schémas naturalistes, même lorsqu'elle s'attachait à distinguer le monde humain du monde naturel. Ce sont ces schémas qui se sont traduits par la mise en évidence des notions de ressemblance d'une part, de complémentarité des contraires ou d'utilité d'autre part, toutes deux empruntées à une analyse sommaire des composés matériels et des phénomènes physiques. Dans un cas aussi bien que dans l'autre, le recours à de tels schémas avait à la fois le mérite de fournir un principe universel d'explication, supérieur à la simple constatation d'un rapport de fait, et le tort de laisser dans l'indétermination le critère de la ressemblance ou de la complémentarité, souvent choisi de manière fort arbitraire dans l'appartenance à telle communauté existante ou dans la prestation d'un type de service précis. Quant à la motivation psychologique de la *philia*, située selon le cas dans l'attrait d'un certain plaisir ou dans le calcul de l'intérêt bien compris, elle inclinait plus à accentuer les oppositions entre groupes restreints qu'à faire prendre cons-

cience d'une intimité particulière entre certaines personnes, fondée sur l'identité profonde de toutes. Ces insuffisances de l'analyse peuvent expliquer la défiance manifestée par Platon aussi bien que par Aristote à l'égard des explications naturalistes, et leur commun souci de préciser ce qu'il faut entendre par plaisir ou par utilité, par ressemblance ou par complémentarité. L'agrément ou la nécessité des relations humaines n'a pas les mêmes caractères que l'agrément ou la nécessité des satisfactions naturelles ; la ressemblance ou la complémentarité entre les consciences ne jouent pas leur rôle de manière extérieure à celles-ci, ou comme des principes abstraits d'intelligibilité, sans requérir un assentiment réciproque, dont les conditions résident dans la finalité dernière que l'homme assigne à ses actions.

C'est à cette conviction que répond la substitution par Platon, dans le *Lysis*, de la notion d'*oikeiotès*, de convenance, à celles qui ont cours ordinairement. Mais la convenance ne s'applique pas, aux yeux de Platon, à la personne d'autrui de manière spécifique. Elle est ce qui suscite l'adhésion et l'assentiment, à chaque fois où l'âme découvre une condition essentielle de son bien. Il y a convenance à l'âme de ce qui permet son bonheur et satisfait la raison. Aussi Platon est-il amené à rechercher des objets de mieux en mieux adaptés à cette exigence simultanément affective et rationnelle, et cherche-t-il, derrière la personne de l'ami, ce que cette personne représente, ou ce vers quoi elle appelle. L'amitié prend alors sa valeur d'une *périagôgè*, d'une conversion à laquelle elle prépare, et qui ne peut être qu'un acte intérieur et personnel en son accomplissement. Cette perspective relativise la relation à autrui, sans pour autant être dépourvue de riches enseignements pour sa compréhension exacte. Elle oriente en effet d'abord l'analyse vers une étude de l'intériorité qui congédie toute explication purement anthropologique de la *philia* ; après Platon, il deviendra impossible de considérer comme suffisante une approche objective des relations interpersonnelles, et de voir, par exemple, dans les liens politiques, le lieu privilégié de leur observation ; sans exclure la prise en considération de manifestations qui offrent au philosophe un matériau précis et des expériences

cruciales, la notion d'*oikeiotès* implique la recherche de principes plus fondateurs. Elle engage également, et ce point est essentiel, à ne pas séparer la contribution que la présence d'autrui apporte à mon bonheur, le plaisir sensible qu'elle me donne, de la part indispensable que l'ami prend à mon progrès personnel, comme témoin des progrès de ma raison, guide de ma recherche, disciple de mon enseignement ; il y a donc intégration, sinon de tout plaisir, du moins d'une certaine forme d'agrément, à la fin légitime de nos conduites, et c'est précisément la relation à la personne de mon ami qui permet cette intégration, si étonnante dans l'économie d'ensemble du platonisme. Par là, les antinomies entre amour de soi et amour d'autrui disparaissent, et les notions de plaisir ou d'utilité exigent un approfondissement qui détermine une nouvelle définition des valeurs. Extériorité et interiorité ne suffisent plus à opposer ce qui est moyen et ce qui est fin, ce qui a valeur accidentelle et ce qui a valeur par soi. Ou du moins, puisque l'amitié humaine demeure, aux yeux de Platon, une étape, on doit admettre qu'il existe des moyens inséparables de la fin, et que l'intériorité ne se révèle pas exclusivement par un repli sur soi-même.

Il restait cependant un important pas à faire pour en venir à l'idée que la présence d'autrui pût être découverte au cœur même de cette intériorité, et que le plaisir ou l'aide qu'elle comportait ne fussent pas nécessairement signes d'imperfection ou de dépendance ; que cette présence immédiate, loin de se distinguer radicalement de toutes les médiations dont autrui est l'instrument de moi-même à moi-même, pût en être le principe véritablement fondateur, parfois masqué par des intérêts ou des jouissances d'un autre ordre. Nous avons vu comment ce pas était franchi par Aristote, grâce à une étonnante analyse des conditions de l'*autarkeia* humaine, et des conditions psychologiques de notre bonheur. Mais au lieu de s'en tenir à l'idée d'une conscience commune de l'existence, d'un plaisir de la vie commune, et d'un oubli de tout égoïsme, Aristote nous montre que la communauté amicale trouve son sens achevé dans l'ouverture à l'activité théorétique, dont elle est à la fois la condition et la conséquence. Il y a donc corrélation entre l'unification des exigences diverses

de la personnalité et un rapprochement décisif entre les personnes, et cette corrélation permet de découvrir la solidarité entre vertu et amitié, entre faute et rupture avec autrui. L'intérêt spécifique de ces solidarités, dans l'éthique aristotélicienne, est qu'elles ne résultent pas d'une identification entre rationalité et vertu, entre sensibilité et vice, mais de l'idée que toute activité vertueuse au meilleur sens, et par conséquent heureuse, est nécessairement commune à plusieurs. Ce recours à l'activité de contemplation, et la limitation que reçoit le lien à autrui d'une exigence d'échange effectif, engagent chaque conscience dans un champ de responsabilité nettement défini, où elle n'est ni responsable « des autres » de façon abstraite, ni responsable de ses propres œuvres en une ineffable appréciation de ses intentions, mais de ce qu'elle réalise réellement avec les partenaires qu'elle s'est librement donné, en sa recherche de la sagesse. L'idée platonicienne de convenance se trouve par là dépassée, comme avant elle celles de ressemblance et de complémentarité, car la fin est immanente à l'acte, et l'attachement à autrui n'est l'effet d'aucune substitution. Ni amour détourné du Bien, ni amour indirect de soi, la *philia* est le signe d'une communauté originaire qui, lorsqu'elle parvient à se manifester consciemment et volontairement, perfectionne toute activité en lui donnant un surcroît de finalité, et trouve elle-même sa perfection dans l'activité qui est seule à elle-même sa fin. Le proche *(oikeios)* est un autre moi, et le moi est un sujet, irréductible à tout être naturel qui recevrait ses déterminations d'une loi immanente et non voulue.

Si telle est bien la conception la plus élaborée de la *philia* que nous propose Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*, et si elle s'accorde avec bien d'autres thèmes qu'il nous propose, tant par ses efforts de définition de l'acte de connaissance que par sa recherche d'une conciliation entre formalisme éthique et recherche du bonheur, thèmes souvent masqués aux yeux des exégètes par une excessive docilité envers le schéma « hylémorphiste », il est évident que cette conception ne pouvait être reçue telle quelle par des écoles philosophiques résolûment matérialistes, et plus préoccupées de trouver des règles de conduite que d'analyser la subjec-

tivité. Il est d'autant plus étonnant de voir l'épicurisme tenter, à nouveaux frais, une apologie de la *philia* qui, à beaucoup d'égards, va dans le même sens. Sans doute le doit-on, malgré une psychologie grossière en ses explications, à l'indépendance théorique qu'ont, chez les épicuriens, et malgré leur concours à un même dessein, explication physique et détermination des fins éthiques. Même si l'intelligence du cours du monde est essentielle à la formulation des aspirations permises à l'homme, et si elle constitue la tâche sans cesse renouvelée du sage, ce n'est pas elle qui fournit tous les renseignements que le sage doit attendre de l'expérience, pour connaître les conditions positives du bonheur. Aussi voit-on ces conditions positives, et en premier lieu l'amitié, contredire, en quelque sorte, ce que suggérerait le simple thème du plaisir, associé à un individualisme utilitariste. Ces contradictions, clairement affichées dans nombre de sentences concernant la *philia*, ne se résolvent que si l'on admet une expérience simultanée de cette dernière et de la *sophia*, assez analogue à celle dont nous parlait Aristote, mais avec cette différence que l'activité théorétique ne constitue pas une fin par elle-même. Aussi peut-elle se limiter à la simple docilité aux enseignements du maître, et l'amitié peut-elle trouver simultanément l'aliment de son bonheur dans des jouissances beaucoup plus accessibles, sans que ce bonheur y perde de sa pureté. Il serait aisé de discerner cependant la même conscience d'une *autarkeia* humaine plus facilement atteinte dans une communauté restreinte, et d'une nécessaire association des consciences dans une activité intellectuelle commune, la doctrine assurant d'autre part mieux que toute autre la réduction de la joie de l'âme à la satisfaction d'une exigence également affective. Là où Aristote s'appuie sur l'analyse du plaisir comme achèvement de l'activité, et sur la prééminence de l'activité intellectuelle, pour découvrir ensuite dans l'amitié une condition inattendue de l'un et de l'autre, Épicure voit en elle l'instrument d'un plaisir qui est pur plaisir, et un moyen de faire goûter tout plaisir dans une intemporelle pureté. Plaisir de l'amitié, plaisir de la connaissance et plaisir sensible doivent donc être pensés et éprouvés en continuité les uns avec les autres, le premier

ne privilégiant pas le second par rapport au troisième, le second ne tendant en rien à réduire les deux autres, le troisième s'affranchissant de sa limitation à la sphère strictement individuelle que délimitait, pour d'autres philosophes, le statut séparé et inférieur du corps, pour devenir aussi bien joie de l'âme, et bonheur spécifique de la vie commune. C'est donc le sentiment de plaisir, et de pureté dans le plaisir, qui joue ici le rôle unificateur dévolu chez Aristote à l'activité théorétique, et la description épicurienne de l'expérience trouve une voie pour rejoindre les conséquences d'analyses plus méthodiques, rendues possibles par de sérieuses enquêtes psychologiques préalables. Dans une perspective matérialiste, mais surtout empiriste, l'épicurisme transforme en donnée de la « nature humaine » ce qu'Aristote découvrait comme forme quasi subjective. On ne saurait dire qu'il en étend véritablement la portée, mais il contribue à faire, moralement parlant, de la *philia* une valeur encore plus élevée, parce que plus indépendante des autres. Chez Aristote, l'amitié, comme ordre propre aux hommes, trouvait encore sa fin dans la considération de l'ordre du monde, alors que chez Épicure, le cours des choses, même rationnellement expliqué, reste pour les hommes un chaos ; de la considération commune de ce qui n'a pas de fin, parce que toute finalité est illusoire, naît la découverte d'une fin purement immanente à notre nature, et à laquelle autrui, partageant cette nature, s'ordonne nécessairement, tandis que nous nous ordonnons à lui.

Il semble, par opposition, que la philosophie stoïcienne, ait été strictement incapable de procéder à une synthèse de la personne ou de la nature humaine qui fût en même temps ouverture à la personne d'autrui dans sa présence particulière. De l'activité rationnelle elle ne fait pas l'apanage de l'homme, et du plaisir elle fait un principe d'aliénation, rompant avec le processus naturel d'appropriation de l'être vivant à son milieu. C'est donc ce seul processus qui se trouve investi de la fonction de relier l'homme à ses semblables, comme il unit, dès le règne animal, une génération à la suivante. Il lui appartient cependant de se transformer, afin de prendre conscience de sa rationalité immanente, et des

fins auxquelles il répond. C'est à l'intérieur de cette transformation que vient s'inscrire la découverte de la *philia*, et cette dernière partage dès lors toute l'ambiguïté qui est celle du bien, ou de la vertu, en leur définition. En un sens, tout est bien dans un univers entièrement finalisé et que dirige la providence ou le destin ; la nature est donc spontanément bonne, et la tendance qui me porte vers mes semblables est à tout moment louable. En un autre sens, il m'appartient de n'aimer mon semblable qu'en tant qu'être doué de raison, comme il me faut préférer l'harmonie de mes conduites à ces conduites elles-mêmes, et l'assentiment à l'ordre du monde à ce que je perçois immédiatement de ce monde. On retrouve donc bien, d'une certaine manière, l'idée déjà exprimée par Platon d'une convenance réciproque entre les consciences, mais cette idée ne sert nullement à faire pièce à un schéma naturaliste d'explication. Tout au plus peut-on dire qu'il appartient à l'homme d'assumer volontairement ce qui est inscrit dans une loi naturelle. Mais, d'une loi naturelle, la *philia* garde, chez les stoïciens, la parfaite universalité, et les hommes ne sont amis des hommes, ou plus exactement les sages amis des sages, qu'à la manière dont ils sont des semblables. Cette similitude, dans laquelle Platon voyait une fausse explication de l'amitié, impropre à en expliquer la véritable genèse, et Aristote un principe de portée beaucoup trop générale, incapable de rendre compte des faits de conscience et de volonté en leur spécificité, ne peut, même lorsqu'elle est prise en charge par la réflexion et l'assentiment, être à l'origine que d'une union purement formelle, et compense son ouverture à tous par l'ignorance de toute détermination précise. Ne recourant ni à l'activité commune ni au plaisir comme expériences de l'union, elle conduit à la substitution de ce qu'Aristote entendait par bienveillance *(eunoia)* à l'amitié, et c'est seulement à ce prix qu'elle peut aboutir à une *polyphilia*. Mais cette amitié pour un grand nombre ne représente nullement un enrichissement par rapport à celui que semblait déjà autoriser l'amitié épicurienne. Alors que dans celle-ci, le rôle assigné à la sensibilité permettait à la fois d'accueillir un plus grand nombre d'hommes, aux activités diverses et aux degrés de sagesse différents, et de tisser

avec eux des liens d'intime réciprocité, le recours à la seule identité rationnelle, coupée de toute association effective, n'engendre plus rien qui ressemble à une présence réciproque, et se monnaie en intérêt et affection mutuels, se traduise par un besoin immédiatement éprouvé. Lorsque cette réciprocité apparaît, elle est reléguée au rang de bien sinon extérieur du moins efficient et elle ne correspond en rien à un achèvement de l'activité humaine qui comblerait simultanément les différentes exigences primordiales de notre nature.

Nous avons pu voir que les aménagements apportés à la doctrine stoïcienne au cours de son histoire, notamment par Panaetius, ne revenaient pas sur cette incompréhension profonde de la signification psychologique et métaphysique de l'amitié, et qu'il ne suffisait pas d'afficher un idéal de sagesse moins austère pour conférer aux moyens de cette sagesse le statut de fins qu'ils avaient dans d'autres perspectives. Il y a corrélation entre le fait de proposer l'amitié comme l'un des éléments de notre bien et l'idée qu'elle est strictement irréductible. Il y a corrélation, inversement, entre le fait de la tenir pour relative, sinon pour seconde, et celui de ne rien voir en elle d'originaire. Mais ce n'est pas en se refusant à considérer le bien dans ce qu'il a d'absolument exigeant que l'on risque de résoudre l'aporie. Faute de choisir vraiment entre l'empire d'une raison universelle, présente en tous, et présente à chacun pourvu qu'il le veuille, mais qui efface toute autre présence, et la médiation de la présence d'autrui, en vue de l'exercice et de la jouissance de ma propre raison, les moralistes romains soucieux d'éclectisme ne purent ni se dispenser de faire une part à l'amitié, ni lui faire la part qu'elle réclamait, aussitôt introduite dans un effort de compréhension de l'homme. En cela ils devaient rester les disciples des stoïciens, quelque distance qu'ils prissent d'autre part vis-à-vis d'eux. Ou bien la *philia* est l'objet d'une analyse qui s'engage de plus en plus dans l'élucidation de nos motivations premières pour en induire certaines données fondamentales qui conditionnent toutes nos activités conscientes et éclairent toutes nos conduites, ou bien elle semble ne pas mériter une telle analyse, et il ne reste plus qu'à déterminer des règles de vie commune, où la prudence

ménage un for intérieur parfaitement suffisant à lui-même, tout en rendant hommage à une nature qui fait des hommes des semblables, et leur permet de participer librement à son dessein en plein accord de pensées.

Ce bref rappel de la manière dont chaque doctrine aborde et situe la notion de *philia* peut nous permettre de préciser la place accordée par les anciens au problème des rapports avec autrui et la manière dont ils en font véritablement un problème philosophique. Il peut aussi nous aider à comprendre pourquoi ce problème s'est estompé après eux pour connaître une résurgence bien tardive.

Disons d'abord que, tout au long de cette étude, l'analyse des rapports interpersonnels nous est apparue comme devant se définir par confrontation avec l'exposé des lois naturelles d'une part, par intégration à une réflexion sur les fins morales d'autre part ; qu'à ces deux titres, elle implique une option déterminée à l'égard des croyances religieuses et des rapports entre l'homme et le divin. Tantôt l'amitié humaine apparaît comme un cas particulier de la finalité universelle, organisant toutes choses en un tout selon une certaine harmonie rationnelle, et elle doit se subordonner non seulement à ce tout mais au principe qui l'organise ; tantôt elle constitue le monde humain en un domaine original, et elle s'associe nécessairement aux fins propres à ce domaine, gardant son autonomie par rapport à ce qui le transcende. Mais ce serait encore garder une vue grossière des choses que d'associer un intérêt spécifique pour la *philia* au refus de toute transcendance ou la relativisation de cet intérêt aux différentes forme de pensée religieuse. Il semble plutôt que l'analyse de l'amitié soit d'autant plus poussée que l'on cherche davantage son principe dans l'intériorité, que cette intériorité soit au reste décrite en termes de désir, d'activité consciente d'elle-même, ou de jouissance de l'existence ; qu'elle soit en revanche d'autant plus négligée que l'on tente davantage de la comprendre objectivement, comme résultante d'intérêts, manifestation de tendances, équilibre de forces sociales. C'est ainsi que, malgré une certaine parenté de vocabulaire, et un souci parallèle de situer les relations humaines dans un ordre universel, Platon et les

stoïciens leur accordent un intérêt sinon inégal, du moins inégalement décisif. Inversement, malgré une conscience identique de leur originalité, les sophistes et Aristote possèdent des instruments d'analyse d'une portée très inégale, selon que les uns opposent simplement deux ordres d'intelligibilité et que l'autre a le souci de découvrir pour la *philia* un fondement plus radical dans l'activité du sujet. Même la philosophie épicurienne est moins intéressante, en son éloge de l'amitié, par sa sollicitude envers la misère des hommes et la recherche d'un remède à leur abandon, que par son analyse de la nature du plaisir comme expérience originelle, et par sa description de la *philia* comme propre à préserver cette expérience. On remarquera d'autre part que les analyses aristotéliciennes ont toujours pour thème de référence la comparaison entre *autarkeia* humaine et *autarkeia* divine, que l'amitié est, chez Épicure, un moyen pour nous d'échapper à l'existence mortelle ou du moins à son écoulement temporel. Il y a donc beaucoup moins volonté de définir un humanisme sans dieux que désir de comprendre l'homme à partir de la connaissance directe, mais réflexive, que nous en avons.

Le type de démarche qui permet l'étude de l'amitié détermine les différents aspects de cette étude : s'il s'agit, en effet, de saisir dans la *philia* ce qui répond à une exigence intérieure, c'est une première tâche d'écarter tout ce qui évoque une explication purement objective. Aussi voyons-nous constamment le premier effort de la pensée grecque pour dégager les principes de la *philia*, et lui assigner des règles précises, remis en cause, non en vue de substituer à cette précision des descriptions beaucoup plus floues, mais par souci de justifier plus profondément ce qui est empiriquement constatable. Si, d'une certaine manière, ce premier effort est ce qui a suscité, dès le départ, une réflexion rigoureuse, il est aussi ce contre quoi la réflexion a dû rechercher et formuler ses découvertes. D'où cet effort nouveau, chez tous les philosophes, pour redécouvrir l'utilité à partir d'une *philia* qui n'est pas essentiellement utile, pour comprendre le sens des compensations de la justice à partir d'une *philia* qui est plus essentielle que la justice, pour fonder le plaisir

spontané de la familiarité dans un plaisir qui ne doive rien à l'habitude et où *philia* et conscience de soi se confondent. D'où aussi, en particulier, ce refus d'identifier *philia* et lien politique, ou cette volonté de faire de la bonne entente politique une forme inachevée ou dégradée de la *philia*. Ce qui en revanche paraît essentiel, c'est toujours de comprendre la relation entre trois fins dont aucune n'est récusable : l'activité rationnelle en laquelle consiste la sagesse et où toutes les écoles voient l'excellence de l'homme ; le bonheur, distingué ou non du plaisir, et qui peut seul déterminer à agir ; l'amitié, sans laquelle sagesse ni bonheur ne peuvent atteindre leur perfection et porter tous leurs fruits. Quel que soit le jeu relatif de ces trois fins, aucune d'elles ne peut être dite subordonnée aux autres au point d'en devenir le simple moyen. Mais la question se pose dès lors de savoir si l'on peut dégager un rôle propre de la *philia* dans ce jeu, quelle que soit la forme qu'il prenne. On constatera d'abord que les stoïciens, en même temps qu'ils récusent la *philia* comme fin dernière, abandonnent largement l'exigence de bonheur pour lui substituer un idéal plus négatif de sérénité ; qu'en tout état de cause, ils n'envisagent aucun accord comme possible entre plaisir et vertu. Il semble bien, par opposition, que chez Aristote, Épicure, mais également Platon, l'amitié soit ce qui permet d'unifier activité rationnelle et satisfaction sensible. Qu'elle aille du disciple au maître sous les traits de l'admiration, du sage aux autres hommes sous ceux de la pédagogie, du sage au sage sous ceux de la collaboration, ou de tout homme à tout homme sous ceux d'une communauté de doctrine et de règle, c'est elle qui fait aimer la sagesse et qui confère à celle-ci le sentiment de sa propre plénitude, de sa propre fécondité. C'est elle qui attire vers celle-ci, et transforme son exercice en une expression complète de la personnalité, lui permettant d'accéder ainsi au bonheur. Lorsque Kant nous montre l'idée d'un lien analytique entre vertu et bonheur comme caractéristique des morales antiques et prend pour exemples le stoïcisme et l'épicurisme, c'est-à-dire lorsqu'il revendique comme sa propre découverte l'hétérogénéité entre fins de la raison et fins de la sensibilité, il nous indique assurément ce qui a été la préoccupation de

toute réflexion morale jusqu'à lui sous le nom de souverain bien, et en dénonce peut-être le caractère utopique. Mais on doit nettement distinguer entre les philosophies qui se sont contentées d'affirmer ce lien analytique en posant l'activité de la raison comme plus heureuse que toute autre, et celles qui se sont préoccupées de procéder à une synthèse psychologique de ce qui, moralement, leur paraissait analytiquement lié. Cette synthèse psychologique, que l'on voit, à l'époque moderne, tentée par un Descartes [1], par exemple, à travers sa psychologie des passions, semble avoir été assurée par l'intermédiaire de la *philia,* dans la mesure où la personne d'autrui, en sa proximité, est à la fois immédiatement associée aux démarches de notre raison et privilégiée comme objet de notre sensibilité. Par l'expérience de l'amitié, l'identité entre bonheur et empire de la raison ne paraît pas arbitraire. Hors de l'amitié comme expérience, elle semble pratiquement impossible à concevoir.

En se précisant comme analyse de l'intériorité, et comme effort de synthèse entre les différentes fins de l'homme, en s'écartant des considérations anthropologiques ou juridiques qui l'avait d'abord suscitée comme des explications naturalistes ou cosmologiques qui tendaient à réduire la spécificité des rapports avec autrui, la philosophie antique de l'amitié en vient nécessairement à définir également une forme de rapports que l'on puisse considérer comme un optimum, conciliant l'amour de soi ou la recherche du bonheur personnel avec le désintéressement et l'accomplissement d'une tâche ayant valeur par elle-même. Cette meilleure forme exige tout à la fois un nombre restreint d'amis, entre qui les relations puissent être de vie effectivement commune, le rejet d'activités trop fondées sur les goûts particuliers à chacun, et où l'association avec autrui paraîtrait toujours accidentelle, le refus de toute relation passionnelle, qui conduirait à

1. Et singulièrement — est-ce un hasard ? — dans son analyse de la générosité, passion qui s'identifie à l'attitude du sage, ou du vertueux, en tant que vertueux, envers ses semblables. Il s'en faut de beaucoup, cependant, que le statut de la générosité comme passion soit clair, et qu'elle exprime plus qu'un heureux accord, qu'une présomption de parallélisme entre les consciences vertueuses (cf. *Passions de l'âme*, III, art. 153-161).

s'attacher à autrui en s'oubliant soi-même, et maintiendrait entre les consciences une séparation aussi nette que la recherche de l'intérêt. Il reste dès lors aux amis de pratiquer ensemble, nous l'avons vu, les différentes activités dont la raison est capable, en tenant compte du nécessaire repos que doit prendre celle-ci, voire des délassements qui doivent être ménagés. Cherchant à élaborer une philosophie de l'amitié, les philosophes grecs en viennent à concevoir l'amitié selon le modèle de l'activité philosophique elle-même, telle que la plupart d'entre eux la pratiquaient, en formant écoles et communautés, et en partageant tous les moments de leur vie. Cette vie est évidemment pour l'essentiel une vie de loisir *(bios scholastikos)*, c'est-à-dire une vie où les entreprises intéressées n'ont aucune part, ce qui ne signifie pas que l'amitié n'ait pas, parmi ses fonctions, celle de rendre plus aisée la délivrance des préoccupations quotidiennes, par une certaine répartition et une certaine alternance des tâches ; si un tel souci est absent, en effet, de la pensée platonicienne, on le voit exprimé par Aristote, et il est évidemment présent dans l'organisation des communautés épicuriennes. Par tous ces aspects se trouvent préfigurés bien des traits de ce que nous appelons aujourd'hui amitié, c'est-à-dire d'une intimité choisie et volontairement cultivée dans une sorte de loisir, consacrée à la discussion des idées, mais non indifférente à la solidarité matérielle, même si elle ne se la propose pas pour fin. Aux amitiés d'aujourd'hui les philosophes grecs reprocheraient cependant sans doute, faute de se soumettre à la règle de la vie commune ou communautaire, de trop facilement en rester à l'échange, voire à l'identité d'idées et d'opinions *(homonoia, homodoxia)*, ou à la simple bienveillance *(eunoia)*, de ne pas s'engager assez résolûment dans le seul type d'activité qui puisse véritablement associer les consciences, et leur faire éprouver leur inséparabilité radicale ; de ne pas être, en conséquence, le lieu où les hommes prennent le mieux conscience de leur identité de destin et des fins qu'ils peuvent se proposer. Faut-il imputer ces différences à des différences de genre de vie, à des structures sociales, et notamment familiales, inégalement contraignantes, ou à une modification de la sensi-

bilité et de l'activité rationnelle elles-mêmes ? Il faut, avant de répondre à cette question, jeter un bref regard sur ce que devait être le sort de la réflexion sur l'amitié dans la philosophie chrétienne, compte tenu à la fois du nouveau rapport institué entre l'homme et un Dieu personnel, et d'une nouvelle hiérarchisation des fins morales, fondée sur une autre psychologie.

Particulièrement intéressante est, pour des raisons évidentes, l'utilisation que fait saint Thomas d'Aquin des analyses aristotéliciennes de la *philia*. Il manifeste à la fois une grande attention pour la lettre de l'*Éthique à Nicomaque*, une compréhension exacte de certains points essentiels, et une totale absence d'intérêt pour ce qui en constituait le centre, c'est-à-dire la valeur propre des rapports avec autrui. L'amitié y est entièrement subordonnée à la description de la vertu de charité ; elle sert à définir cette dernière aussi bien par certains rapprochements qui tendraient à faire de la charité une sorte de *téleia philia*, que par des oppositions révélant l'incapacité de l'amitié au sens strict de se proposer comme fin, à moins de recevoir tout son sens de la charité. Soit à définir, en premier lieu, le type d'amour que l'homme porte à Dieu, saint Thomas le fait en reprenant l'opposition aristotélicienne entre *philia* et *philèsis*, la première s'adressant aux choses ou aux êtres que je considère comme les simples moyens de ma satisfaction, la seconde aux hommes, à qui je veux du bien pour eux-mêmes, et dont j'attends des sentiments réciproques [2]. La charité ne peut que ressembler à la *philia*, même si l'attention réciproque y prend un aspect tout à fait original. A la différence cependant de ce qui se passe dans l'amitié, l'initiative ne saurait être partagée, et la charité, qui procède entièrement de Dieu, ne saurait connaître les déviations que connaît souvent l'amitié, et qui en font une conséquence de la vertu, lorsqu'elle est vertueuse, plus qu'une vertu en elle-même [3]. Bien plus, la charité n'est pas un effet de notre nature, mais quelque chose de surnaturel [4],

2. Cf. *Somme théologique*, *II a II ae*, q. 23, *art.* 1.
3. *Ibid.*, *art.* 3, *ad* 1.
4. *Ibid.*, q. 24, *art.* 2.

et elle le demeure évidemment lorsqu'au lieu de se porter vers Dieu, elle se porte vers les autres hommes en tant que réalités qui dépendent de Dieu[5]. A cet égard, elle entretient un rapport assez complexe avec les sentiments naturels, qui nous portent vers autrui avec d'autant plus d'intensité qu'il nous est plus proche : il existe dans la charité un élément affectif, nous inclinant à la bienfaisance, qui connaît les mêmes degrés d'intensité que les inclinations purement naturelles ; dans la mesure où la charité est en son principe l'amitié réciproque d'un homme et de Dieu, son cercle ne s'étend que progressivement aux autres hommes, et il est légitime de vouloir plus de bien à ceux qui me sont par nature plus proches. Cependant, compte tenu de cette réciprocité, la proximité à l'égard de Dieu entre en quelque sorte en concurrence avec la proximité à notre égard ; dans la mesure où c'est elle qui compte, nous devons vouloir autant de bien à tous les hommes[6], voire à ceux qui se sont révélés nos ennemis[7], et davantage à ceux qui sont plus proches de Dieu par leur bonté. Nous pouvons enfin souhaiter que ceux qui nous sont le plus proches se rapprochent également davantage de Dieu par leur bonté, et essayer ainsi de concilier les deux principes de notre charité[8]. C'est seulement dans cette unification d'une bienveillance égale pour tous et d'une bienfaisance nécessairement déterminée que notre amour de charité trouve son accomplissement. Comme cependant la grâce prend le relais de la nature dans l'inclination de charité, et comme la médiation de l'amour divin seule peut transformer autrui en prochain, il ne semble pas qu'il y ait véritablement présence des consciences les unes aux autres, inscrite dans leur essence même.

C'est ce que confirme la reprise par saint Thomas du

5. *Ibid.*, q. 25, *art.* 4, *ad* 1, 3 : *Possumus loqui de caritate secundum propriam rationem ipsius, prout scilicet est amicitia hominis ad Deum principaliter, et ex consequenti ad ea quae sunt Dei.* On peut parler de charité selon sa propre nature, c'est-à-dire pour autant qu'elle est, en premier lieu, une amitié de l'homme envers Dieu, et, en conséquence, une amitié envers ce qui dépend de Dieu.

6. *Ibid.*, *q.* 26, *art.* 6, *ad* 1, 2.

7. *Ibid.*, *q.* 27, *art.* 7.

8. *Ibid.*, *q.* 26, *art.* 7.

problème de la dérivation entre amour de soi et amour d'autrui. Il saisit avec beaucoup de perspicacité les raisons qui font refuser par Aristote l'idée d'une amitié envers soi-même, puisque l'amitié exige, au sens strict, deux termes séparés. Il distingue entre la simple idée d'amitié et celle d'unité, selon laquelle on peut bien dire que notre rapport à nous-même sert de modèle à notre rapport avec autrui, et lui est égal en valeur, pourvu que nous nous attachions à notre nature raisonnable et non à notre nature sensible [9]. Il n'empêche que notre éventuel sacrifice à autrui doit toujours avoir pour principe, comme le notait déjà saint Augustin [10], le perfectionnement de notre propre nature spirituelle, et que notre charité doit par privilège se tourner d'abord vers nous-même, comme vers ce qui nous est immédiatement confié [11]. Il ne s'agit donc en rien d'une conscience commune de l'existence, qui se découvrirait dans l'activité la plus conforme à notre nature, mais de la conscience d'un rapport particulier avec Dieu de notre être spirituel, qui s'étend secondairement aux autres hommes, sans fondement dans une activité commune, et par simple représentation de leur identité avec nous du point de vue de Dieu. Malgré le vocabulaire aristotélicien, et les références directes à l'*Éthique à Nicomaque*, il est donc permis de penser que la pensée de saint Thomas est plus proche du stoïcisme, tant par son idée d'un cercle indéfiniment extensible de prochains, dont nous restons irrécusablement le centre, et qui n'est pas sans évoquer celui de l'*oikeiôsis*, que par celle d'un amour de charité fondé sur l'identité de nature rationnelle entre les hommes beaucoup plus que sur celle d'une expérience active et directe de l'union. Elle s'en distingue évidemment par un autre type d'expérience, qui est celle de l'amour de Dieu, mais on ne saurait en aucune manière, même si saint Thomas a recours au même vocabulaire, supposer cette expérience identique à celle de l'amitié humaine, et l'on doit noter qu'il s'entoure à cet égard de précautions. Nous sommes donc

9. *Ibid.*, *q.* 25, *art.* 4, *ad* 1, 3.
10. Cf. notamment *De Mendacio*, I, VI-VIII.
11. *Ibid.*

bien en présence d'un autre système de fins mais aussi de concepts, ne laissant plus de place aux conclusions les plus intéressantes des anciens. Seule la conscience de l'opposition entre le caractère universel et formel de la *benevolentia* — volonté du bien plus que bienveillance au sens d'*eunoia* — et la détermination précise du devoir de bienfaisance pourrait engager dans la découverte de problèmes analogues, mais la solution de cette aporie n'a pas à être trouvée dans une expérience de l'intériorité : elle réside dans la foi en la justice de l'amour de Dieu, qui s'étend à tous les hommes avec la même dilection particulière.

Que l'amitié devienne acte de foi plutôt qu'expérience personnelle et intérieure, c'est ce que nous disait déjà saint Augustin, avec toute la rigueur psychologique qui était la sienne, lorsqu'il nous demandait d'accorder à Dieu la même confiance que nous accordons à un ami, dont les intentions secrètes nous sont nécessairement cachées. Si l'on oppose, avec son *De fide rerum quae non videntur*, ce qui est manifestement présent à l'âme de façon immédiate et ce qui lui est seulement accessible à travers des signes, les pensées d'autrui nous sont aussi inaccessibles que nos propres pensées sont claires, et nous devons guetter dans les gestes observables de son corps l'expression de sentiments devant lesquels ce corps fait écran. L'idée, si augustinienne, d'une vérité intérieure a pour corrélat l'impossibilité pour les consciences de pénétrer en ce lieu où d'autres consciences rencontrent l'illumination de la vérité, et donnent leur assentiment aux sentiments qui les émeuvent [12] : « Le visage de ton ami, tu le vois grâce à ton corps, et ta propre foi (*scil.* en lui), tu la vois grâce à ton âme ; mais la foi de ton ami (*scil.* en toi), tu ne l'aimes que s'il y a en toi une foi réciproque, qui te fait croire à ce qu'en lui tu ne vois pas ». Mais si je ne puis comprendre les dispositions d'autrui qu'à travers ses actes, c'est que de tels actes, fussent-ils communs avec les miens, procèdent de dispositions d'esprit qui ont un

12. *Amici faciem cernis corpore tuo, fidem tuam cernis animo tuo : amici vero non abs te amatur fides si non in te mutuo illa sit fides, qua credas quod in illo non vides.* Œuvres, in Bibl. aug., t. 8, p. 312.

tout autre témoin que moi, celui au verbe de qui doit participer le verbe intérieur de chacun pour se déterminer librement [13]. C'est donc seulement en apparence que l'on peut comparer la foi qui préside à l'amitié à la foi en Dieu : alors que cette dernière rencontre dans les conditions mêmes de notre pensée, dans la possibilité pour elle d'atteindre la vérité, sa preuve [14], il n'y aura jamais, pour l'amitié, de preuve satisfaisante, et si l'on doit, dans les deux cas, croire avant d'éprouver, il n'y a nul espoir de voir la foi de l'amitié se transformer en savoir : « Si nous ne devons pas croire à ce que nous n'avons pas vu, comment croire au cœur de nos amis avant de les avoir éprouvés plus sûrement ? Et lorsque nous avons expérimenté ce bien par l'épreuve de nos maux, nous croyons encore plus à leur bienveillance envers nous que nous ne la voyons » [15]. Nous trouvons donc, dans une analyse psychologique de la communication interpersonnelle qui l'oppose radicalement à la seule expérience reconnue d'une présence spirituelle transcendante, la raison de ce détour moral sur lequel insistera saint Thomas d'Aquin, et qui nous fera passer de l'amitié entendue comme charité à l'amour du prochain. Cette analyse met évidemment un terme à l'idée que la présence d'autrui puisse être essentielle à l'activité théorétique. Elle rend secondaire, pour l'affectivité, l'existence d'une vie commune, non qu'elle en vienne à isoler le sage comme le faisaient les stoïciens, mais parce que le prix de l'affection et de l'intimité ne réside pas directement en elles, et que l'habitude, si forts que soient ses liens, doit être gagée sur une foi qui rend ses déchirements trop humains [16]. Si l'amitié était, pour les anciens, l'une des voies les plus directes de la conciliation entre bonheur et exigences de la raison, elle cesse de s'élever à cette ambition, et voit plutôt rejaillir sur elle un bonheur dont elle n'est en rien la

13. Cf. *De Magistro*, XI, 38.

14. Cf. notamment *De libero arbitrio*, II, XII, 34-XV, 39.

15. *Certe enim si rebus non visis credere non debemus quandoquidem et nondum certius probatis amicorum cordibus credimus : et cum ea malis nostris bona probaverimus, etiam tunc eorum erga nos benevolentiam credimus potius quam videmus* (t. 8, p. 314).

16. On songera notamment aux lignes si émouvantes où saint Augustin, aux prises avec ces oppositions, évoque la mort de sa mère (*Confessions*, IX, 12).

cause ou la condition. Si elle appelait à une analyse de l'intériorité dans la mesure même où elle attirait l'intérêt, c'est une nouvelle analyse de l'intériorité qui la relègue au second plan des préoccupations philosophiques, beaucoup plus décisivement que toute volonté d'explication objective. Si elle prenait tout son sens de son affranchissement à l'égard de l'amour de soi entendu comme égoïsme, mais aussi de son identification avec un amour de soi nécessairement conçu comme amour de l'ami, elle perd ce sens devant l'exaltation d'un amour de Dieu qui semble condamner tout amour de soi, quelle que soit l'étendue de son cercle, toujours immanent à ce monde.

Les modifications que subit la notion d'amitié dès l'avènement de la philosophie chrétienne, aussi bien que dans ses formulations plus élaborées et systématiques, ne semblent donc pas tenir à des circonstances contingentes ou à des déterminations purement anthropologiques, mais bien à un rejet de tout le complexe d'expériences et d'analyses qu'elle enveloppait. Ce rejet est manifestement lié au développement d'une religion qui ne fait plus des dieux les simples habitants d'une autre région de l'être, et unit la raison de l'homme aussi bien que sa volonté à une raison et une volonté divines, dont la présence soutiennent notre esprit dans son existence et éclairent les déterminations de son jugement. Est-ce à dire que seules la foi en un Dieu personnel, et l'insistance sur l'adhésion intérieure à des vérités qui, selon les formules de Berkeley, sans être *without the mind*, ne sont pas non plus *fancies of the mind*, mais ont leurs assises *in some other mind* [17], rendent l'amitié secondaire, et contraignent à lui substituer l'amour d'une présence transcendante ? Il est remarquable, si l'on n'hésite pas à franchir les siècles, qu'une philosophie comme celle de Spinoza, qui, sans exclure toute forme de transcendance, rejette avec netteté l'idée même d'intériorité, aussi bien que celle de Dieu personnel ou celles de volonté et d'entendement formellement constitutifs, n'en revient pas pour autant à une

17. Cf. surtout *Principles of human knowledge*, et *Three dialogues between Hylas and Philonous*, *passim*.

définition et un éloge de l'amitié semblables à ceux des anciens. De tous les philosophes modernes, Spinoza est sans doute allé le plus loin dans le sens de ces derniers : il donne, dans l'*Éthique*, son accord à l'adage selon lequel « l'homme est un dieu pour l'homme »[18], et concède qu'une vie solitaire est pratiquement insupportable ; il admire, dans une lettre, cette pensée attribuée à Thalès : « Toutes choses sont communes entre amis, les sages sont les amis des dieux, toutes choses appartiennent aux dieux, donc toutes choses appartiennent aux sages », et l'oppose à l'égoïsme utilitariste de certains des tenants de l'*homo politicus*[19] ; il fonde l'amitié vraie et solide sur le partage d'une même activité théorétique, conduisant à un bonheur commun, essentiellement partageable dans son universelle ouverture[20]. Il faut bien voir cependant qu'une telle amitié est, chez Spinoza, une conquête de la raison sur la sociabilité naturelle, et que cette conquête passe par l'affranchissement à l'égard de tout mouvement spontané d'identification ou de communion avec autrui. La sociabilité naturelle de l'homme consiste en effet en ceci que, si nous imaginons un être semblable à nous éprouvant quelque affection, nous sommes portés à éprouver la même affection ; de là naissent, selon qu'il s'agit d'une tristesse ou d'un désir, la commisération ou l'émulation[21] ; mais ces deux passions tendent l'une comme l'autre à réduire notre libre arbitre, et sont sources de discorde plus que d'union entre les hommes[22]. L'amitié, en revanche, procède d'une générosité qui est la conséquence de la joie de connaître, et elle suppose la domination sur de telles passions[23]. Être amis, c'est d'abord vivre sous la conduite de la raison, et, par suite, vouloir ce qui est nécessaire, donc bon et utile à chacun[24]. On a donc pu parler, chez le sage spinoziste, d'une sorte

18. *Hominem homini Deum esse* (IV, XXXV, scolie).

19. Lettre XLIV, à Jarig Jelles, in *Œuvres complètes*, Paris, 1954, p. 1279.

20. *Éthique*, IV, XXXV, démonstration.

21. *Ibid.*, III, XXVII, démonstration et scolie.

22. Sur la commisération, cf. *ibid.*, 18e définition des affections et IV, [illegible]. Sur l'émulation, cf. *ibid.*, III, XXXI et XXXII, et la 33e définition des affections.

23. *Ibid.*, III, LIX, scolie.

24. *Ibid.*, IV, XXXV, démonstration et corollaires I et II. Cf. notre étude De l'accord en nature et de l'amitié des sages dans la philosophie de Spinoza, *in Revue de M. et de Morale*, Paris 1974, p. 88-98.

d'amour intellectuel des hommes participant de l' « amour intellectuel » de Dieu, mais qui s'oppose absolument à l'idée d'une quelconque fusion, au moins dans l'ordre de la durée, entre les essences individuelles [25]. On sera évidemment tenté de rapprocher cet amour intellectuel des hommes de l'amitié des sages stoïcienne, car, s'il est vrai que d'autres auparavant, et singulièrement Aristote [26], avaient insisté sur la distinction entre deux formes d'amour de soi, et sur l'ouverture à autrui de tout ce qui procède de la raison, ce sont bien les stoïciens qui, les premiers, avaient dissocié amitié et communion affective.

Si l'on peut considérer l'exemple de Spinoza comme aussi significatif, en son genre, que ceux de saint Thomas et saint Augustin, il apparaît qu'une sorte de naturalisme dans l'analyse de la conscience contribue tout autant, sinon à affaiblir l'intérêt pour l'amitié, du moins à en faire une notion dérivée, que la doctrine de la charité ou que celle de la grâce intérieure. Peut-être est-ce donc moins la relation entre l'homme et Dieu ou entre la conscience et la vérité qui détermine cette évolution, qu'une nouvelle idée de la joie et du bonheur. Chez Spinoza, la joie est liée à la puissance d'agir, et cette puissance elle-même ne fait qu'un avec celle de connaître, délivrée de la passivité de l'imagination [27]. Chez saint Augustin, la béatitude consiste avant tout en connaissance et contemplation de l'ordre [28]. Pour saint Thomas, elle ne réside ni dans les biens extérieurs, ni dans les biens du corps, ni même dans les biens de l'âme, mais dans la contemplation de la vérité, qui est en fait contemplation de Dieu [29]. Quels que soient donc les hommages rendus par les uns et par les autres à l'idée de vie [30], il s'agit toujours, sinon d'une autre vie, du moins d'une vie autre, c'est-à-dire qui rompt avec les

25. A. MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris 1969, p. 594 sq. Sur l'éventuelle participation réciproque des essences individuelles des hommes, cf., p. 599-600, la pertinente analyse de la lettre XVII, à Balling.

26. Cf. ci-dessus, p. 232-237.

27. Cf. *Éthique*, III, LVIII et LIX, IV, LIX, et toute la Ve partie.

28. Cf., p. ex., *Cité de Dieu*, XXII, 30.

29. Cf. notamment *Cont. Gent.*, III, 37.

30. P. ex., chez SAINT AUGUSTIN, *De Trinit.*, XIII, VIII, 11, chez SAINT THOMAS, *ibid.*, 63, et chez SPINOZA, *Éthique*, IV, LXVII.

inclinations premières. Or c'était le fait des anciens de chercher à éviter cette rupture, même lorsque leurs efforts, comme chez les stoïciens, restaient assez verbaux [31], ou, comme chez Platon, ne pouvaient être suivis jusqu'au terme de la sagesse [32]. Entre l'Aristote qui demande à l'homme de ne pas se borner à des pensées de mortel [33], et le Spinoza qui incite l'homme libre à méditer sur la vie et non sur la mort, le rapport n'est pas celui que la lettre des textes pourrait suggérer : l'activité théorétique, proche de l'activité divine, dont nous parle Aristote, reste enracinée dans les conditions générales de toute activité humaine, et nous avons vu qu'en cela seulement elle pouvait se proposer comme une fin pour nous [34] ; la vie dont nous parle Spinoza exprime la puissance même de Dieu, et c'est à cette dernière que nous sommes invité à participer. Il en résulte, pour les rapports avec autrui, que l'amitié spinoziste consiste en des activités parallèles à l'échelon des modes, et seulement convergentes en Dieu, là où l'amitié aristotélicienne part de la convergence et même de la communion dans l'activité pour y trouver un simple *analogon* du divin. Ce parallélisme des activités, peu différent, en tant que tel, de celui que peuvent susciter la charité, l'illumination intérieure, voire la générosité cartésienne, a donc sa raison profonde dans un refus radical du bonheur sensible comme révélateur de liens essentiels et immédiats. S'il y a bien, entre philosophes grecs et philosophes chrétiens ou modernes, opposition entre deux conceptions de l'intériorité, et si cette opposition explique deux options différentes à propos de l'amitié, il s'agit surtout, comme la seule étude de la philosophie antique nous le laissait pressentir [35], d'une opposition entre l'intériorité conçue comme pouvoir formel de la seule raison et l'intériorité conçue comme origine commune de nos différentes fins, et témoin ou lieu de leur satisfaction harmonieuse. Il semble que l'amitié ait été d'autant plus valorisée que la première

31. Cf. ci-dessus, p. 343-347.
32. Cf. ci-dessus, p. 145, 166-167.
33. Cf. ci-dessus, p. 276, n. 33.
34. Cf. ci-dessus, p. 277.
35. Cf. ci-dessus, p. 457-459.

conception parvenait à intégrer la seconde, sans que la seconde à elle seule ait pu lui donner un statut vraiment originaire dans l'intelligence de l'esprit humain. Il n'est donc pas question de condamner l'une au nom de l'autre, mais il est clair que, s'il appartenait aux anciens d'essayer de fonder leur description de la *philia* dans une analyse de ses conditions subjectives, et s'ils ne l'ont malheureusement pas toujours fait, il appartient aux modernes d'intégrer à leur analyse de la conscience les faits découverts par l'étude de la *philia*.

Sans doute faut-il voir dans les différentes directions qu'a prises successivement l'essentiel de la recherche philosophique, beaucoup plus que dans une évolution des structures sociales ou dans des modifications de la sensibilité d'ailleurs évidentes, la raison de l'intérêt inégal, ou, mieux encore, différent, accordé, aux différentes époques de l'histoire, à l'amitié et aux rapports avec autrui. Les intuitions tout à fait neuves formulées par Aristote et suggérées par Épicure, peut-être nées, au moins chez le premier, d'une réflexion sur l'*oikeiotès* platonicienne, ne pouvaient que se perdre dans la métaphysique naturaliste du stoïcisme, quel que fût son rationalisme. Leur exacte compréhension supposait une sorte de retour à Platon et à son effort pour saisir les mouvements de l'âme en leur principe. C'est ce retour qu'a permis la philosophie chrétienne, avant tout sous son aspect idéaliste. Il devenait seulement possible alors de s'engager dans le déchiffrement d'une expérience, dont le « parce que c'était lui parce que c'était moi » de Montaigne ne fait qu'attester la constance. Par là, l'histoire de la philosophie montre bien qu'elle a son devenir propre, que son ordre n'est pas indifférent, et que les mêmes questions se voient assigner un moment déterminé où elles pourront recevoir réponse. Chez Montaigne, et sans que l'on puisse soutenir qu'il s'agit d'un débat d'école, ce sont les distinctions mêmes d'Aristote qui reviennent, et elles suffisent à écarter toutes les fausses images de l'amitié :

« Il n'est rien à quoy il semble que nature nous aye plus acheminé qu'à la société. Et dit Aristote que les bons legislateurs ont eu plus de soing de l'amitié que de la justice. Or

le dernier point de sa perfection est cettuy-ci. Car, en general, toutes celles que la volupté ou le profit, le besoin publique ou privé forge et nourrit, en sont d'autant moins belles et genereuses, et d'autant moins amitiez, qu'elles meslent autre cause et but et fruit en l'amitié, qu'elle mesme.

Ny ces quatre especes anciennes : naturelle, sociale, hospitaliere, venerienne, particulierement n'y conviennent ny conjointement »[36]. Ces distinctions, amplement développées, conduisent à l'idée d'une union des consciences, qui, pour rester bien imprécise, n'en est pas moins soulignée dans son caractère irréductible à tout lien accidentel : « Au demeurant, ce que nous appelons ordinairement amis et amitiez, ce ne sont qu'accoinctances et familiaritez nouées par quelque occasion ou commodité, par le moyen de laquelle nos âmes s'entretiennent. En l'amitié dequoy je parle, elles se meslent et confondent l'une en l'autre, d'un meslange si universel, qu'elles effacent et ne retrouvent plus la couture qui les a jointes »[37]. Elles suffisent à résoudre tous les conflits entre devoirs de l'amitié et autres devoirs sociaux, que le moyen stoïcisme et ses héritiers romains ont pu imaginer, faute de comprendre le caractère *a priori* de l'amitié par rapport aux autres relations : Blossius n'avait pas à craindre d'offenser les consuls en assurant qu'il eût mis le feu aux temples si son ami Tiberius Gracchus le lui avait demandé, car « ceux qui accusent cette responce comme seditieuse, n'entendent pas bien ce mystere et ne presupposent pas, comme il est, qu'il tenait la volonté des Gracchus en sa manche, et par puissance et par connaissance. Ils estoient plus amis que citoyens, plus amis qu'amis et qu'ennemis de leur païs, qu'amis d'ambition et de trouble. S'estans parfaictement commis l'un à l'autre, ils tenoient parfaictement les renes de l'inclination l'un de l'autre ; et faictes guider cet harnois par la vertu et conduitte de la raison (comme aussi est-il du tout impossible de l'atteler sans cela), la responce de Blosius est telle qu'elle devoit estre »[38]. Nous

36. *Essais*, I, XXVIII, *De l'amitié*, éd. M. Rat, t. I, p. 199.
37. *Ibid.*, p. 203-204.
38. *Ibid.*, p. 205. Sur l'exemple de Blossius, cf. CICÉRON, *Laelius*, XI, 37.

rencontrons donc chez Montaigne comme une résurgence de la pensée antique sur l'amitié dans sa conscience la plus lucide des problèmes, résurgence que la seule culture humaniste ne suffirait pas à expliquer, puisqu'elle autoriserait aussi bien la fidélité à Cicéron qu'à Aristote, et peut-être davantage, si l'on tient compte de la mauvaise réputation faite à Aristote devant l'usage qui en avait été fait. Elle s'oppose contradictoirement à cette pensée de Pascal, qui semble résumer la thèse chrétienne : « La vraie et unique vertu est donc de se haïr (car on est haïssable par sa concupiscence), et de chercher un être véritablement aimable, pour l'aimer. Mais, comme nous ne pouvons aimer ce qui est hors de nous, il faut aimer un être qui soit en nous, et qui ne soit pas nous, et cela est vrai d'un chacun de tous les hommes. Or il n'y a que l'Être universel qui soit tel. Le royaume de Dieu est en nous : le bien universel est en nous, est nous-même, et n'est pas nous. »[39] Toute la question qui se pose aujourd'hui est de savoir si autrui, qui n'est pas nous, est néanmoins en nous, et par là, peut-être considéré comme absolument aimable, c'est-à-dire comme ne nous entraînant pas, en termes pascaliens, sur la voie de la concupiscence.

Nous avons évoqué, au commencement de cet ouvrage, un certain nombre de philosophies modernes ou contemporaines, qui, sans poser les problèmes en ces termes, en venaient bien à considérer la présence d'autrui comme l'un des éléments constitutifs de notre horizon théorétique, et comme définissant le lieu de notre expérience morale. Celles-ci ne font que tenter d'élucider ce que Montaigne décrit, ou poursuivre ce que les anciens n'avaient pu qu'esquisser. Elles répondent aussi bien à des préoccupations nées d'une métaphysique d'inspiration nietzschéenne[40] qu'à certains renou-

39. Ed. Brunschvicg, 485 (Éd. J. Chevalier, 712). Cf. aussi 479 (Chevalier, 433) : « S'il y a un Dieu, il ne faut aimer que lui, et non les créatures passagères... »

40. Nous songeons, notamment, à ces lignes de G. Bataille : « Plus loin, ta vie ne se borne pas à cet insaisissable ruissellement intérieur ; elle ruisselle aussi au dehors et s'ouvre incessamment à ce qui s'écoule ou jaillit vers elle. Le tourbillon durable qui te compose se heurte à des tourbillons semblables avec lesquels il forme une vaste figure animée d'une agitation mesurée. Or vivre signifie pour toi non seulement les flux et les jeux fuyants de la lumière qui s'unifient en toi,

vellements de la pensée chrétienne[41], quand elle se désolidarise de la philosophie idéaliste. On doit cependant reconnaître que ces efforts restent assez dispersés, et gagneraient sans doute à retenir en son unité l'implication des notions regroupées par les philosophes grecs à propos de la *philia*. Nous évoquions un peu plus haut la nécessité de considérer simultanément relation affective, ou, en termes spinozistes, imaginative, et relation rationnelle. Il convient également, si nous nous référons aux anciens, de ne pas scinder réflexion sur les conditions de la connaissance et réflexion sur la genèse ou sur le sens de la vie morale. Il convient encore davantage de ne pas prendre un appel vague, de caractère panthéistique ou naturaliste, à la fusion des consciences, ou une interprétation purement dialectique, c'est-à-dire toujours relativisante, de leurs rapports et de leur histoire, pour une analyse de leur liaison immédiate en sa signification ultime. Si ces deux dernières méprises restent surtout le fait de spéculations paraphilosophiques, soumises à des hypothèses téléologiques globales ou victimes du vocabulaire incertain de la sociologie, séduites éventuellement par les systématisations théoriques de la psychanalyse, il semble bien que, chez les philosophes, on assiste surtout à un émiettement de la recherche. Nous avons pu ébaucher un parallèle, qu'il n'est pas dans notre propos de développer, entre la réflexion morale de Nabert et la réduction husserlienne, quelles que

mais les passages de chaleur ou de lumière d'un être à l'autre, de toi à ton semblable ou de ton semblable à toi », et à l'analyse du rire qui leur fait suite, plus décisive en son tragique recours à autrui que l'image de la danse chez Nietzsche (cf. *Somme athéologique*, I, *L'expérience intérieure*, Paris 1954, p. 148-154).

41. C'est Gabriel Marcel qui écrit : « La pensée philosophique la plus authentique me semble se situer à la jointure de soi et d'autrui. Quelque chose de puissant et de secret m'assure, je le répète, que si les autres ne sont pas, je ne suis pas non plus. [...] Une puissante tradition philosophique représentée par exemple de nos jours par Léon Brunschvicg a tendu à instituer une distinction fondamentale entre ce qui est propre à chacun de nous et ce qui nous est commun à tous et présente par là même un caractère rationnel. Je ne prétends pas que cette discrimination soit impraticable, mais je crains qu'elle ne soit inféconde, qu'elle ne relève de ce que j'appellerai volontiers une psychologie plane qui ignore la dimension qui est par excellence celle de la vie spirituelle : la profondeur » (*Mon propos fondamental* (1937), *in Présence et immortalité*, Paris 1959, p. 30-32.)

fussent leurs oppositions[42]. Nous leur avons vu reprocher un retour à l'universel, qui interdirait la compréhension continue des émotions les plus fugaces et du bonheur le plus stable, des réactions de la sensibilité et des manques ou des satisfactions de l'intériorité. Mais, en tout état de cause, il est rare de voir associés le recours à autrui comme condition transcendantale de la connaissance dans son objectivité et ce même recours comme principe de la formulation d'exigences morales. Il est peut-être encore plus difficile d'unir ces deux préoccupations à la description d'un « on » primordial. Lorsque Merleau-Ponty[43] nous invite à renoncer, dans la compréhension d'autrui, comme le faisait déjà M. Scheler, au schéma analogique, et qu'il nous propose un « système de l'expérience » où corps et conscience s'appuient l'un sur l'autre et où les consciences, comme sujets de comportements, comme « centres d'initiatives et de jugements »[44] aux perspectives « glissant »[45] les unes dans les autres, s'affirment réciproquement dans leur existence de manière prépersonnelle, il lui est assurément facile de railler les efforts de Piaget, qui voit dans la découverte par l'enfant du *cogito* le moyen de passer d'un monde intersubjectif et sans objectivité aux vérités du rationalisme[46]. Mais l'idée d'une vérité qui ne fait qu'advenir « aux confins de toutes les perspectives »[47] semble bien dissoudre le sens même du mot vérité si elle ne réfère ces confins au sujet transcendantal qui les exige, et par là les médiatise[48]. Il faut donc admettre que l'activité rationnelle, aussi bien théorique que pratique, par laquelle les consciences s'affranchissent de leur propre point de vue ou en reviennent à ce qui précède leur rupture, et l'expérience pré-objective qu'elles ont de leur appui réciproque et sur le monde, sont dans le prolongement l'une de

42. Cf. ci-dessus, p. 13-14.
43. Cf. *Phénoménologie de la perception*, 2e partie, chap. IV, p. 398-419.
44. P. 405.
45. *Ibid.*
46. P. 408.
47. P. 416.
48. Cf. J. Moreau, *L'horizon des esprits*, Paris 1960, p. 123-134 notamment.

l'autre, que la première achève la seconde sans y perdre son universalité.

C'est, nous avons essayé de le montrer, la voie que les anciens ont frayée dans leur élaboration de la notion de *philia*, même si leur vocabulaire reste parfois naïf, et s'ils rencontrent déjà les difficultés qui ne feront par la suite que s'exaspérer. La définition encore imprécise de l'intériorité, l'absence d'opposition psychologique, sinon morale, nette entre le désir et la volonté, le refus des explications naturalistes et de leur rationalisme, mais aussi d'un pur formalisme, facilitaient, à dire vrai, les choses. Est-ce à dire qu'elles en étaient simplifiées à l'excès ? On ne saurait le dire à en juger par la manière dont l'analyse de la *philia* contribue bien souvent à faire pressentir la nécessité de ces notions précises. C'est elle qui fait préférer la notion de convenance *(oikeiotès)*, avec toute la portée qui est la sienne chez Platon, à celles de contrariété et de similitude, excluant par là une explication dialectique, au sens moderne du mot, aussi bien qu'une explication naturaliste. C'est elle qui, jusque chez Épicure, fait s'opposer le bien à l'utile, et impose la prise en considération de l'universel dans la moralité. C'est elle encore qui conduit Aristote à analyser de plus près la nature de la conscience de soi et à expliciter son *cogito*. Loin donc que la philosophie de l'amitié corresponde à une appréciation confuse des problèmes en jeu et se satisfasse de réponses faciles, elle favorise les distinctions et contraint à voir les difficultés réelles. Mais elle contraint en même temps, par l'idée de vie et d'activité communes, à ne pas séparer l'immanence réciproque des consciences de leurs conditions empiriques de coexistence ; par la conviction que, vers le bien, « la route passe par l'agréable »[49], à ne pas croire la vie morale coupée de toute motivation, ni bien sûr de tout effet sensible ; par l'enracinement du *cogito*, ou plutôt du *cogitamus*, dans l'action, la vie, et la joie ou le plaisir qu'elles engendrent spontanément, à lier l'irréductible transcendance de l'autre à la transcendance de l'objet de toute activité, et par conséquent à insérer cet autre dans nos fins sans rame-

49. Cf. ci-dessus, p. 225, n. 36.

ner ces fins à la seule personne d'autrui. Elle peut ainsi conduire à une éthique où autrui ne soit jamais « traité comme moyen »[50], selon la conclusion si décisive des analyses kantiennes, mais où le seul être du monde qui se propose des fins n'apparaît lui-même que comme une fin relative[51]. Elle tend à proposer une psychologie où l'affectivité non seulement symbolise avec la raison, mais engendre avec elle un champ unique d'intentions, champ qui ne se clôt pas pour autant sur lui-même ou sur le monde social et naturel, mais qui reste immédiatement ouvert aux autres sujets en tant que sujets, sans résulter du simple équilibre de leurs perspectives. Aussi appelle-t-elle à une réflexion et à une conduite qui mettent en question et rectifient le jeu ordinaire des rapports avec autrui, tel que la recherche systématique du plaisir et de l'intérêt ou encore les contraintes sociales le déterminent. Ces déterminations, en effet, demeurent accidentelles, dans la mesure où elles méconnaissent précisément tout ce par quoi la *philia* se définit comme achèvement et comme essence de ces rapports : elles partent d'une rupture entre les consciences, qu'elles considèrent comme un fait primitif et irréversible ; elles décrivent la communauté sous les traits de l'extériorité ; elles opposent le point de vue de l'universel et celui de l'individu, et rendent par là toute conciliation impossible au moment même où elles la tentent. C'est donc par une conquête sur les explications qu'elles fournissent que la notion de *philia* s'est progressivement dégagée, par une conquête sur les règles de vie qu'elles inspirent que la *philia* a pu se proposer comme un idéal de vie désirable pour le philosophe, et peut-être accessible à lui seul. On saisit, dans cette corrélation entre l'analyse philosophique et un souci normatif tout à fait concret, où le philosophe se préoccupe de trouver le mode d'existence qui convient le mieux à sa vocation et se montre

50. *als Mittel.* Cf. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, zweiter Abschnitt, p. 61.

51. C'est d'une manière beaucoup moins directe, et par le seul recours à la « preuve morale de l'existence de Dieu » (*Critique du Jugement*, § 87), que Kant en vient à dépasser les conclusions (*ibid.*, § 84) selon lesquelles l'homme est, seul, fin dernière.

persuadé qu'un tel mode d'existence a quelque chose d'exemplaire parce que la vie philosophique doit réaliser toutes les virtualités de l'homme, la raison des différentes synthèses si heureusement tentées par les Grecs à propos de la *philia*. Il semble qu'elles peuvent encore guider aujourd'hui ceux qui ont retrouvé ce problème perdu.

BIBLIOGRAPHIE

I. Textes anciens, collections de fragments, traductions et commentaires utilisés.

1° Textes, traductions et commentaires.

Antiphon. *Discours*, suivis des fragments d'Antiphon le Sophiste, texte établi et traduit par L. Gernet, Coll. des Universités de France, Paris 1923.

Aristophane. Texte établi par V. Coulon et H. Van Daele, en 5 tomes, Coll. des Universités de France, Paris 1923-1930.

Aristote. *Aristotelis opera*, éd. de l'Académie de Berlin, vol. I et II : *Aristoteles graece*, recension de I. Bekker, Berlin 1831, et dans le vol. V, l'*Index aristotelicus*, par H. Bonitz. Rééd. par O. Gigon, Berlin 1960-1961.

Éthique à Eudème : (Ethica Eudemia) Eudemi Rhodii Ethica, adjecto de virtutibus et vitiis libello, éd. Fr. Susemihl, Leipzig, Bibl. Teubner, 1884, rééd. 1968.
— (The Athenian Constitution), The Eudemian Ethics, (On Virtues and Vices), avec trad. angl. de H. Rackam, Londres-Cambridge (Mass.), coll. Loeb, 1935, rev. 1952, rééd. 1968.
— Eudemische Ethik, trad. allem. et comment. de Fr. Dirlmeier, Berlin 1962, 2e éd. 1969.

Éthique à Nicomaque : Ethica Nicomachea, éd. Fr. Susemihl, 3e éd. par les soins de O. Appelt, Leipzig, Bibl. Teubner, 1912.
— The Ethics of Aristotle, éd. J. Burnet, Londres 1900 (texte grec, avec préface et notes).
— The Nicomachean Ethics, avec trad. angl. de H. Rackham, Londres-Cambridge (Mass.), coll. Loeb, 1926, rééd. 1947.

N. B. L'étendue du sujet nous a amené à ne mentionner que les textes ou ouvrages et articles que nous avons effectivement cités ou utilisés.

— L'Éthique à Nicomaque, introd., trad. et comment. par R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, 3 vol. ; Louvain-Paris 1958-1959, rééd. rev. 4 vol., 1970.
— Éthique à Nicomaque, nouvelle trad. avec introd., notes et index, par J. Tricot, Paris 1959, rééd. 1967.
— Nikomachische Ethik, trad. allem. et comment. de Fr. Dirlmeier, Berlin 1965, 5e éd. 1969.
— The Nicomachean Ethics of Aristotle, Nelle trad. angl. par W. Ross (Sir David Ross), Londres 1954.
— Éthique à Nicomaque, livre X, éd. G. Rodier, Paris 1897, texte grec avec introd. et notes.

Grande Morale : Magna Moralia, éd. Fr. Susemihl, Leipzig, Bibl. Teubner, 1883.
— (Metaphysics II, books X-XIV, Oeconomica), Magna Moralia, avec trad. angl. de G. C. Armstrong, Londres-Cambridge (Mass.) 1935, rééd. 1962.

Rhétorique : Texte établi et traduit par M. Dufour, en 2 tomes, Coll. des Universités de France, Paris 1932-1938.

Politique : Politica, éd. Susemihl et Immisch, Leibniz, Bibl. Teubner, 1909, rééd. 1929.
— Politique, l. I et II, texte établi et traduit par J. Aubonnet, Coll. des Universités de France, Paris 1960.
— La politique, nouv. trad. avec introd., notes et index, en 2 tomes, par J. Tricot, Paris 1962.

Métaphysique : Aristotelis Metaphysica, éd. W. Jaeger, Oxford 1957.
— La Métaphysique, trad. franç., nouv. éd. entièrement refondue, avec commentaire, par J. Tricot, Paris 1953.

Traité de l'âme : Texte, trad. franç. et comment. par G. Rodier, Paris 1900.
— De anima, éd. W. D. Ross, Oxford 1956.
— Texte établi par A. Jannone, trad. et notes par E. Barbotin, Coll. des Universités de France, Paris 1966.
— De l'âme, trad. nouv. et notes par J. Tricot, Paris 1947.

AULU GELLE. Les Nuits Attiques, livres I-IV, texte établi et traduit par R. Marache, Coll. des Universités de France, Paris 1967.

CICÉRON. *Laelius de Amicitia*, éd. C. Meissner-P. Wessner, Leipzig, Bibl. Teubner, 1914.
— (De la vieillesse), De l'Amitié (Des devoirs), avec une trad. nouv. de Ch. Appuhn, classiques Garnier, Paris, s. d.
— L'amitié, texte établi et traduit par L. Laurand, Coll. des Universités de France, Paris 1961.

Des termes extrêmes des biens et des maux, texte établi et traduit par J. Martha, en 2 vol., Coll. des Universités de France, Paris 1961.

Des devoirs, texte établi et traduit par M. Testard, en 2 vol., Coll. des Universités de France, Paris 1965.

Des Lois, texte établi et traduit par G. de Plinval, Coll. des Universités de France, Paris 1959.

Tusculanes, texte établi par G. Fohlen et traduit par J. Humbert, en 2 vol. ; Coll. des Universités de France, Paris 1931.

De la Nature des Dieux, texte et trad. franç., avec notice et notes, par Ch. Appuhn, Classiques Garnier, Paris, s. d.

DIOGÈNE LAËRCE. *Vitae philosophorum*, éd. R. D. Hicks, Londres-Cambridge (Mass.), coll. Loeb, 1925.

— *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, trad. franç., notice, introd. et notes par R. Genaille, classiques Garnier, Paris 1925, rééd. 1965.

EPICTÈTE. *Entretiens*, texte établi et traduit par J. Souilhé et A. Jagu, en 4 vol., Coll. des Universités de France, Paris 1948-1965.

EURIPIDE. Texte établi et traduit par L. Méridier, H. Grégoire, L. Parmentier, F. Chapouthier et J. Meunier, en 6 tomes, Coll. des Universités de France, Paris 1923-1961.

ESCHYLE. Texte établi et traduit par P. Mazon, en 2 vol., Coll. des Universités de France, Paris 1920.

HÉRODOTE. *Histoires*, texte établi et traduit par Ph. E. Legrand, en 9 vol., Coll. des Universités de France, Paris 1932-1954.

HÉSIODE. *Théogonie-Les Travaux et les Jours-Le Bouclier*, texte établi et traduit par P. Mazon, Coll. des Universités de France, Paris 1928.

HIÉROCLÈS. *Ethische Elementarlehre nebst den bei Stobäus erhaltenen ethischen Exzerpten aus Hierokles*, éd. H. von Arnim, Berlin, Weidmann, 1906.

HOMÈRE. *L'Iliade*, texte établi et traduit par P. Mazon, avec la collaboration de Chantraine, Collart et Langumier, Coll. des Universités de France, Paris 1937-1938.

— *L'Odyssée*, texte établi et traduit par V. Bérard, Coll. des Universités de France, Paris 1924.

ISOCRATE. *Discours*, texte établi et traduit par G. Mathieu et E. Brémond, en 4 vol., Coll. des Universités de France, Paris 1928-1962.

JAMBLIQUE. *De vita pythagorica liber*, éd. L. Deubner, Leipzig, Bibl. Teubner, 1937.

LUCRÈCE. *De la Nature*, texte établi et traduit par A. Ernout, en 2 vol., Coll. des Universités de France, Paris 1920.

LYSIAS. *Discours*, texte établi et traduit par L. Gernet et M. Bizos, en 2 vol., Coll. des Universités de France, Paris 1924-1926.

MARC-AURÈLE. *Pensées*, texte établi et traduit par A. I. Trannoy, Coll. des Universités de France, Paris 1925.

PINDARE. Texte établi et traduit par A. Puech, en 4 vol., Coll. des Universités de France, Paris 1922-1923.

PLATON. Texte et traduction de la Coll. des Universités de France, en 14 tomes, dont un Lexique, Paris 1920-1964.

— *Œuvres complètes*, trad. nouv. et notes, par L. Robin avec la collaboration de J. Moreau, en 2 vol., Bibl. de la Pléïade, Paris 1940-1942.

PLUTARQUE. *Plutarch's Moralia*, en 14 vol., Londres-Cambridge (Mass.), vol. I, avec trad. angl. de F. C. Babbitt, 1949, vol. II, avec trad. angl. du même, 1956, et vol. VI, avec trad. angl. de W. C. Helmbold, 1957.

PORPHYRE. *Opuscula selecta*, Vita Pythagorae, éd. A. Nauck, Leipzig, 1886.

PRAXIPHANE. *Die Schule des Aristoteles*, Texte und Kommentar, éd. F. Wehrli, vol. IX, Bâle-Stuttgart 1969.

SALLUSTE. *La conjuration de Catilina. La guerre de Jugurtha. Fragments des histoires*, texte établi et traduit par A. Ernout, Coll. des Universités de France, Paris 1941.

SÉNÈQUE. *Des Bienfaits*, texte établi et traduit par F. Préchac, en 2 vol., Coll. des Universités de France, Paris 1926-1927.

— *Lettres à Lucilius*, texte établi par F. Préchac et traduit par H. Noblot, en 5 vol., Coll. des Universités de France, Paris 1945-1962.

SOPHOCLE. *Tragédies*, texte établi par A. Dain et traduit par P. Mazon, en 3 vol., Coll. des Universités de France, Paris 1958-1962.

THÉOGNIS. *Poèmes élégiaques*, texte établi et traduit par J. Carrière, Coll. des Universités de France, Paris 1948.

THUCYDIDE. *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, texte établi et traduit par J. de Romilly, R. Weil et L. Bodin, en 4 tomes, Coll. des Universités de France, Paris 1953-1955.

XÉNOPHON. *Memorabilia and Oeconomicus*, avec une trad. anglaise de E. C. Marchant, Londres-Cambridge (Mass.), coll. Loeb, 1923.

— (Anabasis, Books IV-VII) - *Symposium and Apology*, avec une trad. angl. de O. J. Todd, Londres-Cambridge (Mass.) 1922, coll. Loeb.

— *Scripta minora*, avec une trad. anglaise de E. C. Marchant, Londres-Cambridge (Mass.), coll. Loeb, 1925.

— *Œuvres complètes*, trad. franç., notices et notes par P. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.

2° Collections de fragments.

EPICURE. Epicurea, éd. H. Usener, Leipzig, Teubner, 1887. Ed. stéréotyp., Stuttgart, 1966.
— Epicuri Ethica, éd. C. Diano, Florence, Sansoni, 1946.

PRÉSOCRATIQUES. Die Fragmente der Vorsokratiker, éd. H. Diels 1903-1910, reman. par W. Kranz, 1951-1952, Berlin. rééd. stéréot. vol. I 1971, vol. II 1970, vol. III 1967.

SOPHISTES. V. le précédent, et Sofisti, testimonianze e frammenti, éd. Mario Untersteiner, Florence 1949-1962, rééd. 1967.

STOÏCIENS. Stoïcorum veterum fragmenta, éd. H. von Arnim, Leipzig, Teubner, 1903-1924. Ed. Stéréotyp., Stuttgart 1964.

II. PHILOSOPHES MÉDIÉVAUX, MODERNES ET CONTEMPORAINS CITÉS.

AUGUSTIN (SAINT) : *Œuvres*, Bibliothèque augustinienne, Paris 1936-19..., tomes 6, 8, 13-14.

G. BATAILLE. *Somme athéologique* - I. L'expérience intérieure, nouv. éd. rev., Paris 1954.

G. BERKELEY. *A new theory of vision and other writings*, introd. par A. Lindsay, Londres 1910, rééd. Londres-New York, Everyman's library, 1954.

R. DESCARTES. *Œuvres*, éd. Adam et Tannery, 13 vol., Paris 1897-1913, rééd. en cours.

G. W. F. HEGEL. *Esthétique*, trad. franç. par J. G., Paris 1944.

M. HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, 10e éd. inchang., Tübingen 1963.

E. HUSSERL. *Méditations cartésiennes*, Introduction à la phénoménologie, trad. Peiffer et Levinas, Paris 1947.

E. KANT. *Werke*, éd. Weischedel, Insel-Verlag, Wiesbaden, vol. IV — Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie—, 1956, et V — Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie—, 1957.

G. W. LEIBNIZ. *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, éd. Gerhardt, Berlin, 1875-1890, vol. IV.

G. MARCEL. *Présence et immortalité — Journal métaphysique 1938-1943 — et autres textes*, Paris, Flammarion, 1959.

M. MERLEAU-PONTY. *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945.

M. MONTAIGNE. *Essais*, éd. M. Rat, en 3 vol., Paris, Garnier, s. d.

J. NABERT. *Essai sur le mal*, Paris 1955, 2e éd. 1970.

B. PASCAL. *Œuvres complètes*, éd. J. Chevalier, Bibl. de la Pléïade, Paris 1954.

P. RICŒUR. *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*, Paris 1960.

J.-J. ROUSSEAU. *Œuvres complètes*, éd. B. Gagnebin-M. Raymond, Bibl. de la Pléïade, Paris 1959-1969.

J. P. SARTRE. *L'Être et le Néant*, Essai d'ontologie phénoménologique, Paris 1943.

M. SCHELER. *Nature et formes de la sympathie, contribution à l'étude des lois de la vie émotionnelle*, trad. de l'Alld. par M. Lefebvre, Paris 1950.

B. DE SPINOZA. *Ethique*, éd. avec trad. nouv., notice et notes, par Ch. Appuhn, 2e éd., Paris, classiques Garnier, s. d.

— *Œuvres complètes*, éd. R. Caillois, M. Francès et R. Misrahi, Bibl. de la Pléïade, Paris 1954.

THOMAS D'AQUIN (SAINT). *Opera omnia*, éd. S. C. de propaganda fide, Rome 1892-1918.

III. OUVRAGES DE CRITIQUE ET D'HISTOIRE CITÉS OU UTILISÉS.

1° Ouvrages et articles ne concernant pas ou concernant accessoirement la *philia*.

M. ALEXANDRE. *Lecture de Platon*, Paris 1966.

L. ALTHUSSER. *Pour Marx*, Paris 1966.

H. VON ARNIM. *Platos Jugenddialoge und die Entstehungzeit des Phaidros*, Leipzig 1914.

— *Die drei aristotelischen Ethiken*, Ak. der Wissenschaften in Wien, Phil.-Hist. Kl. Sitzungberichte, 202. Bd, 2. Abhandl., 1924.

P. AUBENQUE. *Le problème de l'Être chez Aristote*, Paris 1962.

— *La prudence chez Aristote*, Paris 1963.

— et J.-M. ANDRÉ. *Sénèque*, Paris 1964.

C. BAILEY. *The greek atomists and Epicurus*, Oxford 1928, rééd. New York 1964.

E. BIGNONE. *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Florence 1936.

A. BONHOEFFER. *Die Ethik des Stoikers Epictet*, Stuttgart 1894, rééd. stér. 1968.

E. BRÉHIER. *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris 1910, rééd. rev. 1950.

— *Histoire de la Philosophie*, Paris 1926, 7e éd., t. I, 1961.

— Une forme archaïque du « cogito ergo sum », in *Revue Philosophique*, Paris, 1943, p. 143.

V. BROCHARD. *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris 1926.

J. BRUN. *Empédocle ou le philosophe de l'Amour et de la Haine*, Paris 1966.

P. BURGELIN. *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris 1952, réimpression 1973.

J. BURNET. *Early greek philosophy*, Londres 1892 ; éd. franç. : *L'aurore de la philosophie grecque*, par A. Reymond, Paris 1919.

G. M. CALHOUN. Athenian clubs in Politics and Litigation, in *Bulletin of the University of Texas*, Austin 1930.

A. DELATTE. *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris 1915.
— *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège 1922.

G. DELEUZE. *Différence et répétition*, Paris 1968.

F. DIRLMEIER. Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts, in *Philologus, Suppl.* Suppl. Bd. XXX, Heft 1, Leipzig 1937.

P. L. DONINI. *L'Etica dei Magna Moralia*, Turin 1965.

E. DUPRÉEL. *Les Sophistes, Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, Neuchâtel 1948.

C. E. VON ERFFA. Aidôs und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit, in *Philologus*, Suppl. Bd. XXX, Heft 2, Leipzig 1937.

R. FLACELIÈRE. *Sagesse de Plutarque*, Paris 1964.

J.-C. FRAISSE. Aristote et le problème de l'idéalisme, in *Revue philosophique* 1969, p. 255-258.

K. VON FRITZ. *Pythagorean politics in Southern Italy*, New York 1940.

R.-A. GAUTHIER. *Magnanimité, l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris 1951.

V. GOLDSCHMIDT. *Les Dialogues de Platon, structure et méthode dialectique*, Paris 1947, rééd. 1963.
— *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris 1953, rééd. 1969.

T. GOMPERZ. *Griechische Denker*, Leipzig 1893-1902, éd. franç. de A. Reymond : *Les penseurs de la Grèce*, Lausanne-Paris 1908-1909.

A. GRILLI. *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*. Milan 1953.

H. HOMMEL. Cicero und der Peripatos, in *Gymnasium* (62), Heidelberg 1955, p. 390-421.

W. JAEGER. *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923.
— Ueber Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals, *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, phil.-hist. Kl., 1928.

— *Paideia,* Berlin, 1934. Trad. franç. entreprise par A. et S. Devyver, Paris 1964-19...
— *Die Theologie der frühen griechischen Denker,* Stuttgart 1953, trad. franç. : *A la naissance de la théologie,* Paris 1966.

R. JOLY. Le thème des genres de vie dans l'antiquité classique, *Acad. Royale de Belgique,* Cl. des lettres et sc. mor. et pol., Mémoires in 8°, 51.3, Bruxelles 1956.

J. LUCCIONI. *La pensée politique de Platon,* Paris 1958.

A. MATHERON. *Individu et communauté chez Spinoza,* Paris 1969.

E. L. MINAR. *Early Pythagorean politics in practice and theory,* Baltimore 1942.

R. MONDOLFO. L'unité du sujet dans la gnoséologie d'Aristote, in *Revue Philosophique,* Paris 1953, p, 359-378.

J. MOREAU. *La construction de l'idéalisme platonicien,* Paris 1939, rééd. photocop. Hildesheim 1967.
— *L'âme du monde de Platon aux stoïciens,* Paris 1939, rééd. photocop. Hildesheim 1965.
— Ariston et le stoïcisme, in *Revue d'Études anciennes,* Annales de la Faculté de Bordeaux, 1948, p. 27-48.
— *Aristote et son école,* Paris 1962.
— Épicure et la physique des dieux, in *Revue d'Études Anciennes,* t. LXX, Bordeaux 1968, p. 286-294.
— *L'horizon des esprits, Essai critique sur la phénoménologie de la perception,* Paris 1960.

M. POHLENZ. *Grundfragen der stoischen Philosophie,* Göttingen 1940.

A. ROSTAGNI. La vita e l'opera di Pitagora secondo Timeo, in *Atti dell'Accademia di sc. di Torino,* vol. XL, 1914, rééd. in Scritti minori, II 1, Turin 1956.
— Le vicende della scuela pitagorica seconda Timeo, *ibid.*
— Un nuovo capitolo nella storia della retorica e delle sofistica, in *Studi Ital. di Filol. class.*; 1922.

E. SCHAECHER. *Die drei Ethischen Pragmatien des aristotelischen Korpus in der gelehrten Forschung seit Begin des 19. Jahrhunderts,* Paderborn 1940.

M. SCHAEFER. Panaitios bei Cicero und Gellius, *Gymnasium,* Heidelberg 1955, p. 334-353.

W. SCHMID. Article *Epicurus* du Reallexicon für Antike und Christentum, tome V, Stuttgart 1962.

P.-M. SCHUHL. *Essai sur la formation de la pensée grecque, introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne,* Paris 1934, 2e éd. 1949.
— *L'œuvre de Platon,* Paris 1954, 2e éd. 1964.

— Y a-t-il une source aristotélicienne du *Cogito ?* in *Revue Philosophique,* Paris 1948, p. 191.

B. N. TATAKIS. *Panétius de Rhodes, le fondateur du moyen stoïcisme, sa vie et son œuvre,* Paris 1931.

A. E. TAYLOR. *Plato, the man and his work,* Londres 1926, rééd. stér. de la 4e éd., *ibid.,* 1966.

S. TROMP DE RUITER. *De vocis quae est philanthrôpia significatione atque usu,* in *Mnemosyne,* Leyde 1931, p. 271-306.

M. UNTERSTEINER. *I Sofisti,* Turin 1949 ; trad. angl. par I. Freeman : *The Sophists,* Oxford 1954.

E. ZELLER. *Die Philosophie der Griecher in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt,* rééd. photocop. des 5e et 6e éd. (Leipzig 1919-23), Hildesheim 1963.

2° Ouvrages et articles concernant directement la notion de *philia* ou lui consacrant des développements importants.

A. W. D. ADKINS. « Friendship », « self-sufficiency » in Homer, Aristotle, in *The classical Quarterly,* Oxford 1963, p. 30-45.

M. A. AIMO. Su alcuni problemi riguardanti l'amicizia trattati dalla casistica greca e latina, in *Riv. di studi class.,* Turin 1958, p. 235-252.

P. AUBENQUE. L'amitié chez Aristote, in *L'homme et son prochain, Actes du VIIIe congrès des Sociétés de Philosophie de langue française,* Paris 1956, rééd. et rev. en appendice à *La prudence chez Aristote* (cf. III, 1°).

A. BARIGAZZI. Uomini e dei in Epicuro, in *ACME,* Milan 1955, p. 145-162.

A. W. BEGEMANN. *Plato's Lysis,* Amsterdam 1960.

J. BOLLACK. Les maximes de l'amitié, in *Actes du VIIIe congrès de l'Association Guillaume Budé,* Paris 1969, p. 221-236.

R. F. BRAXATOR. *Quid in conscribendo Ciceronis Laelio valuerint Aristotelis Eth. Nic. de amicitia libri,* Diss. Halle 1871.

C. BRESCIA. La philia in Epicuro, in *Giornale ital. di Filologia,* Naples 1955, p. 314-332.

W. BRINCKMANN. *Der Begriff der Freundschaft in Senecas Briefen,* Diss., Cologne 1963.

K. BUECHNER. Der Laelius Ciceros, in *Museum Helveticum,* Bâle 1952, p. 88-106.

L. COULOUBARITSIS. La philia à l'origine d'une mise en question du bonheur aristotélicien comme seule fin ultime de l'Ethique, in *Annales de l'Inst. de philosophie de l'Univ. libre de Bruxelles,* 1970, p. 25-78.

C. DIANO. La philosophie du plaisir et la société des amis, in *Études philosophiques*, Paris 1967, p. 173-186.

F. DIRLMEIER. *Philos und philia im vorhellenistischen Griechentum*, Diss., Munich 1931.

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

B. FARRINGTON. *The faith of Epicurus*, Londres 1967, 2e éd. 1969.
— La amistad epicurea, in *Notas Estud. Filos.*, Tucuman 1952, p. 110-115.

J.-A. FESTUGIÈRE. *Epicure et ses dieux*, Paris 1946, 2e éd. 1968.

J.-C. FRAISSE. Étude critique de A.-J. Voelke, Les rapports avec autrui d'Aristote à Panaetius (cf. ci-dessous), in *Revue Philosophique*, Paris 1967, p. 109-118.
— *Autarkeia et philia* en EE VII 12, 1244 b 1-1245 b 19, *in Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Actes du 5e Symposium aristotelicum, Berlin 1971, p. 245-251.
— De l'accord en nature et de l'amitié des sages dans la philosophie de Spinoza, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris 1974, p. 88-98.

G. GALLI. *Due studi di filosofia greca*, Turin 1950.

R.-A. GAUTHIER. *La morale d'Aristote*, Paris 1958, 4e éd. 1963.

R.-A. GAUTHIER et J.-Y. JOLIF. *Commentaire* à leur trad. de l'Ethique à Nicomaque (Cf. I. 1e).

F. HAUCK. Die Freundschaft bei den Griechen und im Neuen Testament, in *Festgabe für Th. von Zahn*, Leipzig 1928.

G. HEYLBUT. *De Theophrasti libris Péri philias*, Diss., Bonn 1876.

E. HOFFMANN. Aristoteles Philosophie der Freundschaft, in *Festgabe H. Rickert*, Bühl-Baden, 1933.

A. LEVI. La Teoria della *philia* nel Liside, in *Giorn. di Metafisica*, Gène 1950, p. 285-296.

P. MORAUX. *A la recherche de l'Aristote perdu, le dialogue sur la Justice*. Paris-Louvain 1957.

M. PHILIPPE. La nature de l'amitié selon Aristote, in *Nova et vetera*, Fribourg 1947, p. 338-365.

L. ROBIN. *La théorie platonicienne de l'Amour*, Paris 1908, Nouv. éd. 1964.

A. SAITTA. Note sul problema della *philia* in Aristotele e nello Stoicismo, in *Annali della Scuola Normale Super. di Pisa*, Cl. di lett. 8, 1939.

W. SCHMID. Götter und Menschen in der Theologie Epikurs, in *Rheinisches Museum für Philologie*, Francfort/Main 1951, p. 97-156.

J. STEINBERGER. *Begriff und Wesen der Freundschaft bei Aristoteles und Cicero*, Diss., Erlangen 1955.

F.-A. STEINMETZ. *Die Freundschaftslehre des Panaitios*, Wiesbaden 1967.

A. TUILIER. La notion de philia dans ses rapports avec certains fondements sociaux de l'épicurisme, in *Actes du VIIIe congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris 1969, p. 318-329.

M. VAN STRAATEN. *Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition de ses fragments*, Amsterdam 1946.

M. VAN STRAATEN et G. J. DE VRIES. Notes on the 8. and 9. books of Aristotle's Nicomachean Ethics, in *Mnemosyne*, Leyde 1960, p. 193-228.

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

— Les rapports avec autrui dans la morale stoïcienne, in *L'homme et son prochain, Actes du VIIIe congrès des Sociétés de Philosophie de langue franç.*, Paris 1956, p. 302-305.

J. VANIER. *Le bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne*, Paris-Bruges 1965.

C. J. DE VOGEL. *Pythagoras and early Pythagoreanism*, Assen 1966.

INDEX NOMINUM

CORRESPONDANCE DE CERTAINS MOTS GRECS
avec certains mots français de l'Index rerum

ἀρέσκεια : affabilité.
αὐτάρκεια : suffisance à soi-même.
ἐπιεικεία : équité.
ἐπιθυμία : désir.
ἔρως : amour.
ἔρως παιδικός : amour des jeunes gens.
εὐλαβεία : retenue.
ἑταιρεία : camaraderie.
εὔνοια : bienveillance.
εὐπαθείαι : affections (bonnes).
ἡδύ : agrément.
καθήκοντα : convenables.
οἰκεῖος, οἰκεῖον : proche.
οἰκειότης : convenance.
οἰκείωσις : appropriation.
ὁμόνοια : communauté d'idées.
πάθη : affections.
πολυφιλία : amitié multiple.
πρᾶξις : action.
συγγένεια : parenté.
συζῆν : intimité de vie.
συναισθάνεσθαι : conscience commune.
συνεργεῖν : travail commun.
σωφροσύνη : sagesse pratique.
φαῦλοι : méchants.
φιλανθρωπία : amour de l'homme.
φιλαυτία : amour de soi.
φίλησις : attachement.
ὠφελεία : utilité.

INDEX RERUM

TABLE DES MATIÈRES

IMPRIMERIE A. BONTEMPS, LIMOGES (FRANCE) — Dépôt légal : 3e trimestre 1974