

Francis Wolff

in *Philosophie*, Bulletin de Liaisons, n° 8-9, juillet 1995, pp. 5-24

L'enseignement de la philosophie dans l'académie de Versailles, CRDP

Une version plus complète de ce travail est publiée au *Chapitre 5* du livre de Francis Wolff : **L'être, l'homme, le disciple**, PUF, collection Quadrige, 2000, sous le titre: « L'homme heureux a-t-il des amis ? (Figures entrecroisées de l'amitié chez Aristote et Epicure) ».

L 'homme heureux a-t-il des amis ?

Perspectives sur les théories aristotélicienne et épicurienne de l'amitié

L'homme heureux a-t-il des amis? La question n'est pas saugrenue. Elle engendre des paradoxes, elle est à la croisée de préoccupations éthiques, anthropologiques, politiques.

Commençons par l'exposer abstraitement. On y voit se dessiner une sorte de casse-tête logique où se croisent les définitions de l'amitié, de l'utilité et du bonheur.

D'un côté, l'affaire paraît entendue : c'est évident, l'homme heureux a des amis. D'abord parce que, justement, sans amis, laissé à lui-même, isolé, abandonné de tous, tout homme serait le plus malheureux des hommes. Donc l'homme heureux a des amis, et si possible, nombreux, fidèles et eux-mêmes heureux. C'est même là la seule définition possible de l'homme heureux.

Oui, mais voilà, si l'homme était vraiment heureux, il n'aurait besoin de rien ni de personne, il n'aurait donc pas d'amis, il se suffirait à lui-même. Quel est ce manque en lui qui le pousse vers un autre? Quelle insatisfaction l'anime de ne pouvoir rester seul, de ne pouvoir se contenter d'être lui-même, d'être en relation avec soi? Quel secret aiguillon l'empêche d'être heureux? S'il était heureux, parfaitement heureux, il serait « autarcique », autosuffisant, sans amis, comblé de ce qu'il est ou de ce qu'il a lui-même, sans dépendre des autres, de ce qu'ils sont, de ce qu'ils ont. C'est même là la définition nécessaire de l'homme heureux.

On voit un moyen de sortir de la difficulté. On dira donc : l'homme heureux a des amis et c'est précisément pour cela qu'il est heureux ; l'homme ne peut pas être heureux sans amis, pas plus qu'on pourrait l'être, malade ou miséreux. Ce qui prouve que l'amitié est une composante du bonheur ni plus ni moins que la santé ou la richesse. L'homme heureux est *comblé*, il se porte bien, vit dans l'aisance et a beaucoup d'amis, ce sont là ce qu'on appelle des « biens extérieurs » indispensables au bonheur. Le paradoxe est ainsi résolu: l'homme heureux a des amis non parce qu'il est heureux mais parce qu'il a des amis.

Mais c'est là que le premier paradoxe en engendre un autre. Si l'ami est, comme la richesse ou la santé, un des « biens extérieurs » nécessaires à l'homme heureux, c'est que nos amis ne sont ni plus ni moins pour nous que des êtres qui

nous sont utiles. Si nous avons *besoin* de nos amis, en quoi sont-ils des *amis*?

On dira: bien entendu, l'ami est justement celui sur qui on peut compter, «*en cas de besoin*», comme on dit... Serait-il un ami celui qui se défilerait devant le service à rendre, le coup de main dans la difficulté, la consolation dans la détresse? L'ami se définit justement par ce «*en cas de besoin*» : l'ami des jours heureux est comme une assurance prise dans le bonheur contre le malheur, une prévision de l'imprévisible. Et c'est même là la seule vraie et solide définition de l'ami, de l'ami solide et vrai.

Certes, mais alors on répondra : si l'ami est celui dont on a besoin, alors il ne nous est qu'utile, un simple moyen dont on se sert et non un être à aimer. Que reste-t-il de l'ami si ce n'est pas pour lui-même qu'on l'aime? On a besoin des autres, du plombier pour réparer la tuyauterie, du boulanger pour faire le pain, des voisins pour les petits services quotidiens ; le besoin qu'on a d'eux n'empêche pas les bonnes relations sociales et même la courtoisie, «*bonjour bonsoir ; et encore merci* ». Mais l'ami, c'est autre chose, c'est l'être à qui nous lie l'amitié et non la nécessité, le besoin de ceci de cela, de la maison ou du pain. On n'attend rien de lui et surtout pas de «*retour d'ascenseur* ». L'ami des jours heureux est justement celui qu'on aime parce que, à la différence des autres, aucun lien d'utilité ou de nécessité ne nous rattache à lui. C'est même là la seule authentique et pure définition de l'ami, de l'ami pur et authentique.

On voit un moyen de sortir de la difficulté. On dira donc; l'ami vrai est celui qu'on aime pour lui-même dans le bonheur et pour les besoins qu'il comble dans le malheur. Mais c'est pour retomber sur l'autre paradoxe. En quoi alors, et en vue de quoi donc, l'homme heureux - l'homme toujours et parfaitement heureux - aurait-il besoin d'amis s'il est, par définition, sans besoin?

Nous sommes au rouet, comme aurait dit Montaigne. L'homme comblé n'a pas besoin d'amis et se suffit à lui-même, mais il ne peut être comblé que par l'amitié qui le lie à d'autres. L'ami vrai est celui qui nous est indispensable, mais il ne peut être ami qu'à condition de n'être pas nécessaire. Le premier paradoxe ne se résout qu'en nous rejetant dans le second, qui, à son tour, nous renvoie au premier etc.

Ce paradoxe biface met en jeu trois concepts et leur propre tension interne; l'ami, le besoin, le bonheur. L'ami, est-ce celui dont on a besoin ou celui dont on n'a pas besoin? Le bonheur, est-ce la vie pure de tout besoin d'autrui ou la vie partagée avec autrui? Le besoin d'amis, est-ce l'indice de notre impossibilité à être heureux ou la voie nécessaire à notre bonheur? Etc. Ces trois contradictions installent l'instabilité au coeur de l'anthropologie.

Ce paradoxe biface nous met au rouet, comme il a mis au rouet toute la philosophie ancienne. Il traverse les réflexions d'Aristote comme d'Epicure sur l'amitié, puisque l'un comme l'autre font de la *philia* un des centres de la réflexion éthique.

Pour comprendre pourquoi et comment l'un et l'autre réservent cette place à la *philia*, il faut faire un détour sur ce qu'elle désigne pour eux ; et d'abord pour Aristote.

Aristote constitue le concept éthique d'« amitié » par une double spécification.

On sait que, jusqu'à Platon, le mot « *philia* » désigne une sorte de relation cosmique, une affinité qui relie tous les êtres et les tient unis. Dans le *Lysis* encore, où pourtant la réflexion sur la *philia* est centrée sur l'amitié humaine, celle-ci conserve ses traits cosmologiques; et contrairement à ce que l'on trouvera dans les éthiques aristotéliennes, la réflexion socratico-platonicienne sur la *philia* dans le *Lysis* n'est pas encore « anthropo-centrée », si l'on peut dire. A.-J. Voelke a relevé deux marques de cette opposition entre ce dialogue et les éthiques aristotéliennes (1) :

- Dans le *Lysis*, on réfute la thèse selon laquelle toute amitié suppose la réciprocité (pas de *philia* sans *antiphilein*) au nom du fait, linguistiquement attesté et réellement légitime, qu'on peut aussi être ami des chevaux, de la gymnastique ou de la sagesse (*philo-sophia*), alors que ces objets ne peuvent nous « aimer en retour » (212d) (2). Dans l'*Ethique à Nicomaque* (VIII, 2), on trouve en revanche la déduction inverse pour établir la définition de l'amitié : c'est au nom du fait que l'attachement (*philèsis*, 1155b 27) pour les choses inanimées n'est pas dit *philia*, parce qu'il n'y a pas d'attachement réciproque (*antiphilèsis*), qu'on en déduit que toute *philia* doit être réciproque. La non-réciprocité permettait d'étendre la *philia* au-delà de l'humain chez Platon; la réciprocité exige de restreindre la *philia* dans la sphère de l'humain pour Aristote (3).

- Dans le *Lysis*, comme dans les *Ethiques* aristotéliennes, sont réfutées tant la conception empédocléenne de la *philia* (comme attraction du semblable pour le semblable) que la conception héraclitienne (l'harmonie résulte de la discorde) ; la proximité des références utilisées est saisissante (4) et souligne d'autant mieux que ces réfutations se font pour des raisons absolument opposées. Chez Platon, c'est au nom des exigences « logiques » sur le semblable et la contrariété (214a - 216b) ; chez Aristote, c'est au contraire au nom des exigences mêmes de l'amitié: « *Laissons de côté les problèmes d'ordre physique, qui n'ont rien à voir avec la présente enquête; examinons seulement les problèmes proprement humains et qui concernent les mœurs et les passions* » (*ta èthè kai ta pathè*, (VIII, 2, 1155b 9-10).

Avec Aristote, l'amitié est entrée dans le cadre étroit des choses humaines (*ta èthè kai ta pathè*), distinctes de celles de la nature (la physique) ; toutes les difficultés liées à l'amitié seront à la fois posées et résolues dans les limites de l'éthique. Telle est la première réduction, ou spécification, opérée par Aristote: d'un concept cosmologique il fait un concept anthropologique.

Mais, dans ce cadre même, il opère une deuxième spécification.

Car, même bornée à ces limites humaines, la langue grecque désigne du mot « *philia* » une gamme très variée de relations. Et, à première vue du moins, le concept aristotélien de *philia* est aussi accueillant que la langue ordinaire. Il couvre tout lien affectif entre les êtres humains et s'étend donc à la fois au-delà et en deçà de notre « amitié ».

En deçà de ce que nous nommons « amitié », il y a dans la *philia* tout ce qui relèverait pour nous de la « sympathie » qui relie entre eux les êtres humains appartenant à une même communauté, qu'elle soit accidentelle ou essentielle,

qu'elle soit naturelle ou conventionnelle. Par ordre hiérarchique, on y trouverait successivement : la simple entente cordiale qui relie, par exemple, des compagnons d'une traversée ou des compagnons d'armes (5); ensuite, la « confraternité » qui relie les membres d'une Cité vivant sous un même régime, sentiment qui s'apparente à cette « concorde » (*homonoia*) visée par les législateurs (6) ; on entrevoit même que cette *philia* pourrait s'étendre enfin jusqu'à ce sentiment, plus générique encore, qu'est la « philanthropie », qui relierait entre eux tous les membres de l'espèce humaine (7).

Dans le sens opposé, c'est-à-dire au-delà de ce que nous nommons amitié, se situe tout ce que nous mettrions au compte des relations affectives, voire amoureuses: d'une part l'affection entre frères et sœurs (8), l'affection (ou l'amour) paternelle, maternelle, filiale (9), celle entre époux dans le mariage (10).

Bref, la *philia* semble, à l'intérieur même de ce qui constitue l'anthropologie, s'étendre à toutes les formes de lien entre êtres humains, quels qu'en soient le cadre, le degré ou le mode, de la simple cordialité jusqu'aux rivages de la chair.

Pourtant, cette extension du concept ne le condamne pas, chez Aristote, à l'indétermination. Car, Aristote opère dans l'usage du mot « *philia* » une deuxième spécification, non plus en extension : mais en « compréhension », qui permet d'expliquer la place qu'il lui accorde dans l'éthique. Car si la *philia* s'étend à des cas, à des formes d'attachement, ou à des communautés humaines très différents, elle répond, en même temps, à des conditions de détermination très exigeantes. L'hétérogénéité des communautés concernées n'empêche pas la richesse du concept. Aristote énonce en effet, dès le début de son analyse, trois conditions strictes pour qu'on puisse parler de *philia* : il faut d'abord que l'on veuille du bien à l'autre (*boulèsis agathou*, 1155b 28). Il faut ensuite que cette volonté soit réciproque (ce qui distingue la *philia* de la simple bienveillance, *eunoia*). Il faut enfin que cette bienveillance réciproque soit connue des amis (ce qui exclut par exemple le simple sentiment d'appartenance communautaire). À ces trois conditions s'ajoute celle qui s'en déduit selon Aristote et qui détermine toute son analyse et sa classification des amitiés (1155b 16 sq.) : la cause de l'amitié (du *philein*) qui rapproche les amis est ce qui est aimable (*to philèton*) et celui-ci est de trois sortes: le bon (*agathon*), l'agréable (*hèdu*), et l'utile (*chrèsimon*).

À s'en tenir à ces déterminations, déjà fort restrictives, on serait tenté de déduire, avec D. Ross (11), que *philia* « peut désigner toute attraction mutuelle entre deux êtres humains ». Mais ce serait sans doute encore trop large (12), ou plutôt trop indéterminé. Des êtres humains peuvent être « attirés l'un vers l'autre » (nourrir l'un à l'égard de l'autre des sentiments de bienveillance ou d'affection) sans que cela puisse être tenu, *stricto sensu*, pour de la *philia*, parce qu'il y manquerait, outre l'élément affectif (les *pathè*, voir 1155b 10), l'élément actif qui concerne proprement l'éthique (*ta èthè*, *ibid.*). Tous les exemples et toutes les analyses d'Aristote dans l'*Éthique* montrent la nécessité de cet élément pratique. La preuve en est donnée dans la *Rhétorique* où la définition du *philein* (et de l'ami) est la suivante : « aimer, c'est souhaiter (*boulesthai*) à quelqu'un ce qu'on tient pour des biens [Agatha - comme dans l'*Éthique* à Nicomaque] pour lui et non pour nous [encore comme dans l'*Éthique*] et aussi être enclin à faire dans la mesure du

possible ces biens (kai to kata dunamin praktikon einai toutôn, II, 4,1380b 36-37) ». Avoir un ami, ce n'est pas seulement l'*aimer*, ce n'est pas seulement lui *vouloir* du bien, c'est aussi *agir* pour lui en faire. Ainsi s'explique que l'extension du concept n'empêche pas la richesse de sa compréhension: les cadres, les formes et les modes extrêmement variés - voire hétérogènes - de la *philia*, ne sont pas différents *types* de *philia*, mais seulement les différents contextes nécessaires à l'éclosion, à la manifestation et à la réalisation de cet *èthos* bien particulier nommé *philia*.

Cet élément pratique est donc essentiel. Il explique aussi la place éminente qui doit être réservée à une théorie de l'amitié (deux livres !) dans une éthique (13). Car l'amitié est bien un concept éthique - triplement: parce qu'elle suppose un ensemble d'actions, que ces actions sont en vue du bien, et qu'elles sont tournées vers l'autre en tant qu'autre. Ainsi, la théorie de l'amitié est cette composante d'une éthique « eudémoniste » comme est celle d'Aristote (et comme sera celle d'Epicure), dans laquelle l'action bonne est dirigée, centrée sur autrui. La *philia* donne donc la réponse essentielle à cette question: comment une vie bonne, une vie humaine accomplie, peut être aussi, ne peut pas ne pas être, une vie où l'on *agit* pour autrui.

Sans doute l'amitié n'est-elle pas la seule qualité morale dans ce cas. C'est aussi le cas de la justice (14). Il convient donc de noter comment ces deux qualités morales - ces deux « dispositions à agir » s'apparentent et se distinguent.

Justice et amitié déterminent l'agent à agir pour le bien d'un autre: pour la justice, Aristote rappelle (et approuve) la thèse que critique Platon: « *seule de toutes les vertus, la justice est considérée comme un bien étranger* (allotrion agathon) *parce qu'elle a rapport à un autre* (pros heteron estin) (15) ». Pour l'amitié, c'est un des *leitmotifs* du livre VIII que, du moins sous sa forme parfaite, elle est la recherche du bien d'autrui en vue de ce bien même: « *quand les hommes souhaitent du bien à ceux qu'ils aiment pour l'amour même de ceux-ci, ce sentiment relève non pas d'une émotion mais d'une disposition* » (16) - autrement dit, d'une éthique.

Justice et amitié n'ont l'une et l'autre de sens que dans le cadre d'une communauté déterminée. Pour la justice, c'est évident, puisqu'elle est, par définition, la vertu appropriée à cette communauté en tant que telle (17). Mais l'amitié suppose elle aussi un cadre communautaire (une vie en commun, institutionnalisée ou non). Justice et amitié sont ainsi deux composantes distinctes et nécessaires du bien humain - du « bien vivre » de la communauté comme de chaque vie individuelle *dans* cette communauté : il est essentiel que les relations entre ses membres (par exemple les concitoyens), ne soient pas seulement justes (c'est-à-dire telles que nul n'aurait plus que la pan qui doit lui revenir) mais soient aussi « confraternelles » (c'est-à-dire telles que les hommes y soient prédisposés à être bienveillants et à s'entraider activement les uns les autres). Ainsi en va-t-il de toutes les communautés humaines, qu'elles soient naturelles, conventionnelles, passagères, définitives, imposées par le hasard ou choisies délibérément selon les affinités de chacun. C'est pourquoi « *l'amitié et la justice ont rapport aux mêmes objets et interviennent entre les mêmes personnes; en effet en toute communauté, on trouve quelque forme de justice et aussi d'amitié coextensive* » (18).

Cependant, en dépit de ces deux points communs, les différences entre justice et amitié sont considérables. L'homme juste agit également pour le bien de tous les hommes de la communauté parce qu'*il est juste* ; alors que l'ami agit pour le bien de ses amis parce que *eux sont ses amis*. La justice ne fait acception de personne, alors que l'ami, au contraire, *distingue* l'ami. Mais il y a plus. L'homme juste agit délibérément, en *s'abstenant* de chercher son bien propre, alors que l'ami agit délibérément en cherchant *positivement* le bien d'autrui (19). Ces deux caractéristiques peuvent être ainsi synthétisées : seule de toutes les vertus, l'amitié est non seulement « désintéressée », mais activement intéressée au bien de l'autre en tant qu'il est tel autre.

On comprend donc, dès lors, la place déterminante d'une théorie de l'amitié dans une éthique du bonheur ou de l'accomplissement de soi. Sur elle repose tout le poids de ce qui, dans d'autres éthiques, fonde l'acte dit « désintéressé » sur le respect de la loi ou l'accomplissement du devoir. Une éthique du bonheur (celle d'Aristote ou d'Epicure), ne peut donc manquer de faire droit à la *philia* : on ne peut être heureux, vraiment heureux, sans amis. Voilà qui justifie qu'on les aime et qu'on cherche à faire leur bien. Mais en même temps voilà la contradiction qui s'installe. Car si, comme chez Aristote, l'amitié ne se réalise que dans la volonté de l'agent d'agir bien pour autrui, comment pourrait-elle demeurer une composante de son propre bonheur? Et si, inversement, elle est une composante du bonheur, comment pourrait-elle encore être amitié vraie, c'est-à-dire parfaite, celle où ce n'est pas en vue de son propre intérêt que l'on est ami d'autrui?

Voilà pourquoi dans une éthique du bonheur, l'amitié a une place centrale; mais voilà aussi pourquoi cette place est aussi fragile et instable qu'elle est centrale.

AINSI réinstallés dans leur cadre problématique (qui est celui d'une éthique du bonheur) nos deux paradoxes initiaux sont réinvestis d'un sens nouveau. Aristote traite *ex professo* du premier: l'homme heureux a nécessairement des amis sous peine de n'être pas heureux, mais s'il était vraiment heureux, il serait autosuffisant et sans amis; mais le second paradoxe travaille souterrainement sa philosophie. Chez les épicuriens, c'est l'inverse : ils s'attachent à débrouiller le second : si nous avons besoin de nos amis pour être heureux, c'est qu'ils ne sont pas des amis aimés pour eux-mêmes; et si nous les aimons pour ce qu'ils sont indépendamment du besoin que nous en avons, l'homme heureux n'a pas d'amis. Mais le premier paradoxe fait aussi dans l'épicurisme des ravages clandestins.

Aristote pose le premier paradoxe - l'homme heureux a-t-il besoin d'amis? - au livre IX de l'*Éthique à Nicomaque*, chapitre 9, sous une forme antinomique. Cette difficulté apparaît tout naturellement dans sa doctrine, au carrefour des exigences opposées des concepts de bonheur et d'amitié (20). Nous avons vu celles qui tiennent à sa conception de la *philia*. Les exigences du concept de bonheur leur sont contraires. Car une tendance dominante de son éthique consiste à faire de l'homme heureux celui qui, tel un dieu, se suffit à lui-même. Ceci nécessite un détour.

Les dieux se définissent, pour Aristote, de vivre seuls en autarcie. Qu'est-ce qu'en effet être un dieu? C'est être un individu qui existe pleinement. Qui « est », simplement, mais au sens le plus fort du mot « être » (21). Qui est, sans

pouvoir ne pas être. Qui est pleinement tout ce qu'il peut être, sans rien en lui qui ne soit pas effectivement réalisé. Un être à la fois individuel et absolu ; qui est absolument, qui est donc par soi et ne dépend de rien d'autre que soi pour être. Qui vit donc, car les dieux sont des vivants (22) en autarcie. Comme le dit la *Métaphysique*, la « vie [divine] est parfaite et éternelle » (23). Vie sans manque et sans défaut, donc éternelle: « l'acte de Dieu, c'est l'immortalité, c'est-à-dire la vie éternelle » (24). Cette éternité de la vie divine l'oppose à la précaire vie animale que nous connaissons, sans cesse contrainte de se régénérer, de se sustenter par autre chose pour ne pas cesser. Cette perfection du bonheur de la divinité l'oppose au nôtre. Ainsi les dieux sont-ils « immuables, impassibles, jouissant de la meilleure et de la plus autarcique des vies, pendant la durée tout entière » (25). Ils n'ont besoin de rien ni pour vivre ni pour être heureux et Aristote note dans la *Politique* (VII, 1. 1323b 23-26) : « Le bonheur et la félicité de la divinité ne dépendent d'aucun des biens extérieurs, mais elle est heureuse elle-même par elle-même et par suite de la qualité déterminée de sa nature » (26). Mais surtout les dieux n'ont pas besoin des autres, ils n'ont besoin de personne pour être et continuer d'être ce qu'ils sont et Aristote note dans l'*Éthique à Eudème* : « La divinité n'est pas telle qu'elle ait besoin d'un ami » (VII, 12, 1245b 14) ; il l'explique ainsi : « pour la divinité, il est clair que, n'ayant besoin de rien, elle n'aura pas besoin d'un ami et n'en aura pas, et elle n'aura rien du maître » (*ibid.* 1244b 7-10) (27). En effet la divinité se suffisant parfaitement à elle-même n'a pas plus besoin d'un ami parmi ses pairs, que d'un serviteur parmi ses subordonnés: « car ce n'est pas le fait d'un être autosuffisant d'avoir besoin ni de gens utiles, ni de gens pour l'amuser, ni de compagnie ». Être heureux, ce serait, pour un individu, être lui-même comme un individu divin, autarcique. Un bonheur est promis à l'individu qui s'abstrait de la communauté des hommes par en haut, si l'on peut dire, et se retire solitaire dans la contemplation des choses (la vie théorique du savant). On se rappelle les magnifiques pages de la fin de l'*Éthique à Nicomaque* où Aristote compare le bonheur de la vie active, de l'homme en tant que politique, et le bonheur de la vie contemplative, du savant: cette dernière est sans doute le « parfait bonheur » ; car la vie contemplative est celle qui se suffit le plus à elle-même et c'est celle des dieux eux-mêmes (28). On sait pourtant que si ce bonheur-là est sans doute supérieur à celui que l'on trouve dans la politique, si ce bien est supérieur à la justice (parce qu'il est éternel et autosuffisant (29)) l'homme ne peut l'atteindre que pour de brefs instants; trop élevé pour l'être mortel qu'il est. « » Une vie de ce genre sera trop élevée pour la condition humaine: car ce n'est pas en tant qu'homme qu'on vivra de cette façon, mais en tant que quelque élément divin est présent en nous. (30).

L'homme entrevoit le bonheur divin, mais ne peut totalement y accéder. Il ne peut s'extraire entièrement de l'humanité qui est en lui ; selon cette première figure de l'inhumain l'homme est un quasi-dieu, un dieu imparfait.

C'est ainsi qu'il y a une deuxième façon, pour l'homme, d'être heureux. C'est de l'être non plus dans la solitude et par autosuffisance, mais avec et par ses semblables, dans la communauté – et notamment la communauté politique, la seule à être parfaite parce qu'elle est elle-même autosuffisante. Car la communauté politique ne comble pas seulement ses manques des choses (sans lesquelles il ne peut vivre) mais surtout son manque des autres êtres humains sans lesquels il ne peut pas vivre *bien* : l'homme est tel qu'il vit mieux avec d'autres même s'il n'a pas besoin d'eux (ni besoin sexuel, ni besoin économique).

C'est en ce sens, positif, qu'il est naturellement politique. Et la communauté politique est celle qui lui permet de coexister avec d'autres non pas seulement pour vivre (survivre), mais pour vivre bien, c'est-à-dire pour être heureux. « *Se formant pour permettre de vivre, elle existe pour permettre de vivre bien* » (*Politique*, I, 2, 1252b 29-30). Et au livre III, Aristote précise: « *La cité est une communauté de vie heureuse, c'est-à-dire dont la fin est la vie parfaite pour les familles et pour les lignages* » (III, 9, 1281a 34-35). « *L'homme est un animal politique* », cela signifie donc qu'il y a un *surcroît* de l'humanité sur l'animalité : et la politique signe, non pas seulement un manque, mais un supplément. En effet, comme les dieux et contrairement aux animaux, l'homme peut vivre pour autre chose que vivre, c'est-à-dire simplement survivre, il peut vivre pour vivre *bien*. Car contrairement aux communautés animales, les communautés humaines qu'on appelle politiques ne sont pas de simples sociétés de secours mutuel. Elles sont sans doute nées d'un manque, mais ne visent pas seulement à le combler. De quoi s'agit-il en effet en politique, sinon de la manière de vivre *bien* ensemble? La distinction, essentielle chez Aristote, entre « vivre » et « bien vivre », vivre pour vivre ou vivre pour être heureux, est aussi la distinction de l'économique et du civique, c'est-à-dire de la sphère sociale des besoins et de la sphère proprement politique. La Cité vise donc le bonheur et « *les animaux autres que l'homme n'ont pas de participation au bonheur* » (31). Mais par là même, par le fait qu'elle vise, au-delà du vivre, le bien vivre, la politique est, corollairement, ce qu'il y a de supra-animal et pour ainsi dire, de tenant-lieu du divin, dans la communauté humaine. C'est ce que précise Aristote dans le même texte de l'*Éthique à Nicomaque* : « *chez les dieux, la vie est tout entière bienheureuse, comme elle l'est aussi chez l'homme dans la mesure où une certaine ressemblance avec l'activité divine est présente en eux* ». Car si les dieux sont des animaux éternels (et qui se passent donc de communautés, contrairement aux animaux humains), ils sont aussi des animaux jouissant de la suprême félicité et du souverain bonheur (comme les animaux humains aspirent à le faire en vivant dans des communautés).

L'homme peut donc aspirer à deux formes de bonheur. En tant qu'individu, il peut tendre à *être* pleinement, dans la vie contemplative, comme un dieu : ce serait là un idéal de sagesse. En tant que membre pleinement, il peut tendre à *être* pleinement, dans la vie active, par cette communauté qui est elle-même, à l'instar d'un dieu, autosuffisante : ce serait là un idéal de justice (32). Les deux formes de bonheur sont ainsi les deux manières, pour l'homme, en tant qu'homme, comme individu ou comme membre de la communauté, d'être *autarcique* comme le dieu qu'il n'est pas.

On peut dès lors comprendre la difficulté de l'*Éthique à Nicomaque* IX, 9 - sur la question de savoir si l'homme heureux a des amis. Car l'amitié, pourtant reconnue comme une composante essentielle de la vie éthique, apparaît dans une position instable, pour le dire avec A.-J. Voelke (33) : « *Comment se fait-il donc que même lorsque nous sommes, ou semblons, parfaitement indépendants, nous désirions encore la présence d'autrui?* » Cette instabilité peut se traduire dans les termes mêmes de l'antinomie d'Aristote. Lisons le texte. **Thèse**: « *Ceux qui sont parfaitement heureux et se suffisent à eux-mêmes n'ont aucun besoin d'amis: ils sont déjà en possession des biens de la vie et par suite, se suffisant à eux-mêmes, n'ont besoin de rien de plus* » (1169b 3-6). **Antithèse** : Si l'homme heureux est celui qui possède tous les biens, il faut aussi lui reconnaître « *des amis, dont la possession est considérée d'ordinaire comme le plus grand des*

biens extérieurs » (1169b 7-10). Aristote résout l'antinomie, d'abord « dialectiquement » (c'est la première partie du chapitre jusqu'à 1170a 12), en critiquant certains présupposés de la thèse, ce qui conduit à une version amendée de l'antithèse ; puis « scientifiquement », en déduisant l'amitié du bonheur, ou plutôt un certain type d'amitié comme composante nécessaire du bonheur.

Dialectiquement, la thèse se fonde sur deux présupposés contestables: l'un sur ce que sont les amis, l'autre sur ce qu'est le bonheur. Première supposition fautive : « *Que veulent donc dire les partisans de la première opinion et sous quel angle sont-ils dans la vérité? Ne serait-ce pas que la plupart des hommes considèrent comme des amis les gens qui sont seulement utiles?* » Telle est la première erreur de la thèse: on suppose que les amis se définissent par le fait de nous être utiles; c'est en effet à cette seule condition que l'on peut conclure que l'homme parfaitement heureux n'a besoin de rien et *par conséquent* se passe d'amis (1169 b 23-28). En ce sens, c'est vrai, l'homme heureux n'a pas besoin des services de ses amis. Deuxième erreur: on suppose que le bonheur est « *une chose qui existe une fois pour toutes comme quelque chose qu'on a en sa possession* » (1169 b 29-30). On croit donc, dans la thèse, que le bonheur se définit par la possession de biens assimilables à des choses; c'est en effet à cette seule condition que l'on peut conclure que l'homme heureux est celui qui a tout (1169b 29-30). Or le bonheur ne consiste pas dans la possession de quoi que ce soit, mais dans une manière de vivre, d'accomplir ce pour quoi on est fait, c'est-à-dire dans l'exercice réussi de ses fonctions les plus hautes, d'être parfaitement et pleinement *soi-même* ; l'homme heureux l'est donc d'autant mieux qu'il a un ami heureux dont le bonheur le comble et dont il peut admirer l'action et la vie: « *l'homme parfaitement heureux aura besoin d'amis de ce genre, puisque ses préférences vont à contempler des actions vertueuses et qui lui sont propres, deux qualités que revêtent précisément les actions de l'homme de bien qui est son ami* » (1170a 2-4). Solution dialectique : l'homme heureux n'a pas besoin des services d'un ami, mais jouit d'autant mieux de son propre accomplissement qu'il le partage avec son ami, également parfaitement accompli.

La démonstration « scientifique », elle, est fondée sur une définition positive de l'ami vrai : c'est, selon une expression qui deviendra un cliché, un « autre soi-même » (*heteros autos*). Ce concept opaque éclaire la théorie aristotélicienne de l'amitié. Chargé lui-même de résoudre nombre de difficultés du livre IX, c'est comme s'il les totalisait. II est l'élément clé de la théorie selon laquelle toute relation à autrui, et par conséquent toute forme d'amitié, trouve son fondement dans la relation de l'homme avec lui-même.

On trouve d'abord l'expression « autre soi-même » au chapitre 4 (1166a 32). C'est en effet dans ce chapitre qu'Aristote pose la première pierre de cette théorie. Aristote y montre en effet que toutes les caractéristiques de la relation amicale à autrui peuvent être mises strictement en parallèle avec celles de la relation à soi. Ce qui permet de montrer que la vie avec l'ami dans l'amitié dite parfaite (celle où l'on souhaite et où l'on *fait* ce qui est bon à son ami en vue de cet ami même) est du même ordre que la vie avec soi de l'homme de bien.

Une seconde pierre de la théorie est constituée par le chapitre 8 (où le concept « autre soi-même » n'intervient pas explicitement). Aristote va encore plus loin - à l'occasion de la solution de l'aporie: faut-il s'aimer soi-même plus que ses amis

ou l'inverse? Une réponse d'Aristote (34) consiste à montrer que l'homme de bien est justement suprêmement *égoïste* (puisqu'il aime en lui-même la partie intellectuelle de soi à laquelle il s'identifie - celle par laquelle il est maître de lui (*egktratès*, 1168b 35) : c'est par là même qu'il aime et fait du bien à ses amis - jusqu'au sacrifice de sa vie. Alors que l'homme dit « égoïste » au sens ordinaire du terme n'aime en lui-même que ce qui ne le constitue pas vraiment (richesse, honneurs, plaisirs du corps) : par là même il ne veut pas de bien aux autres. Autrement dit, seul celui qui s'aime vraiment soi-même (qui aime en lui ce qui est vraiment lui) peut aimer les autres et réciproquement. Ce qui résout l'aporie initiale et la contradiction apparente de l'égoïsme et de l'altruisme.

De là, cette fois, le chapitre 9 - auquel nous pouvons à présent revenir: l'expression « autre soi-même » y apparaît deux fois (1169b 6 et 1170b 6), pour résoudre l'aporie de l'homme heureux. Qu'est-ce qu'un ami ? C'est un être extérieur à soi avec lequel on a les rapports que l'on a avec soi *lorsque l'on est heureux*. « *Car l'homme vertueux est envers son ami comme il est envers lui-même (son ami étant un autre lui-même)* » (1170b 6-7). Dès lors un ami est nécessaire au bonheur de l'homme heureux sans lui servir stricto sensu à quoi que ce soit. Il lui est nécessaire pour prendre conscience de ce qu'il est et fait, en tant qu'il est heureux, comme un miroir est nécessaire pour prendre conscience de l'apparence qu'on offre. Dans la *Grande Morale* attribuée à Aristote, on lit en effet: « *De même que, lorsque nous voulons voir notre visage, nous le voyons en regardant dans un miroir, de même, lorsque nous voulons nous connaître nous-mêmes, nous nous connaissons en regardant dans un ami. L'ami est en effet, selon notre expression, un autre nous-même. Si donc il est agréable de se connaître soi-même, mais que d'autre part il n'est pas possible d'y arriver sans un autre qui soit notre ami, l'homme qui se suffit à lui-même a besoin de l'amitié pour se connaître lui-même* » (II, 15, 1213a 20-263) (35). On ne peut, seul, se contempler heureux: être heureux n'est pas un état mais une activité, un ensemble d'activités - réaliser au mieux nos plus hautes dispositions; contempler aussi est une « activité » ; et on ne peut exercer deux activités à la fois. On ne peut donc à la fois penser et penser qu'on pense, ou encore se voir vivre, ou encore être heureux et jouir de son propre bonheur. Par l'ami, au lieu de simplement vivre, (c'est-à-dire de sentir et de penser), on prend conscience que l'on vit (c'est-à-dire que l'on sent et que l'on pense). Et c'est par cette conscience que cette vie heureuse nous devient agréable. On jouit à la fois du bonheur de l'autre et de son propre bonheur en l'autre. « *L'ami a donc besoin de participer à la conscience qu'a son ami de sa propre existence, ce qui ne saurait se réaliser qu'en vivant avec lui et en mettant en commun discussions et pensées* » (1070b 11-13) (36).

Fermons donc l'*Éthique à Nicomaque*, l'affaire paraît close et la difficulté tranchée. Oui, l'homme heureux, bien que parfaitement autosuffisant, a des amis; ses amis contribuent à son bonheur: les faits le prouvent assez, le bel argument d'Aristote le confirme. Pas si simple cependant. Car toutes les solutions de toutes nos difficultés antérieures reposent finalement sur ce concept d'ami comme « autre soi-même ». Le poids est lourd pour un concept aussi énigmatique: c'est comme si la difficulté était transférée d'une antinomie entre deux thèses à une contradiction dans un concept. Mesurons ce déplacement. L'homme heureux n'a besoin de personne - sinon il serait dépendant et comment être heureux si l'on dépend de qui que ce soit? - et pourtant il a besoin d'amis - sinon il ne pourrait pas se sentir ni se voir heureux. L'ami n'est donc pas

quelqu'un d'*autre*, sinon il serait un obstacle à la liberté - à l'« autarcie » - de l'homme heureux. L'ami n'est pas *soi-même*, sinon il ne pourrait servir de point d'appui extérieur à la conscience du bonheur. L'amitié n'est ni une relation à soi (évidemment !), ni à quelqu'un d'autre - en tant qu'autre. Le paradoxe de l'homme heureux est éclairci, mais l'obscurité est ailleurs: l'amitié elle-même devient opaque.

Il faudra donc y revenir.

PASSONS d'abord à Epicure. Celui-ci n'envisage pas explicitement ce premier paradoxe, qui est pourtant souterrain dans toute son éthique - comme c'est bien naturel. Lui aussi considère en effet « l'*autosuffisance (autarkeia) comme un grand bien* » (*Lettre à Ménécée* 130). C'est d'ailleurs pourquoi « *le sage ne saurait être amoureux* » (Diogène Laërce X, 118) : souvenons-nous des condamnations violentes de la passion amoureuse par Lucrèce au nom de la liberté du sage (37). Le sage doit en effet garder son indépendance car, comme le dit avec force la *Sentence vaticane* 77 : « *Le fruit le plus important de la suffisance à soi (autarkeia) est la liberté* » (38). Mais, significativement, la condamnation de l'amour s'accommode dans l'épicurisme d'une apologie de l'amitié. Comme si les deux thèses antinomiques du paradoxe de l'homme heureux s'étaient partagées entre *eros* et *philia* : oui, l'homme est heureux avec l'ami (dont il ne dépend pas), mais il est malheureux avec l'aimé (parce qu'il en dépend). L'opposition épicurienne de l'amour et de l'amitié est pour ainsi dire le substitut (implicite, silencieux) de l'opposition dialectique face à l'amitié chez Aristote.

Ce qui est explicite en revanche chez Epicure, c'est le second paradoxe - présent aussi, quoique moins insistant, chez Aristote, notamment dans le chapitre IX, 11 de l'*Éthique à Nicomaque*, consacré à la question de savoir si l'on a davantage besoin d'amis dans la prospérité ou dans l'adversité. (Mais avant même ce chapitre, un de ceux qui achèvent la longue dissertation aristotélicienne sur l'amitié, cette question, enfin explicitée, travaillait sourdement toute l'analyse.) Dès les premiers mots du livre VIII, en effet, Aristote justifie la place qu'il va accorder à l'amitié dans son Ethique par le fait qu'« *elle est ce qu'il y a de plus nécessaire pour vivre* (anagkaiotaton eis ton bion, 1155a 4-5) ». Et il ajoute: « *sans amis, personne ne choisirait de vivre (zèn), eût-il tous les autres biens* ». Donc la *philia* est une composante essentielle de la prospérité (*euetèria*) et on peut même dire: plus on est prospère, plus on a besoin d'amis, d'une part parce que les composantes mêmes de cette prospérité (richesse, pouvoirs, etc.) sont destinées à être partagées avec ceux qu'on aime, d'autre part parce que sans eux, on ne saurait les conserver (VIII, 1, 1155a 511). Et pourtant, dès que l'examen diaporématique est achevé, ou plutôt, dès que celui-ci a permis de dégager l'essence de l'amitié (comme bienveillance mutuelle et consciente, déterminée par ce qu'il y a d'aimable en l'autre) et de tirer de cette définition ses trois espèces, c'est comme s'il y avait une tension interne entre elles. Il y a en effet trois espèces d'amitié selon le bien aimé en l'autre: dans l'amitié parfaite on s'aime pour le bien qu'on trouve en l'autre, dans les deux formes imparfaites, on s'aime pour le plaisir ou l'intérêt qu'on retire de l'autre. Or, dans l'amitié parfaite, celle qui correspond le plus adéquatement à l'essence même de l'amitié (*voir* VIII, 4), chacun veut du bien à l'autre en tant que celui-ci est bon. Il y a déjà là une tension entre amitié et bonheur: l'amitié semble une composante

essentielle de la prospérité, et, par suite, du bonheur personnel; pourtant, dans l'amitié, l'amitié réelle, parfaite, achevée, l'autre est aimé pour ce qu'il est et non pour ce qu'il nous procure. Cette même tension se retrouve *entre* forme parfaite et formes imparfaites: dans celle-là, l'autre est aimé pour lui-même, *au risque de notre propre bonheur*, dans celles-ci, il n'est aimé que pour le bien qu'on en tire, *au risque de notre amitié*. Comme si plus l'amitié était parfaite, moins le bonheur pouvait l'être - et réciproquement La tension entre amitié parfaite et imparfaite reproduit donc la tension plus profonde entre amitié et bonheur qui parcourt tout le traité depuis les premières lignes du livre VIII jusqu'à l'avant-dernier chapitre du livre IX, où elle est enfin abordée *ex professo*).

Mais il faut revenir à Epicure, où la tension bonheur/amitié est encore plus explicite, parce qu'elle est aussi plus grave: elle risque de faire exploser toute l'éthique.

L'ami est-il celui qui nous est utile, mais alors en quoi le lien qui nous attache à lui est-il bien d'amitié et non d'intérêt? Ce paradoxe apparaît tout aussi inéluctablement chez Epicure que le premier chez Aristote: aussi vrai qu'il y a pour celui-ci un idéal d'autosuffisance qui se heurte au lien amical, il y a pour celui-là un principe hédoniste qui se heurte au dévouement amical. Une tendance dominante de l'éthique épicurienne consiste en effet à faire de la recherche du plaisir la seule fin qui vaille pour elle-même; la pratique des *venus* que nous qualifierions d'altruistes n'a de valeur que si elle nous sert à atteindre notre propre bonheur (39). L'amitié se trouve par là ravalée au rang de toute « vertu»: bonne si et seulement si elle est utile. Dès lors l'amitié, pourtant reconnue comme une composante essentielle de la vie éthique, apparaît dans une position instable, pour le dire avec J-M. Guyau : «*L'épicurien a besoin de l'amitié, et l'amitié elle-même a besoin, pour subsister, de désintéressement : voilà la difficulté*» (40). Cette difficulté - ou cette instabilité de l'amitié - fait quelques ravages. En un sens, il est bien évident que si le plaisir est la seule fin, l'intérêt égoïste bien compris est le seul principe de la conduite, et la recherche de l'ami ne peut être qu'intéressée. Cet intérêt est évident: il y a l'aide qu'ils nous donnent quelquefois; il y a surtout le soutien de compter toujours sur l'aide qu'ils nous donnent quelquefois. «*Nous n'avons pas tant à nous servir des services que nous rendent nos amis que de l'assurance que nous avons de ces services* » (*Sentence vaticane* 34). Les services que rendent les amis sont épisodiques, mais la sécurité que donne leur amitié est permanente.

Cette permanence dans la sécurité que nous permet d'atteindre le bon usage des amis autorise qu'on le rapproche du bon usage épicurien de la physique -la connaissance des « pactes de la nature », des *foedera naturae* (41) comme dit Lucrèce. Contre les maladies fondamentales dont souffrent les hommes - crainte des dieux, crainte de la mort, illimitation du désir, crainte de l'illimitation de la douleur - on pourrait en effet se contenter d'un traitement immédiat, symptomatique et se limiter, par exemple, aux conseils d'une éthique de la prudence. Mais l'étude de la physique se révèle indispensable pour dissiper les plus grandes craintes, comme le rappellent les *Maximes capitales* XI et XII (42) : vis-à-vis de la nature inconnue et tenue pour potentiellement hostile, la physique nous offre la seule *sécurité permanente* en nous donnant la certitude qu'il est impossible que les dieux nous nuisent ou que la mort soit quelque chose en rapport à nous, et pas seulement tel service particulier, tel tranquillisant temporaire ou telle consolation occasionnelle.

On peut aussi suggérer un parallèle entre l'usage de l'amitié ainsi conçue et l'usage épicurien du Droit - l'institution de lois, de « pactes de paix », les *foedera pacis* dont parle Lucrèce (43). Ils nous offrent eux aussi la sécurité permanente vis-à-vis des autres hommes que ni le hasard imprévisible des relations « naturelles » ni les simples rapports de force ne peuvent offrir, autrement qu'épisodiquement. L'institution de lois se révèle indispensable pour dissiper la menace que représente la simple présence d'hommes inconnus et tenus pour potentiellement hostiles, en nous donnant la certitude qu'ils ne peuvent pas nous nuire puisque cela va contre leur propre intérêt (44).

Comme la physique nous apporte la sécurité vis-à-vis de la nature et nous préserve de la crainte permanente de l'intervention inopinée des dieux dans notre vie, comme l'institution de lois sociales nous apporte la sécurité vis-à-vis des autres hommes et nous préserve de la crainte permanente de leurs agressions, l'amitié nous apporte la sécurité vis-à-vis des aléas de la fortune et nous préserve de la crainte permanente de ses revers. Au fond, l'amitié ressemble à un pacte elle aussi: ni « pacte de la nature », ni « pacte de paix », mais une sorte de « pacte entre sages » imaginé par certains épicuriens, aux dires de Cicéron lorsqu'il expose la théorie épicurienne de l'amitié (45). Les amis sont aux amis un rempart. Comme le dit Cicéron : « *La vie d'un homme isolé et sans amis étant exposée sans cesse à une foule d'embûches et d'alarmes, la prudence nous conseille d'elle-même de nous procurer des amitiés* » (46). Faire de l'autre, et surtout de l'ami, « un moyen et non une fin » ! On imagine le scandale, et on entend le cri des moralistes bien-pensants: oser avilir la pureté des plus nobles sentiments humains dans des calculs d'intérêt.

Mais c'est moins le chœur effarouché des opposants qui oblige à rectifier cet utilitarisme que la simple cohérence et l'amitié elle-même. L'ami ne peut être que celui qui nous est *utile*, soit ; mais comment celui qui nous est utile pourrait-il être un *ami*? Il faut bien concéder que si l'on *aime*, ce n'est pas par intérêt. À preuve : « *l'homme sage peut même mourir à l'occasion pour l'ami* » (Diogène-Laërce X, 120b). Comment expliquer ce dévouement désintéressé, comment expliquer que « le sage ne souffre pas plus s'il est torturé que si son ami l'était » (*Sentence vaticane* 56) ? Non, l'amitié n'est pas une société anonyme de secours mutuel, mais une communauté de sollicitude bienveillante: « *Partageons les sentiments des amis non en nous lamentant, mais en prenant soin d'eux* » (*Sentence vaticane* 66). Il faut donc dire qu'elle n'est pas pour le sage un simple moyen mais un bien en soi : « *Parmi les choses dont la sagesse se munit en vue de la félicité de la vie tout entière, de beaucoup la plus importante est la possession de l'amitié* » (*Maxime capitale* 27).

Utile ou désintéressée l'amitié? Ni l'un ni l'autre, au fond, concède Epicure : « *Ce n'est pas celui qui cherche en toute circonstance les services qui est l'ami, ni celui qui jamais ne lie services et amitié.. car le premier, au moyen de la reconnaissance, fait trafic des récompenses, et l'autre nous prive de tout bon espoir pour l'avenir* » (*Sentence vaticane* 39). Signe d'un embarras du maître ? Dissensions chez les disciples, en tout cas. Et paradoxe des paradoxes: au sein d'une école connue pour sa cohésion doctrinale sans faille, au sein de ce Jardin qui cultivait l'amitié au point d'en faire un mode de vie, l'amitié semble avoir été une des rares pommes de discorde. Dans cette société soudée, l'amitié accorde tous sur tout, sauf sur ce qu'est l'amitié qui les unit. Ce n'est peut-être pas un

hasard. Quoi qu'il en soit, il y a des différends doctrinaux. Cicéron s'en fait l'écho et distingue trois courants dans l'épicurisme: quelques épicuriens, peut-être surtout fidèles à l'utilitarisme qui sert de principe à la doctrine, insistent sur le fait que nous recherchons d'abord nos amis comme des appuis, même si nous finissons par prendre le même intérêt à leurs plaisirs et à leurs peines qu'aux nôtres: le sage finalement « *confondra dans un même sentiment les intérêts de son ami et les siens propres* » (47) ; d'autres, peut-être surtout fidèles à l'esprit de la communauté du Jardin, pensent que l'amitié une fois installée rompt tout lien avec l'intérêt: « *alors on voit éclore la fleur d'une affection si grande que, même si l'amitié n'apporte aucun avantage, les amis ne laissent pas eux-mêmes de s'aimer à cause d'eux-mêmes* » (48) ; d'autres enfin, qui tentent peut-être surtout d'accommoder les principes de la doctrine aux règles de vie entre amis, tiennent à « *une sorte de pacte entre les sages qui les engage à n'aimer pas moins leurs amis qu'eux-mêmes* » (49).

Où est l'orthodoxie épicurienne? Nous suggérons de la voir dans cette déclaration ambiguë du maître: « *Toute amitié est par elle-même désirable (50) ; elle a cependant l'utilité pour origine* » (*Sentence vaticane 23*). Il y aurait ainsi deux temporalités de l'amitié: le principe qui la rend possible est l'utilité, la modalité qui la fait être est celle du plaisir par soi: temporalité du devenir contre temporalité de l'être. Et on en verrait pour preuve cet autre texte épicurien : « *L'amitié naît des besoins; cependant un des amis doit faire le premier pas (comme nous devons d'abord ensemer la terre) et l'amitié se maintient par une communauté dans la jouissance des plaisirs* » (51). Pour venir à être, pour être simplement possible, il y fallait l'intérêt: chacun cherche le secours des autres, il n'y a pas d'autre source à la société puisqu'il n'y a pas de sociabilité naturelle. Si les hommes pouvaient vivre seuls en sécurité, ils ne rechercheraient pas la communauté ni l'amitié (52). Mais tant qu'on cherche ainsi, par intérêt, le secours de l'autre, ce n'est pas l'*ami* qu'on cherche, puisque d'ami il n'y a pas - pas encore. L'amitié commence au moment précis où l'on cesse de *chercher* cette aide; on change alors de temporalité, en même temps que de rapport à l'autre et à son aide. Il en va dans l'amitié comme dans le plaisir: le « plaisir en mouvement » s'arrête au point précis où il atteint son maximum, c'est-à-dire quand cesse la douleur du besoin qui l'alimentait : il se change alors en « plaisir constitutif », qui est pur, plein, sans manque, et incapable de gradation ou de devenir (53). L'amitié existe quand elle cesse de naître: on est alors amis ; on s'aime d'une affection désintéressée et l'aide elle-même n'est plus donnée *parce qu'elle* est reçue ou *pour* pouvoir l'être en retour, mais par amitié et par plaisir pur. Oui, on peut bien compter sur les amis: cela ne les empêche pas d'être nos amis, cela ne nous empêche pas de compter sur eux. Mais au « donnant-donnant » qui rend possible la sociabilité (et sans laquelle on ne se serait pas lié d'amitié) s'est substituée la réciprocité du don gratuit qui rend effective l'amitié. Ainsi sont sauvés et l'intérêt qui préside à l'éthique et le désintéressement qui règne entre amis; l'amitié suppose les relations sociales et leurs règles d'échange mais dépasse ces règles pour poser de nouvelles relations.

Fermons donc *Maximes et Semences*, l'affaire paraît close et la difficulté tranchée. On s'aide entre amis sans être amis pour s'aider, même s'il est vrai qu'on ne serait jamais devenus amis sans besoin d'être aidés. Les faits prouvent assez ce qu'Epicure confirme. Mais, là encore, et comme tout à l'heure à propos d'Aristote, on est en droit de s'interroger. Est-ce si simple? L'homme sage évite ses semblables et n'en recherche la société que poussé par l'intérêt, mais trouve

en l'ami un semblable (54) et en sa société le plaisir du dévouement; le sage ne doit chercher que sa propre sûreté, mais il doit aussi chercher l'amitié qui peut la mettre en péril. La nature même de l'homme est égoïste et rebelle à toute sociabilité, mais c'est comme si l'amitié bouleversait cette nature, comme si elle était dans son essence contraire à l'essence de l'homme. En somme, là encore, le paradoxe du sage est éclairci, mais l'obscurité s'est déplacée: l'amitié elle-même devient opaque. Et comme contre-nature.

OPAQUE, contre-nature, l'amitié? C'est bien possible. Car tout se passe comme si l'amitié dessinait, en creux (pour l'épicurien), une autre nature de l'homme, ni tout à fait « égoïste » ni tout à fait « altruiste ». Ou plutôt: égoïste au point de se servir des autres pour garantir son petit bonheur tranquille, altruiste au point de se dévouer aux autres jusqu'au sacrifice. Insociable au point de ne pouvoir s'abstenir de nuire aux autres que sous la contrainte des lois, communautaire au point de pouvoir vivre dans le Jardin. Et si l'amitié accorde si bien les sociétaires du Jardin et désaccorde tant leurs propos, n'est-ce pas parce que la réalité de la coexistence amicale s'accorde mal avec le principe anthropologique sur lequel la doctrine se fonde? L'amitié fait le pont entre deux natures de l'homme, celle qu'illustre la réalité du mode de vie au Jardin et celle qu'enseignent les textes de l'école. Mais elle cadre si mal avec ces deux définitions opposées de l'homme que c'est elle qui apparaît opaque ou incompréhensible au regard de l'une ou de l'autre. N'est-ce pas plutôt qu'elle renvoie dos à dos les deux anthropologies entre lesquelles elle semble partagée ?

C'est aussi ce que nous enseigne l'autre paradoxe. Reprenons-le où nous l'avons laissé. Une autre ambiguïté anthropologique s'y dessine.

L'amitié apparaissait opaque parce qu'elle ne pouvait être comprise ni comme un rapport à soi ni comme un rapport à l'autre. Cette scission renvoie à une autre. L'éthique d'Aristote hésite en effet entre deux conceptions du bonheur suprême: le bonheur, c'est soit la vie contemplative, soit la vie active. Mais le bonheur n'est que la réalisation de la fonction de l'homme - et sa définition dépend donc de celle de l'homme. L'homme est-il cet être naturellement en manque qui a besoin d'amis par impuissance à être l'être divin vers lequel il tend? L'homme est-il au contraire cet être naturellement comblé de vivre au milieu des autres, qui se libère de la vie seulement animale par sa capacité à partager son bonheur avec ses amis? Si l'homme est un dieu inachevé, alors son vrai bonheur est « autarcique », et l'amitié signe son impuissance au bonheur et sa propre faiblesse (55). Si l'homme est un sur-animal, alors son vrai bonheur est communautaire et l'amitié la mise en acte de ce bonheur et sa vraie force. Tel est au fond le premier paradoxe.

Fondamentalement, c'est donc entre deux conceptions de l'homme que l'éthique aristotélicienne est tendue : l'homme, c'est soit l'être pensant, soit l'homme politique. Au premier sens, c'est un sous-dieu : comme les dieux, il pense, mais il pense plus péniblement que les dieux. Dans cette mesure, il aspire à l'autarcie comme à son plus grand bien: n'avoir aucun besoin des choses, n'avoir aucune dépendance des autres. Au second sens, c'est un sur-animal, parce que comme les animaux, il est un être de besoin (il mange pour régénérer son corps et fornique pour reproduire son espèce), mais il vit dans des cités qui le hissent au-dessus de l'animalité : par la vie politique, il vit, échange et parle avec d'autres,

dont il dépend certes mais au sein d'une communauté proprement humaine et parfaitement indépendante avec lesquels il peut vivre heureux - et avec lesquels il ne se contente pas de survivre, comme les bêtes.

L'opacité de l'ami s'éclaire de cette ambiguïté.

Qu'est-ce en effet que l'amitié? Ni un rapport à moi-même, puisque, en tant que je ne me rapporte qu'à moi-même, j'aspire à l'être constamment, absolument et donc à être heureux comme un dieu, asocial, indépendant et contemplant éternellement le monde par la science. À ce titre, la venue de sagesse me suffirait. Mais l'amitié n'est pas non plus un rapport à un autre, puisque, en tant que je me rapporte aux autres, j'aspire à vivre politiquement avec eux, dans des relations égalitaires d'échanges, sociaux ou discursifs. À ce titre la venue de justice me suffirait, elle *nous* suffirait. L'éthique aristotélicienne est partagée entre deux idéaux (vie théorique ou vie politique) comme entre deux définitions de l'homme (être pensant ou être parlant) ; elle est peut-être surtout partagée entre deux relations qui divisent chacun, selon qu'il se tourne vers soi pour être ou vers les autres pour être avec eux. Entre sagesse et justice. Mais l'amitié n'est aucune de ces deux relations - ni à moi ni à l'autre, mais à l'autre comme moi - et dessine comme un pont entre ces deux rives opposées de l'anthropologie. Car avec l'ami, on n'est ni seul comme un dieu, ni avec les autres comme dans la cité; avec l'ami, on est - et c'est cette fois Epicure qui parle - « *comme un dieu* » (mais) « *parmi les hommes* » (*Lettre à Ménécée* 135). Dans l'amitié, on ne vit ni de pure contemplation des choses ni d'échange avec les hommes. Comme si, ici encore, l'ami dessinait en pointillé une réconciliation (opaque, contre-nature) de ces deux idéaux inconciliables (transparents et « naturels ») - comme s'il réconciliait les deux « natures » opposées de l'homme, « égoïste » ou « altruiste ». À moins que ce ne soit, ici encore, l'inverse : l'amitié renvoie peut-être dos à dos ces deux anthropologies démesurées, en tout cas négatives, qui font de l'homme un être ni tout à fait divin ni tout à fait animal, pour en proposer une positive et à sa mesure. L'homme est un être qui peut avoir des amis.

Notes

(1) A.-J. Voelke, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius*, Paris, éd. Vrin, 1961, p.22.

(2) A.W. Price (*Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford, Clarendon, 1989, p. 4) distingue trois usages du mot « *philos* » dans le *Lysis* : réciproque et équivalent à notre « ami » (*friend*) : 212a,c, 213a; « neutre et passif », signifiant « cher » (212d et e); masculin et actif signifiant « enclin » (*fond*): 213b. Il note, à la suite de Robinson (*Plato's Lysis*, B. Litt, Thesis, Oxford, 1961) que dans le *Lysis*, Platon étend les usages de *philos* et de *philein* au-delà de ce qui était commun dans la prose grecque, en mettant en relation *philos* au sens d'ami, avec les autres usages de *philos* et *philein*, afin de replacer l'amitié dans une théorie du désir.

(3) L'opposition au *Lysis* (212d-e) est encore plus nette dans le passage correspondant de l'*Ethique à Eudème* (VII, 2, 1236 b 3-4) dont le vocabulaire semble presque décalqué de celui du *Lysis* (voir Price, *op. cit.* p. 9, n. 11) : e. g. *antiphilia* en *Eth. Eud.* 1236b 3 au lieu d'*antiphileisis* dans l'*Eth. Nic.*.

(4) Voir Price (*op. cit.* p. 9) qui rapproche les références de *Lysis* 214a 6 avec celles de *Eth. Eud* VII, 1. 1235a 7 et d'*Eth. Nic.* VIII, I, 1155a 34; celles de *Lysis* 214b 2-5 (et *Gorgias* 510b 2-4) et celles de *Eth. Nic.* 1155b 6-8 et de *Eth. Eud.* 1235a 10-13 ; celles de *Lysis* 215c-d et celles de *Eth. Nic.* 1155a 35-bl et de *Eth. Eud.* 1235 a 17-18; celles de *Lysis* 215e et de *Eth. Nic.* 1155b 1-6 et de *Eth. Eud.* 1235a 13-16.

- (5) Voir *Eth. Nic.* VIII, 1, 1155a 21 sq; VIII, 11, 1159b 29; VIII, 14, 1161a 13.
- (6) Voir *Eth. Nic.* VIII, 1, 1155a 23; voir aussi l'analyse de l'*homonoia* au chap. IX, 6, où elle est définie comme « *amitié politique* » (1167b 3); voir aussi le lien entre les différentes amitiés et les régimes correspondants en VIII, 13.
- (7) Voir *Eth. Nic.* VIII, I, 1155 a 19.
- (8) Voir *Eth. Nic.* VIII, 13, 1161 a 27.
- (9) Voir *Eth. Nic.* VIII, 1, 1155 a 16; VIII, 8, 1158 b 11 ; VIII, 13, 1161 a 15 sq.
- (10) Voir *Eth. Nic.* VIII, 8, 1158b 13 sq. ; VIII, 13, 1161a 23 sq. ; voir tout le chapitre VIII, 14.
- (11) D. Ross, *Aristote*, Paris-Londres-New-York, éd. Gordon & Breach, « Publications Gramma », 1971, p. 322.
- (12) Comme le montre John M. Cooper dans « Aristotle on Friendship », in *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. by Amélie O. Rorty, University of California Press, 1980, p. 302.
- (13) Notons aussi que dans la *Rhétorique* comme dans l'*Ethique* l'ami est défini comme celui qu'on aime et qui aime en retour (*philos estin ho philôn kai antiphiloumenous*, 1381a 1). L'élément de réciprocité est essentiel. Ce qui signifie, entre autres, que, même dans les amitiés imparfaites (celles qui sont déterminées par la recherche du plaisir ou de l'intérêt), dans la mesure même où elles sont des amitiés (et elles en sont), il y a bien réciprocité.
- (14) La justice légale s'identifie avec la vertu complète, du moins dans nos rapports avec autrui (*Eth. Nic.* V,3, 1129b 27, 1130a 3 et 13).
- (15) *Eth. Nic.* V. 3. 1130a 3 sq. Nous adoptons ici, comme dans le reste de ce texte, la traduction de J. Tricot (parfois modifiée) in Paris, éd. Vrin. 1979. Le texte de Platon critiqué implicitement par Aristote est *Rép.* I, 343c.
- (16) *Eth. Nic.* VIII, 7, 1157b 3. Voir aussi l'ensemble de VIII, 4.
- (17) En particulier la communauté politique : voir *Eth. Nic.* V, 10, 1134a 24 sq.
- (18) *Eth. Nic.* VIII, 11, 1159b 25 sq.
- (19) Voir par exemple *Eth. Nic.* VIII, 2, 1155b 30-31 et VIII, 9, 1159a 27 : « l'amitié consiste plus à aimer qu'à être aimé ».
- (20) La dialectique du bonheur comme autosuffisance et de l'amitié comme dépendance était sans doute traditionnelle; on la rencontre dans le *Lysis* 215a-b. Mais, chez Aristote, elle devient un vrai problème.
- (21) Le premier moteur est un être nécessaire, qui ne peut pas être autrement qu'il n'est mais est simplement (*haplôs*) (*Métaph.* M, 7, 1072b 12-13).
- (22) Voir *Eth. Nic.* X, 8, 1178b 18 : « *Et pourtant, on se représente toujours les dieux comme possédant la vie et partant l'activité etc.* » Plus loin : « *chez les dieux la vie tout entière est bienheureuse* ». Voir *De caelo* II, 1, 284 a 28 : « *vie exempte de peine et bienheureuse* ». Sur la vie du premier moteur, voir, bien sûr, *Métaph.* A, 7 : « *il est lui toujours cette vie* », etc. (1072b 14 sq.)
- (23) *Métaph.* A, 7 1072b 28.
- (24) *Du ciel* II,3, 286a 9.
- (25) *Du ciel* I, 9, 279a 20-22.
- (26) Voir aussi *Grande Morale* : « *le dieu est autosuffisant et n'a besoin de rien* » (II. 15, 1212b 33 sq.).
- (27) Selon le texte établi par V. Décarie ; voir note *ad. loc.* de son édition de l'*Ethique à Eudème*, éd. Vrin, 1978. p. 194, n° 222.
- (28) *Eth. Nic.* X, 8, 1178 b 8-23. La seule activité des dieux n'est ni pratique, ni évidemment poétique, mais seulement théorique. (*Eth. Nic.* X, 8 : voir aussi *Métaph.* A, 9). Les dieux n'ont aucune activité hors d'eux-mêmes comme le dit *Pol.* VII, 4. C'est dire qu'ils ne se mêlent pas de nos affaires. Le texte de *Eth. Nic.* X, 10 n'y contredit qu'en apparence : « *Si, en effet, les dieux prennent quelque souci des affaires humaines, ainsi qu'on l'admet d'ordinaire, il sera également raisonnable de penser, d'une part qu'ils mettent leur complaisance dans la partie de l'homme qui est la plus parfaite et qui présente le plus d'affinité avec eux* ». Car il s'agit de montrer en quel sens très inattendu, au regard des croyances populaires qui identifient les dieux à des maîtres tout puissants, les dieux ont souci des hommes et « *récompensent généreusement les*

hommes ». C'est simplement en permettant aux plus sages de partager (ou d'entrevoir) leur propre bonheur.

(29) Sur l'autosuffisance de la contemplation, voir *Eth. Nic. X, 7, 1177a 28*. Au contraire « *l'homme juste a encore besoin de ses semblables, envers lesquels ou avec lesquels il agira avec justice* » (*ibid.* 1177a 30-32). La contemplation est la plus continue des activités (*Eth. Nic. X, 7, 1177a 22*).

(30) Voir *Eth. Nic. X, 7, 1177b 26-27*.

(31) « *Les animaux autres que l'homme n'ont pas de participation au bonheur, du fait qu'ils sont totalement démunis d'une activité de cette sorte. Tandis qu'en effet chez les dieux la vie est tout entière bienheureuse, comme elle l'est aussi chez les hommes dans la mesure où une certaine ressemblance avec l'activité divine est présente en eux, dans le cas des animaux au contraire, il n'y a pas trace de bonheur.* » (*Eth. Nic. X, 9, 1178b 24*).

(32) Ou de prudence si l'on se place du point de vue de la qualité intellectuelle requise pour l'accomplir; de justice si l'on se place du point de vue proprement éthique.

(33) A.-J. Voelke, *op. cit.* p. 32.

(34) Sur l'interprétation de cette réponse et, plus généralement, celle de savoir si l'éthique aristotélicienne est « égoïste » ou « altruiste », on peut lire la plus récente étude : K. Rogers « Aristotle on loving another for his own sake » in *Phronesis*, vol. XXXIX, n° 3, 1994, p. 291-302.

(35) Texte cité par A.-J. Voelke, *op. cit.* p. 35.

(36) A propos de ce texte, un commentateur notait: « *En voyant, entendant, marchant, bref en vivant, un homme est conscient de lui-même, de sa propre existence. Mais cette perception de soi serait difficilement possible si les seuls objets de son expérience étaient ses propres sensations... L'expérience de ses propres actions ne serait accompagnée que de la conscience vague de soi-même à peine distinguée de ce dont elle est conscience. Mais l'homme n'est pas confiné à ses propres actions. Il a conscience « par sympathie » des actions de son ami - d'actions qui sont encore en un sens les siennes (puisque l'ami est un heteros autos) et cependant ne sont pas les siennes au point de rendre difficile la distinction de soi-même de ces perceptions siennes.* » Autrement dit, « *c'est dans la conscience de l'existence d'un autre qu'un homme devient conscient de soi-même* » (J. Stewart, *Notes on Nichomachean Ethics*, Oxford, Clarendon, 1892, p. 392). Notons la date: le concept « *d'intersubjectivité* » est pourtant encore loin!

(37) Lucrèce, IV, 1058-1191. Rappelons seulement ces quelques vers magnifiquement traduits par J. Kany-Turpin (in *Lucrèce: De la nature, de rerum natura*, Paris, éd. Aubier, 1993) : « *Ajoute qu'ils [les amants] se consomment et meurent à la peine, que leur vie est soumise aux volontés d'une autre, leurs biens vont en fumée, en tapis de Babylone, leurs devoirs languissent, leur renommée chancelle* » (IV, 1121-24).

(38) Traduction J.- F. Balaudé in *Epicure : Lettres, maximes, sentences*, éd. Librairie générale française, collection « le Livre de poche », 1994.

(39) Comme le dit Epicure : « *Il faut estimer le beau (ta kalon, i.e. la moralité reconnue), les vertus et les autres choses de ce genre s'ils nous procurent des plaisirs ; s'ils ne nous en procurent pas il faut leur donner congé* » (Us. 70 d'après Athénée, trad. M. Conche). Ailleurs, dans le recueil *Sur le Sage* (Diogène Laërce X, 138) : « *Il faut choisir les vertus à cause du plaisir et non pour elle-même, comme la médecine à cause de la santé* ». Cette métaphore est éclairante du rapport fin/moyens : la fin, c'est le plaisir et plus exactement le plaisir constitutif (qui se confond, comme la santé pour le corps seul, avec le parfait exercice de toutes les fonctions du vivant) ; par rapport à cette fin, les venus (et notamment la première d'entre elles, la prudence, voir *L. Mén.* 132) ne sont que moyens (comme la médecine est moyen de la santé).

(40) J.- M. Guyau : *La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Paris, 1878, p. 134.

(41) Sur ces « pactes » voir Lucrèce, I, 584-91; n, 296-302; V, 55-61; V, 306-310; V, 920-24; VI, 906-908.

(42) *Max. cap.* XI : « *Si les doutes sur les réalités célestes ne nous perturbaient pas du tout, ni ceux qui ont trait à la mort; dont on redoute qu'elle soit jamais quelque chose en rapport avec nous, ou encore le fait de ne pas bien comprendre les limites des douleurs*

et des désirs, nous n'aurions pas besoin de l'étude de la nature ». *Max. cap. XII* : « Il n'est pas possible de dissiper ce que l'on redoute dans les questions capitales sans savoir parfaitement quelle est la nature du tout - au mieux peut-on dissiper quelque inquiétude liée aux mythes ; de sorte qu'il n'est pas possible, sans l'étude de la nature, de recevoir en retour les plaisirs sans mélange » (trad. J.- F. Balaudé).

(43) Lucrèce, *V*, 1019-1027 ; *V*, 1143-44, et 1152-55. Sur la doctrine épicurienne du droit, voir Epicure, *Max. cap. XXXIII* à *XL*.

(44) Sur cette confiance que donnent les lois, et plus généralement la philosophie, voir *Max cap. XXXIX* et *XL*.

(45) Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, I, 70 (trad. 1. Martha in Paris, éd. « Les Belles Lettres », 1967).

(46) Cicéron, *ibid.*, I, 66.

(47) Cicéron, *ibid.*

(48) Cicéron, *ibid.*, I, 69.

(49) Cicéron, *ibid.*, I, 70.

(50) Je lis *airetè* selon la correction d'Usener et non *aretè* selon la version manuscrite que traduit J.- F. Balaudé.

(51) D'après le recueil dit *Sur le Sage* de Diogène-Laërce (X, 120 b).

(52) C'est ce que montre Lucrèce, lorsqu'il fait remonter l'origine de l'amitié aux premiers éléments de sociabilité intéressée: « Alors, ils commencèrent à se lier d'amitié en voisins désireux d'éviter le mal et les offenses, ils se recommandèrent les enfants et les femmes, signifiant par des gestes et des sons inarticulés qu'il était juste que tous aient pitié des faibles. Même si la concorde ne pouvait toujours naître, pour une bonne part ils respectaient les pactes, sinon le genre humain eût dès lors disparu, les générations n'auraient pu se propager jusqu'à nous. » (*V*, 1019-1027).

(53) Voir en particulier les *Max. cap. III*, et *XVIII* à *XX* ; ainsi que Cicéron, *Des termes extrêmes...*, I, 37.

(54) Serait-ce comme le note J. Salem (*Tel un dieu parmi les hommes, l'Ethique d'Epicure*, éd. Vrin, p. 166) que pour Epicure aussi, l'ami est un autre moi-même? « Que je puisse chérir mes amis à l'égal de ma propre personne signifie que ceux-ci sont en vérité mes alter ego ; qu'ils sont des composés dont les atomes constitutifs ont mille et une fois permuté avec ceux de mon propre organisme,- des individus qui n'étant à mes yeux ni tout à fait moi-même ni tout à fait des autres, représentent en quelque façon les organes vitaux de ma joie. »

(55) S'il est vrai que « la divinité n'est pas telle qu'elle ait besoin d'un ami » (Aristote, *Ethique à Eudème VII*, 12, 1245 b 14).

Francis Wolff