

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 4 (1954)
Heft: 4

Artikel: Le problème d'autrui dans la pensée aristotélicienne
Autor: Voelke, André
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380618>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 02.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LE PROBLÈME D'AUTRUI DANS LA PENSÉE ARISTOTÉLICIENNE

Aristote est l'auteur d'une fameuse théorie de l'*amitié*. Mais, bien que la philosophie actuelle ait mis au centre de la réflexion le problème d'autrui, cette théorie ne semble guère avoir éveillé de résonances dans la sensibilité moderne, et le mot célèbre : « L'homme est un animal politique, fait pour la vie en société »¹, revêt la plupart du temps aux yeux du lecteur une couleur exclusivement socio-logique : il paraît suffisamment éclairé par les nombreux passages de l'œuvre où revient l'idée que l'homme doit vivre en société, pour assurer son existence biologique. Mais cette formule ne nous fait pas pénétrer uniquement dans le champ de la recherche sociologique, à laquelle est consacrée la *Politique* : comprise plus profondément, ainsi que de nombreux textes nous y invitent, elle ouvre tout un domaine nouveau, celui des relations avec autrui, non seulement en tant qu'elles s'inscrivent dans le cadre des institutions sociales, mais en tant qu'elles lient un être à un autre être.

Toutes ces relations, Aristote les désigne sous le terme général d'*amitié* (φιλία), qui revêt chez lui une extension très vaste². Toutefois, par rapport aux cosmologies présocratiques, cette extension s'est considérablement réduite : le terme d'*amitié* ne désigne plus, comme chez Empédocle, une force cosmique à l'œuvre dans tout l'univers ; il ne s'applique plus qu'à des rapports entre êtres humains et, parfois, entre animaux supérieurs, proches de l'homme par la réflexion³. Il y a là un changement de perspective dont Aristote est nettement conscient, ainsi qu'en témoigne un passage de l'*Ethique nicomachéenne* où, après avoir rapidement opposé les théories cosmologiques d'Empédocle et d'Héraclite sur l'amitié, il ajoute : « Parmi ces difficultés, laissons de côté celles qui ont trait à la nature extérieure ; ce n'est pas en effet l'objet de la présente étude. Mais celles qui

¹ Cf. p. ex. *Pol.*, I 1, 1253 a 3, ou *Eth. nic.*, IX 9, 1169 b 18.

² Cf. l'article φιλία dans l'*Index Aristotelicus* de H. BONITZ (tome V de l'édition Bekker, Berlin, 1870).

³ *De gen. an.*, III 2, 753 a 7-14.

concernent l'homme et ont trait aux mœurs et aux passions, celles-là, examinons-les. »¹ L'étude de l'amitié n'aura donc plus aucun rapport avec la cosmologie ; en revanche, elle dépendra étroitement de la morale, et c'est par un rappel de quelques points fondamentaux de la morale aristotélicienne qu'il importe de commencer cette étude².

* * *

La morale d'Aristote est une recherche du *Souverain Bien*, c'est-à-dire d'un bien qui soit à lui-même sa propre fin et par rapport auquel tous les autres biens ne soient que des moyens. Ce bien, c'est le *bonheur*, « car nous le cherchons toujours pour lui-même, et jamais pour autre chose »³.

Si l'on veut avoir une notion précise du bonheur, il faut partir de l'idée que tout être, tout organe, tout art doivent remplir une

¹ *Eth. nic.*, VIII 1, 1155 b 8.

² La morale aristotélicienne nous est transmise dans trois traités. Pour la critique moderne, le plus ancien serait l'*Ethique eudémienne*. L'*Ethique nicomachéenne* correspondrait à un stade plus évolué de la pensée du maître. Enfin, la *Grande Morale* (*Magna Moralia*) serait un ouvrage tardif, de la fin du III^e ou même de la fin du II^e siècle av. J.-C., où se ferait sentir l'influence de Théophraste et du Stoïcisme.

Dans chacune de ces trois éthiques, on trouve une partie importante consacrée au problème de l'amitié (*Eth. nic.*, L. VIII et IX ; *Eth. eud.*, L. VII 1-12 ; *Gr. Mor.*, L. II 13-19). En ce qui concerne ce problème spécialement, une étude comparée des textes nous a persuadé que l'accord est à peu près complet entre les trois ouvrages, et que nous sommes en présence de trois versions différentes d'un même enseignement : l'*Ethique eudémienne*, malgré son texte parfois confus et corrompu, est aussi riche, plus même sur certains points très importants, que l'*Ethique nicomachéenne*, à laquelle seule on se réfère habituellement. Quant à la *Grande Morale*, bien que beaucoup plus brève, elle apporte presque toujours des confirmations intéressantes, accompagnées parfois de développements originaux d'un grand prix. Dans ces conditions, comme de toute façon les deux premières éthiques n'ont pas été écrites par Aristote, mais sont des notes de cours, portant probablement le nom de leur éditeur, et que d'autre part le rédacteur de la *Grande Morale* disposait certainement de textes aristotéliciens aujourd'hui perdus, nous avons décidé de considérer parallèlement les textes des trois éthiques.

C'est M. O. Gigon, par sa préface à sa récente traduction allemande de l'*Eth. nic.* (Zurich, Artemisverlag, 1951), qui nous a mis sur le chemin de cette étude, et nous a suggéré la méthode à suivre.

Il n'existe malheureusement aucune traduction française satisfaisante des textes moraux d'Aristote. La récente traduction de l'*Eth. nic.* par M. Voilquin, Garnier, 1950, ne mérite aucune confiance. L'ancienne traduction de Barthélémy-Saint-Hilaire, Paris, A. Durand, 1856, rend encore de précieux services, mais doit être confrontée avec le texte.

Pour les renvois, nous donnons les numéros du livre, et du chapitre de la traduction Barthélémy-Saint-Hilaire, suivis de la référence exacte à l'édition classique de Bekker, Berlin, 1831. Nous désignons les ouvrages de la façon suivante : EE. = *Eth. eud.*, EN. = *Eth. nic.*, GM. = *Gr. Mor.*

Ajoutons que nous n'avons pas retenu le petit traité *Des Vertus et des Vices*, qui ne touche que très peu à notre sujet.

³ EN. I 4, 1097 b 1.

tâche spéciale, qui est la *fonction*, l'*œuvre* propre que leur assigne leur nature : par exemple, voir, dans le cas de l'œil ; jouer de la cithare, dans le cas du citharède. Pour chacun de ces agents, la perfection ou l'excellence dans l'accomplissement de cette fonction propre est la *vertu* de cet agent, et c'est en elle que consiste pour lui le *bien*.

Or, si nous envisageons l'homme, non plus en tant qu'artisan spécialisé, mais simplement en tant qu'homme, nous voyons qu'à ce titre-là il a aussi une fonction propre à réaliser : celle de la partie spécifiquement humaine de son être, l'*âme raisonnable*.

C'est donc l'excellence ou la perfection de l'activité conforme à la raison qui constitue la vertu propre de l'homme, et c'est en elle que réside son bien : le *bonheur*.

Dans cette définition, un point mérite d'être tout particulièrement souligné : le bonheur n'est pas un bien que l'on possède à la manière d'une *chose* (κτῆσις, κτῆμα) ; ce n'est pas non plus une simple *disposition de l'être* (ἔξις) : en effet, la simple possession d'un bien ou la simple disposition sont compatibles avec l'inactivité la plus complète ou même le sommeil ; or, c'est uniquement dans l'*exercice* de la fonction, dans son *actualité* (ἐνέργεια), dans « l'*usage* (χρήσις) qui en est fait pour produire effectivement l'*œuvre* »¹, que l'on peut atteindre le bonheur. De même que ce ne sont pas nécessairement les plus beaux ou les plus forts qui remportent la couronne aux jeux olympiques, mais uniquement ceux qui combattent, de même dans la vie seuls ceux qui agissent obtiennent le bonheur².

Le bonheur réside donc dans l'exercice réussi de nos fonctions les plus hautes, dans la parfaite actualisation des puissances et dispositions qui font de nous des hommes : il n'est autre chose que la pleine réalisation de nous-mêmes³.

Mais si l'homme trouve le bien souverain en lui-même, dans la parfaite actualisation de la meilleure partie de son être, il semble qu'il n'aura besoin d'aucun bien extérieur. Ne se suffira-t-il pas entièrement, tel Dieu ? Et, s'il en est ainsi, pourquoi se préoccuperaît-il d'autrui ? — Et pourtant, remarque Aristote, les faits montrent que c'est lorsque nous n'avons besoin de rien que nous cherchons tous le plus vivement des amis avec qui partager nos plaisirs !⁴

Nous voici donc en face d'une question bien embarrassante : comment se fait-il que même quand nous sommes, ou semblons, parfaitement indépendants, nous désirions encore la présence d'autrui ?

¹ ROBIN, *Aristote*, Paris, P.U.F., 1944, p. 214.

² EN. I 6, 1098 b 9-1099 a 7, et IX 9, 1169 b 30.

³ Pour toute cette question, cf. surtout EN. I 4, 1097 a 14 sqq.

⁴ EN. IX 9, 1169 b 3-8 ; EE. VII 12, 1244 b 1-18.

trui ? — La réponse à cette question va amener Aristote à fonder sur l'essence même de l'homme la forme sociale de son existence. En effet, en quelques passages d'une extrême densité, et qui dans les grandes lignes se retrouvent dans les trois éthiques, il montre que l'homme ne se suffit jamais à lui-même d'une façon absolue, et que seul autrui lui permet d'actualiser complètement son essence, c'est-à-dire — en vertu d'une des thèses fondamentales de l'Aristotélisme — *d'être*, au sens plein du mot.

Nous allons maintenant nous attacher à dégager les principaux points de cette démonstration¹. Le *bonheur*, avons-nous vu, est une *activité*. Pour être parfaite, cette activité doit être ininterrompue, ou, en tout cas, se dérouler avec la continuité la plus grande². Or, cela n'est possible que grâce à autrui : il est en effet difficile d'agir d'une façon continue par rapport à soi seul, mais avec les autres et pour les autres, cela est plus facile. Pour cette raison, il sera pénible de vivre dans la solitude, tandis qu'avec autrui l'existence sera plus agréable, puisqu'elle s'accompagnera d'une activité plus continue, donc plus parfaite.

Ce n'est pas assez dire que grâce à autrui notre activité s'exerce avec plus de continuité : c'est à une activité plus riche également qu'il nous fait accéder. Il nous donne en effet l'occasion de déployer à son égard toute la gamme des vertus sociales, qui entraînent autant d'activités différentes, par exemple la bienfaisance ou la justice. Pour être des hommes accomplis, nous devons pratiquer ces vertus : nous avons donc besoin de gens envers qui notre bienfaisance ou notre justice puissent se manifester³.

Mais c'est surtout en nous permettant *d'aimer* qu'autrui nous enrichit. Pour Aristote, en effet, *aimer*, c'est *être en acte*, c'est exercer une *activité*. Considérée par rapport au sujet qui aime, cette activité n'est subordonnée à rien d'autre qu'elle-même, elle ne vise aucun but extérieur à elle-même : elle est à elle-même sa propre fin⁴. Dans la mesure où le sujet s'actualise en aimant, on peut dire qu'il *est*, puisqu'il *n'est* vraiment que lorsqu'il est en acte⁵. Ainsi, *en aimant*, et dans la mesure où nous aimons, nous *sommes*. Pour cette raison, il vaut mieux aimer qu'être aimé : en étant aimés, nous restons en effet passifs et ne réalisons aucune actualisation de nos puissances⁶.

¹ Cf. EN. IX 9, 1169 b 3 sqq. ; EE. VII 12, 1244 b 1 sqq. ; GM. II 17, 1212 b 24 sqq. Pour cette démonstration, nous ne renverrons par des notes détaillées qu'aux passages pris en dehors de ces trois chapitres.

² EN. I 8, 1100 b 15-19. Cf. saint THOMAS : *In Eth. Comm.*, éd. Pirotta, Turin, 1934, p. 606, n. 1897.

³ EN. IX 11, 1171 a 23, et X 7, 1177 a 30.

⁴ GM. II 14, 1211 b 27-33.

⁵ EN. IX 7, 1168 a 3-9.

⁶ GM. II 13, 1210 b 5-13.

Pour la même raison, en aimant, nous éprouvons le *plaisir*, qui, selon Aristote, couronne toute actualisation réussie. Ainsi, par rapport au sujet, aimer est de toute façon un bien, même s'il n'est pas aimé¹.

Mais, aux yeux d'Aristote, autrui n'est pas seulement condition de l'activité riche et continue qui caractérise la pleine réalisation de nous-mêmes : il est également condition de n'importe quelle vie *humaine*, en vertu de la *nature* même de cette vie².

Pour le montrer, il faut tout d'abord poser un certain nombre de points qui président à toute la démarche de notre philosophe :

C'est tout d'abord l'affirmation qu'un ami est pour le sujet un autre *lui-même* (ἕτερος αὐτός), une sorte de moi séparé avec lequel les rapports sont les mêmes qu'avec soi-même.

Ce sont ensuite trois affirmations conjointes :

1. La vie est en soi bonne et agréable.

2. Vivre, c'est, dans le cas de l'homme, sentir et penser.

3. Quand nous exerçons une activité, quand nous sommes en acte, il existe en nous une conscience de cette activité.

Partant de ces prémisses, nous pouvons conclure que, quand nous sentons ou pensons, nous avons conscience de sentir ou de penser, et, par là-même, d'être, puisque notre être réside dans la sensation et la pensée. Mais, puisque la vie est une chose bonne et agréable, il sera bon et agréable d'avoir conscience que l'on vit³. C'est même uniquement dans la mesure où nous accédons à cette conscience que la vie est pour nous désirable, car nous ne pouvons prendre plaisir à un bien quelconque que si nous en avons connaissance⁴. Ainsi, il est éminemment désirable que nous ayons conscience d'être, ou, plus précisément, que la sensation et la pensée qui constituent notre être s'actualisent en se prenant elles-mêmes pour objet.

Dans ces conditions, dira-t-on, qu'avons-nous besoin d'autrui ? Si c'est en une pensée qui se pense elle-même que réside pour nous l'activité la plus désirable, ne sommes-nous pas en mesure de nous suffire entièrement à nous-mêmes ?

En réalité, c'est maintenant qu'autrui nous est le plus nécessaire : En effet, s'il est éminemment désirable que nous ayons conscience de nous-mêmes, cette opération ne va pas pour nous sans de très grandes difficultés. La *Grande Morale* déclare même que nous ne pouvons pas nous contempler sans sortir de nous-mêmes. Mais il est

¹ EE. VII 2, 1237 a 34-37, et VII 4, 1239 a 30-40.

² HÉLIODORE : *In Eth. Nic. paraphrasis*, Berlin, 1889, p. 203, l. 40 ; saint THOMAS, *op. cit.*, p. 608, n. 1900.

³ EN. IX 12, 1171 b 34.

⁴ Ce point, implicite chez Aristote, est nettement explicité par saint THOMAS, *op. cit.*, p. 606, n. 1896.

plus facile de contempler autrui qui, par rapport à nous, est un *alter ego*. Dès lors s'impose la conclusion que nous trouvons dans la *Grande Morale* : de même qu'il nous faut un miroir pour voir notre visage, de même, « lorsque nous voulons nous connaître nous-mêmes, nous y parviendrons en regardant notre ami. L'ami est en effet un *alter ego*. 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. »¹ Ce passage si net ne fait que reprendre et expliciter des affirmations déjà présentes dans les deux autres éthiques. L'*Ethique Eudémienne*, en effet, disait déjà : « Percevoir son ami, c'est nécessairement se percevoir soi-même de quelque façon, et connaître son ami, se connaître soi-même de quelque façon. »² Quant à l'*Ethique nicomachéenne*, après avoir rappelé que c'est la conscience de soi-même qui rend l'existence désirable, elle déclare sans transition : « Il faut donc avoir également conscience de l'existence de son ami. »³

On aimerait évidemment savoir en quoi consiste cette *conscience d'autrui*. Malheureusement, sur ce point, Aristote ne s'explique guère. Tout au plus peut-on relever qu'il distingue entre une *perception d'autrui* (αἰσθησίς, αἰσθάνεσθαι)⁴, dont on ne voit pas si elle dépasse la simple *intuition sensible*, et une *connaissance de nature intellectuelle* (ἐννοία). Au-dessous de ces deux formes de conscience d'autrui, s'étend le domaine de la *communion affective*, de la *sympathie*, qui nous fait partager les sentiments d'autrui (συνήδεσθαι, συναλγεῖν). La connaissance de nature intellectuelle dont il vient d'être question nous permet de prendre conscience de cette communion⁵.

Quoi qu'il en soit de ces distinctions, une idée de la plus haute importance se dégage des passages parallèles des trois éthiques, c'est que la *conscience d'autrui* est une condition nécessaire de la pleine *conscience de soi*. A cette idée se rattache étroitement une observation d'ordre psychologique, qui revient dans les deux premières éthiques :

Parmi les nombreuses occupations qui se proposent à nous, chacun, selon ses possibilités, en valorise spécialement une, à laquelle il accorde une place privilégiée dans son existence : pour l'un, ce seront les plaisirs du corps ; pour un autre, la musique ; pour d'autres, la

¹ GM. II 17, 1213 a 22-26.

² EE. VII 12, 1245 a 35.

³ EN. IX 9, 1170 b 10.

⁴ *Ibid.*, et EN. IX 12, 1171 b 34. Selon Ross (*op. cit.*, p. 171), il n'existe chez Aristote aucune théorie élaborée de la *perception* ou *pensée intuitive*.

⁵ Pour la question de la *conscience d'autrui*, cf. surtout EN. IX 11, depuis 1171 a 27.

chasse, ou le jeu de dés, ou la gymnastique ; pour d'autres enfin, la philosophie. Si nous désirons vivre, c'est pour cette activité privilégiée, car elle est à nos yeux le plus grand des biens : en elle, culmine notre existence. Or, relève Aristote, c'est dans l'exercice de cette activité-là que chacun de nous désire le plus vivement la compagnie d'autrui, et ainsi, nous nous réunissons, les uns pour boire, d'autres pour jouer, d'autres pour chasser, faire de la gymnastique ou philosopher. En effet, l'activité qui pour nous a le plus de prix, qui est notre vie même, est celle dont nous aspirons le plus à prendre conscience, et cette prise de conscience, ainsi que nous l'avons montré, s'effectue mieux quand elle s'accompagne d'une conscience d'autrui ¹. Sans s'arrêter à toutes les activités possibles, Aristote démontre cette thèse pour la seule activité véritablement humaine à ses yeux, *l'exercice de la vertu* :

L'homme de bien, qui se complaît dans cette activité-là, désire en prendre conscience ; il désire donc contempler des actions vertueuses. Mais il nous est plus facile de contempler nos proches que nous-mêmes, et leurs actions que les nôtres. L'homme de bien aura donc besoin d'amis semblables à lui-même, pour pouvoir considérer des actions vertueuses qui soient en quelque sorte les siennes propres : comme un ami est un *alter ego*, ses actions sont en effet les nôtres en même temps, et la conscience que nous en avons est au fond une conscience des nôtres. Ainsi se trouve illustrée par le cas de l'homme de bien cette vérité générale qu'autrui est le miroir qui nous permet de parvenir à une meilleure conscience de nous-mêmes.

Le caractère social de notre existence est donc doublement fondé, sur des raisons qui tiennent à notre nature même :

D'une part, l'exercice parfait de notre fonction d'homme, en quoi consiste la vertu et qui seul nous donne accès au bonheur, ne peut s'accomplir que dans nos rapports avec autrui ; d'autre part, la pleine conscience de cet accomplissement ne peut jaillir qu'au contact d'autrui. C'est donc avec autrui, avec des parents, des enfants, une femme, des amis, des concitoyens, qu'il nous faut vivre, et l'indépendance à laquelle nous devons aspirer n'est pas celle du solitaire ². Cela est si vrai que même dans la vie purement contemplative, la plus indépendante de toutes, il vaut mieux avoir des compagnons (*συνεργοί*) ³. La solitude est le plus terrible des maux ⁴. Seul *Dieu* est si parfait qu'il ne saurait prendre d'autre objet de pensée que lui-même : il est à lui-même son propre bien et n'a pas

¹ EN. IX 12, 1172 a 1-8.

² EN. I 4, 1097 b 8-11 ; EE. VII 1, 1234 b 34.

³ EN. X 7, 1177 a 35.

⁴ EE. VII 1, 1234 b 33.

besoin d'amis. Pour l'homme, au contraire, le bien n'apparaît jamais que sur fond d'altérité (*καθ' ἔτερον*) ¹.

Mais les autres ne sont-ils là que pour permettre au sujet de réaliser pleinement son être, ou doivent-ils être également envisagés pour eux-mêmes ? Jusqu'à présent, en effet, nous n'avons vu en autrui qu'un moyen pour le sujet d'atteindre son propre bien et, si important que son rôle nous soit apparu, nous ne l'avons jamais considéré lui-même comme un sujet dont le bien dût également nous préoccuper : même en aimant autrui et en le comblant de bienfaits, le sujet semblait n'avoir finalement en vue que son propre achèvement. Nos relations avec les autres sont-elles donc pour Aristote irrémédiablement fondées sur un souci de notre propre bien qui n'est qu'une forme supérieure d'égoïsme ? — Des auteurs modernes aussi éminents que Ross et Robin n'ont pas hésité à l'affirmer, en s'appuyant principalement sur deux passages de l'*Ethique nicomachéenne* où Aristote déclare que les sentiments d'affection envers nos amis proviennent de l'amour que nous nous portons à nous-mêmes, et ne sont qu'une sorte d'extension de cet amour à autrui ². Les mêmes auteurs toutefois reconnaissent l'existence d'autres passages où Aristote fait du désintéressement un des signes distinctifs de l'amitié véritable.

En réalité, il faut distinguer, nous semble-t-il, le point de vue de l'*explication génétique* et celui de la *description*. Si l'amitié provient de l'amour de soi, cela ne veut pas dire qu'elle n'en soit qu'une forme. Et, en effet, à côté des amitiés fondées sur l'utilité ou le plaisir, Aristote décrit longuement une amitié d'ordre supérieur, où il est difficile de ne voir qu'un suprême raffinement de l'amour de soi : c'est l'amitié *fondée sur le bien*, l'amitié *des gens de bien*, l'amitié *selon la vertu*, l'amitié *parfaite* (*τελεία*) ³. Toutes ces locutions désignent une seule et même forme de relation avec autrui, et, en rassemblant dans les trois éthiques tous les passages où il est question de cette amitié parfaite, on obtient la description d'une relation où autrui est véritablement envisagé pour lui-même. C'est en elle que se réalise la perfection dans le domaine des rapports humains, et, à ce titre — en vertu de la thèse aristotélicienne que la perfection est pour n'importe quelle réalité la mesure de cette réalité — elle est

¹ EE. VII 12, 1245 b 16-19. Cf. *Pol.*, I 1, 1253 a 27-29 : « Celui qui ne peut vivre en société, ou dont l'indépendance n'a pas de besoins, celui-là ne saurait jamais être membre de l'Etat ; c'est une brute ou un Dieu. » Cf. aussi 1253 a 3-4.

² Ross : *Aristotle*, Londres, Methuen, 1923, p. 231 ; ROBIN, *op. cit.*, p. 242-247. Cf. EN. IX 4, 1166 a 1, et IX 8, 1168 b 5.

³ EN. VIII 3, 1156 b 7 et 19 ; VIII 6, 1158 b 7.

*première*¹ par rapport à toutes les autres formes de relations avec autrui.

Nous allons maintenant nous arrêter à la description de ce type de relation. A vrai dire, les considérations sur l'amour de soi n'en sont pas absentes. Mais, qu'on y prenne garde, Aristote ne ramène pas l'amitié parfaite à l'amour de soi ; il montre que dans cette amitié-là on entretient avec autrui des relations analogues à celles qu'on entretient avec soi-même. Entre cette forme d'amitié et l'amour de soi, il n'y a donc pas *dépendance*, mais *analogie*, et c'est ce qui permet de dire qu'un ami est pour le sujet un autre lui-même. Ce point, que nous avions déjà effleuré plus haut, mérite d'être maintenant précisé. Et d'abord, que faut-il entendre par *amour de soi* ? — Dans le cas de l'homme de bien, qui seul nous intéresse en ce moment, il s'agit d'un amour portant sur la partie la meilleure de lui-même, celle en qui réside son être véritable, l'*âme raisonnable*². Dire que l'homme de bien entretient vis-à-vis de son ami les mêmes rapports que vis-à-vis de lui-même, c'est donc au fond dire que l'ami revêt à ses yeux une valeur égale à celle de la meilleure partie de lui-même. Et, puisqu'il y a subordination de son moi à cette partie privilégiée, on doit en conclure qu'il y a subordination analogue de son moi à autrui. Ainsi, loin de nous faire aboutir à une conception égoïste de l'amitié, cette analogie entre l'amour de soi et l'amitié semble nous mener à un *altruisme* authentique³.

En suivant le fil de cette analogie, il nous sera facile de dégager les aspects fondamentaux de l'amitié parfaite :

1. Comme le sujet qui s'aime lui-même veut son propre bien, c'est-à-dire le bien de la partie la meilleure de son être, ainsi, quand nous aimons autrui, nous *voulons son bien*, pour autrui lui-même⁴. Bien plus, nous dépassons le stade du *vouloir*, et *agissons* en vue de ce bien, qui sera peut-être un bienfait d'ordre matériel, mais surtout une aide morale entraînant une amélioration de l'être même de notre ami⁵. Dans la mesure où il tient ainsi son bien de nous, autrui est alors notre œuvre, et l'amitié est une sorte de création⁶.

¹ EE. VII 2, 1237 b 5.

² EN. IX 4, 1166 a 16-19.

³ Dans son *abrégé* de la morale péripatéticienne (*Stob. ecl.* II 37, 16-152, 25), le philosophe *Arius Didyme* (fin du 1^{er} siècle av. J.-C.) insiste très fortement sur l'idée qu'autrui est un bien désirable pour lui-même, et cela, semble-t-il, non seulement dans le cas de l'amitié parfaite, mais en toute occasion : il existerait en effet une *bienveillance naturelle* de l'homme à l'égard de son prochain. Ainsi, l'antiquité a attribué à Aristote, sous l'influence probable d'idées stoïciennes, un *altruisme* beaucoup plus étendu que l'*altruisme* limité dont nous allons essayer de montrer la présence dans sa doctrine.

⁴ EN. IX 4, 1166 a 3-4 ; EN. VIII 3, 1156 b 10.

⁵ EN. IX 5, 1167 a 9 ; IX 3, 1165 b 19 ; IX 12, 1172 a 11.

⁶ EN. IX 7, 1168 a 7 et 19.

A ce niveau, il devient impossible de distinguer ce qui, dans l'amitié, est purement désintéressé, et ce qui relève encore de l'amour de soi. D'un certain point de vue, en effet, puisque l'ami est notre œuvre, nous l'aimons comme les mères aiment leurs enfants ou les artistes leurs œuvres, « comme quelque chose de nous-mêmes ». Dans ces conditions, il est une réalisation de notre propre être¹. Or, le bien consiste précisément à réaliser notre être ; donc, si nous voulons le bien de notre ami, c'est, semble-t-il, en vue de notre propre bien.

Mais, par ailleurs, Aristote répète souvent que dans l'amitié parfaite nous voulons le bien d'autrui *pour lui-même* (ἐκείνου ἔνεκα)². Le désintéressement va même si loin que, d'après l'*Ethique nicomachéenne*, l'un des amis n'hésitera pas à renoncer à une belle action pour laisser à l'autre l'occasion de l'accomplir ; autrement dit, il renoncera à son propre perfectionnement pour faciliter le perfectionnement d'autrui³ : sans doute en est-il de cette forme d'amitié comme de l'amour maternel, souvent évoqué par Aristote, auquel il suffit que l'enfant soit heureux !⁴

Au fond, là où nous sommes tentés de voir une opposition irréductible, il n'y en a pas en réalité : à ce degré d'amitié, le conflit entre égoïsme et altruisme est transcendé, et le bien de l'un des amis ne va pas sans le bien de l'autre⁵.

2. L'analogie entre l'amour de soi et l'amitié parfaite s'étend plus loin : de même que, dans l'amour de soi, le sujet aime son propre être, de même, dans cette forme d'amitié, nous *aimons l'être* d'autrui. Nous voulons en effet qu'autrui soit, *pour lui-même* (αὐτοῦ χάριν)⁶, indépendamment de l'utilité ou du plaisir dont il peut être la source. Nous l'aimons *pour ce qu'il est*, et notre amitié s'adresse à son essence même. Au contraire, quand nous aimons pour des raisons d'utilité ou de plaisir, notre amitié s'adresse uniquement aux caractères accidentels, qui rendent un individu momentanément utile ou agréable : telle l'amitié pour les gens d'esprit, qui sont aimés, non pour eux-mêmes, mais pour l'agrément de leur compagnie. A ce plaisir-là s'oppose le plaisir de l'amitié parfaite, celui que nous prenons à aimer autrui simplement *parce qu'il est lui-même*⁷.

Pour saisir cette idée d'une relation à autrui portant directement sur son essence, il importe cependant de ne pas oublier un point : la relation dont il est question ne peut s'établir qu'entre *gens de*

¹ EN. VIII 12, 1161 b 18 ; IX 7, 1168 a 1-9.

² EN. VIII 5, 1157 b 31. Cf. aussi *Rhét.*, II 4, 1380 b 35.

³ EN. IX 8, 1169 a 33. Mais on trouve l'idée opposée : GM. II 15 et 16, 1212 b 2-19.

⁴ EN. VIII 8, 1159 a 31.

⁵ EN. VIII 5, 1157 b 33.

⁶ EN. IX 4, 1166 a 5.

⁷ EN. VIII 3, 1156 a 12-19 ; EE. VII 2, 1237 b 2-4.

bien, c'est-à-dire qui soient *par essence bons*. « En effet, déclare Aristote, il ne faut pas aimer indifféremment toutes choses, mais uniquement ce qui est bon. » Les méchants sont donc exclus de l'amitié parfaite, qui n'a ainsi rien d'un amour inconditionné¹.

Puisque cette amitié porte sur l'essence des êtres, et non sur leurs caractères accidentels, on peut en tirer la conclusion qu'elle est la plus *stable* et la plus *durable* des relations humaines. En effet, les caractères accidentels qui rendent un être utile ou agréable sont superficiels et sujets au changement. Sous ce rapport-là, les êtres ne restent pas semblables à eux-mêmes, et l'amitié entre eux sera fragile : elle disparaîtra avec les qualités qui les rendaient momentanément utiles ou agréables. En effet, quand les raisons pour lesquelles on aimait quelqu'un ne subsistent plus et qu'on n'obtient plus de lui ce que l'on attendait, l'amitié se dissout². Mais quand on aime un homme de bien pour lui-même, l'amitié porte sur une réalité durable : le bien et la vertu sont en effet stables, et les gens de bien restent semblables à eux-mêmes. Les liens qui les unissent auront la même stabilité, et leur amitié sera indissoluble, « parfaite quant à la durée (κατὰ τὸν χρόνον τελεία) »³.

Gardons-nous toutefois de croire que, dans cette relation fondée sur le bien, l'utilité et le plaisir n'entrent pas en ligne de compte. Quoique d'ordre inférieur, ce sont des valeurs qui méritent également d'être recherchées, et sans elles l'amitié ne serait pas complète. Ainsi, dans l'amitié parfaite, il y aura également échange de services et plaisir mutuel à se fréquenter. Ce plaisir mutuel est même pour Aristote une condition nécessaire de la relation : on ne peut avoir de l'amitié pour les vieillards et les gens d'humeur chagrine, car ils n'accordent pas une assez grande place au plaisir, et leur compagnie est pénible⁴. Loin donc de s'opposer du tout au tout aux amitiés fondées sur l'utilité ou le plaisir, l'amitié parfaite les comprend l'une et l'autre, et elle porte sur les êtres, non seulement en tant qu'ils sont par essence bons, mais également en tant qu'ils sont agréables ou utiles.

3. Si l'amitié parfaite s'adresse en premier lieu à l'être même de l'ami, nous serons naturellement amenés à désirer sa présence, seul moyen pour nous d'appréhender cet être. Sur ce nouveau point, on retrouve l'analogie avec l'amour de soi : s'il s'aime lui-même, le sage désire vivre en intimité avec lui-même, ou, plus exactement, avec la partie la meilleure de lui-même, *l'âme raisonnable*⁵. Pareil-

¹ EE. VII 2, 1237 b 4-5 ; EN. VIII 4, 1157 a 18 et b 3 ; VIII 8, 1159 a 35 ; IX 3, 1165 b 15.

² EN. VIII 3, 1156 a 19-24, et IX 1, 1164 a 8-12.

³ EN. VIII 3, 1156 b 12 et 33.

⁴ EN. VIII 3, 1156 b 14 ; VIII 5, 1157 b 14 ; VIII 6, 1158 a 33.

⁵ EN. IX 4, 1166 a 23.

lement, s'il aime autrui, il désire *vivre en intimité* avec autrui, car il ne peut prendre conscience de l'être d'autrui qu'en sa compagnie. L'amitié parfaite trouve donc son achèvement dans la *vie en commun*¹.

Cette vie en commun, à laquelle aspirent tous les véritables amis, s'étend à tous les moments de leur existence : ils se réunissent pour manger ou pour boire, c'est-à-dire pour partager des plaisirs qu'Aristote appelle *vulgaires* ; ils aiment se voir ; ils communient dans tous leurs sentiments, dans la joie comme dans la peine ; et leur plus cher désir est de passer tous leurs jours ensemble, sans être jamais séparés².

Cependant, l'être véritable de l'homme réside dans sa raison : au-dessus des domaines où règnent la sensation ou le sentiment, s'étend le royaume de l'âme raisonnable, et c'est la communion à ce niveau-là qui caractérise surtout l'amitié parfaite. S'ils ne dédaignent pas de goûter ensemble aux plaisirs vulgaires de la table, les véritables amis désirent surtout partager les plaisirs plus divins de la pensée, soit dans l'échange d'idées que permet le *langage*, soit dans la *contemplation en commun*, qui est pour eux la suprême délectation (*συνθεωρεῖν*)³. Par l'importance de la communion au niveau de l'âme raisonnable, la relation amicale parfaite se distingue à la fois de la *communauté vitale* telle qu'on la voit réalisée chez des bêtes paissant dans le même pâturage, et de la *relation amoureuse* qui, pour Aristote, semble se déployer uniquement sur le plan de la sensation (*κατ' αἰσθησιν*)⁴.

Ajoutons qu'une communion de ce genre ne peut se développer qu'entre des êtres *égaux* et *semblables*. Il faut en effet que les deux amis tirent leurs plaisirs des mêmes choses. Or, c'est précisément dans le cas des gens de bien que l'égalité sera la plus grande, car, du fait de leur bonté essentielle, il y a entre eux une ressemblance essentielle⁵.

Mais, plus que de ressemblance ou d'égalité, c'est de *réciprocité* qu'il faut parler. Malheureusement, cette idée est des plus difficiles à exprimer, et les passages où elle se fait jour défient souvent la traduction. Cependant, malgré ces obstacles dus au langage, on voit nettement que pour Aristote la relation amicale parfaite est à tous égards une *relation réciproque* (*ἀντιφιλία*), et, sur ce point, il y a de nouveau accord fondamental entre les trois éthiques :

L'Ethique eudémienne déclare par exemple : « On devient l'ami de quelqu'un lorsque, aimé, on aime à son tour, et qu'il y a

¹ Cf. p. ex. EN. IX 4, 1166 a 7 ; IX 9, 1170 b 11 ; IX 10, 1171 a 2 ; IX 12, 1171 b 32.

² EN. VIII 5, 1157 b 20 ; IX 11, 1171 a 35 ; EE. VII 12, 1245 a 13, 24, 37.

³ EN. IX 9, 1170 b 11 ; EE. VII 12, 1245 a 39, b 5.

⁴ EN. IX 9, 1170 b 12-14 ; EE. VII 12, 1245 a 26.

⁵ EN. VIII 3, 1156 b 19-24, et VIII 5, 1157 b 36 ; IX 3, 1165 b 28.

connaissance de ces sentiments réciproques. »¹ Dans l'*Ethique nicomachéenne*, on peut lire que lorsque la bienveillance est réciproque, elle devient de l'amitié, à condition qu'elle se double chez chacun des êtres unis par la relation d'une connaissance de cette réciprocité². Pour la *Grande Morale* enfin, la réciprocité est un des traits caractéristiques des relations humaines : « Il n'y a pas à proprement parler amitié pour Dieu, ni pour les choses inanimées. Nous disons en effet qu'il y a amitié là où il y a réciprocité d'affection. Mais l'amitié à l'égard de Dieu ne peut être payée de retour, et il ne peut y avoir amitié. Ne serait-ce pas le comble de l'absurde de dire qu'on aime Zeus ? Il ne peut pas non plus y avoir réciprocité d'amitié de la part des choses inanimées... Ainsi donc, nous n'envisageons ni l'amitié pour Dieu ni celle pour les choses inanimées, mais uniquement l'amitié pour les êtres animés ; et, en outre, parmi ces êtres, pour ceux entre lesquels il peut y avoir réciprocité d'affection. »³

D'après ces passages, la *réciprocité* qui caractérise l'amitié parfaite est à la fois *vécue* sur le plan *affectif*, et *connue* sur le plan de la *pensée*. Mais elle s'étend également au domaine de la *volonté* et du choix : d'une part, parce qu'il y a chez les deux amis choix réciproque l'un de l'autre ; d'autre part, parce qu'il y a choix réciproque des biens et des plaisirs qu'ils partageront. Et, dans l'un et l'autre cas, la réciprocité du choix se double d'une connaissance de cette réciprocité⁴. Enfin, sur le plan de l'*action*, il y a également réciprocité : les amis agiront l'un sur l'autre de façon à se perfectionner mutuellement ; et, de ce point de vue, leur amitié est un entraînement réciproque à la vertu⁵.

Ainsi, la réciprocité entre les deux amis est totale, puisqu'elle s'étend aussi bien à la vie affective qu'à la connaissance, à la volonté qu'à l'action. Avec elle, nous atteignons sans doute le caractère le plus profond de l'amitié parfaite, celui qui nous permet de lever définitivement l'alternative entre égoïsme et altruisme. Ces deux termes ne peuvent en effet s'appliquer à une relation où les deux êtres ne sont plus fondamentalement séparés, mais sont unis par des rapports tels qu'à eux deux ils constituent une sorte de nouvel être ; et c'est bien une relation de ce genre qu'entraîne la réciprocité, lorsqu'elle prend les formes que nous avons vues.

Maintenant que nous avons poussé jusqu'au bout la description des caractères qui font de l'amitié selon la vertu la plus parfaite

¹ EE. VII 2, 1236 a 14-15 et b 3-5. Cf. aussi *Rhet.*, II 4, 1381 a 1.

² EN. VIII 2, 1155 b 28-1156 a 4.

³ GM. II 13, 1208 b 27-36.

⁴ EE. VII 2, 1236 b 3 et 1237 a 30-34.

⁵ EN. IX 9, 1170 a 11-12, et IX 12, 1172 a 10-12.

des relations humaines, il nous faut nous retourner, pour jeter de ce sommet un regard sur les autres formes d'amitiés. Notre première impression sera sans doute de désordre et de confusion. En effet, Aristote donne le nom d'*amitié* à toutes les formes de relations humaines pacifiques : *amitié*, toute relation de type familial, que ce soit entre le mari et la femme, les parents et les enfants, ou entre les enfants ; *amitié*, toute relation qui se développe dans le cadre de la cité, qu'elle lie le souverain et ses sujets, ou les citoyens entre eux ; *amitiés*, toutes les relations fondées sur le plaisir ou l'utilité, même les rapports purement commerciaux ; *amitié* même, la simple *affabilité*¹. Prise dans son extension la plus grande, l'*amitié* englobe la *camaraderie*, la *concorde*, la *bienveillance*, et surtout la *justice*, à laquelle l'*Ethique nicomachéenne* consacre tout un livre².

Mais, au lieu de nous livrer à une énumération qui risquerait fort de n'être pas exhaustive, si multiples sont les formes de l'*amitié*, essayons de montrer quel genre de rapport les lie toutes à l'*amitié* parfaite : l'ordre et la clarté apparaîtront alors, à la place de la confusion.

On sait que dans tous les ordres de réalité Aristote recourt au supérieur pour expliquer l'inférieur, au parfait pour comprendre l'imparfait. Sa biologie par exemple voit dans les formes inférieures de vie l'ébauche de ce qui se manifeste clairement dans les formes supérieures, et explique la plante par l'animal, l'animal par l'homme. Dans sa psychologie, « l'étude de chaque fonction est comme orientée vers l'étude de la fonction supérieure »³ ; c'est ainsi que la sensation s'explique en tant qu'elle a déjà en elle quelque chose de la pensée. Il en va exactement de même pour le problème qui nous occupe : l'*amitié* selon la vertu est la forme parfaite à partir de laquelle s'expliquent toutes les autres relations humaines, la réalisation achevée de ce qui n'est qu'ébauché ailleurs, et c'est en ce sens qu'elle est *première* par rapport à toutes les autres amitiés. Sur ce point de nouveau, il y a accord complet entre les trois éthiques :

Selon l'*Ethique eudémienne*, les différentes amitiés *dérivent* (ἀπό) de l'*amitié* parfaite, et la *visent* (πρός). « Celle-là, est-il dit ailleurs, est donc l'*amitié* première ; quant aux autres, c'est à cause de celle-là (διά) qu'elles semblent également être des amitiés... »⁴ Pour l'*Ethique nicomachéenne*, les formes de l'*amitié* sont multiples, mais elles méritent le nom d'*amitié* dans la mesure où elles *ressemblent* à l'*amitié* des gens de bien, qui est *première* et *maîtresse*⁵. La *Grande*

¹ EN. II 7, 1108 a 27-29. Cf. BONITZ, *loc. cit.*

² Livre V.

³ BRÉHIER : *Histoire de la philosophie*, t. I, p. 233.

⁴ EE. VII 2, 1236 b 20-26 ; 1237 b 8-9.

⁵ EN. VIII 4, 1157 a 30-b 5 ; VIII 6, 1158 b 6-8.

Morale, enfin, déclare que celui qui pratique l'amitié fondée sur le plaisir *marche* (βαδίζω) vers l'amitié des gens de bien¹; idée analogue à celle qu'exprimait déjà un passage de l'*Ethique eudémienne*: « Toutes les amitiés conduisent à la première. »²

C'est donc par référence à l'amitié parfaite que l'on pourra comprendre toutes les autres formes de relations humaines : en chacune d'elles, on retrouvera, plus ou moins défigurées, les caractéristiques de la première, et elles seront expliquées quand on aura montré comment elles la reproduisent à leur niveau, un peu comme sont expliqués, dans la physique aristotélicienne, tous les mouvements possibles, lorsqu'on montre comment ils dérivent du mouvement circulaire.

Nous ne suivrons pas Aristote dans cette étude des multiples formes de relations humaines, car cela nous obligera à ouvrir autant de chapitres de psychologie ou de sociologie qu'il y a pour lui de types d'amitiés, et nous nous contenterons d'esquisser un modeste programme pour des recherches ultérieures :

Il faudrait d'une part montrer comment les relations fondées sur l'*utilité* ou le *plaisir* reproduisent au niveau de ces valeurs inférieures les traits de l'amitié fondée sur le *bien*.

D'un autre côté, il faudrait envisager toutes les formes de relations entre sujets *inégaux* — par exemple, entre parents et enfants, mari et femme, souverain et sujets — pour saisir par quel biais on peut y retrouver l'égalité caractéristique de l'amitié parfaite. On verrait alors le rôle de la *proportion* (ἀναλογία) dans le rétablissement de cette égalité — le moins parfait des deux sujets devant à l'autre un surplus d'affection *proportionnel* à la différence qui les sépare³ — et l'on comprendrait deux des points les plus étranges pour nous de la théorie aristotélicienne de l'amitié : il ne peut y avoir d'amitié entre l'*homme* et *Dieu*, pas plus qu'entre l'*esclave* et son *maître* ; en effet, dans l'un et l'autre cas, la différence est telle qu'aucune proportion ne peut rétablir l'égalité⁴.

* * *

La théorie de l'amitié que nous avons trouvée dans les textes sur l'éthique devrait maintenant être confrontée avec l'ensemble de

¹ GM. II 13, 1209 a 33.

² EE. VII 6, 1240 b 39.

³ Cf. p. ex. EN. VIII 13, 1162 a 34-b 4.

⁴ Sur le rapport entre *Dieu* et l'*homme*, cf. p. ex. EN. VIII 7, 1158 b 33 sqq. Sur le rapport entre le *maître* et l'*esclave*, cf. p. ex. EN. VIII 11, à partir de 1161 a 34, ou *Pol.*, I 2, à partir de 1253 b 1. Dans les deux cas, il s'agit d'une véritable différence de nature. Toutefois, précise Aristote, si l'*esclave* ne peut être l'*ami* de son *maître* *en tant qu'esclave*, il peut l'être *en tant qu'homme* (EN. VIII 11, 1161 b 5).

la pensée aristotélicienne. Si poussée que soit, dans cette pensée, la distinction des genres, on ne peut en effet s'interdire tout passage de la morale à la psychologie ou à la métaphysique. Des nombreux problèmes que mettrait au jour une confrontation attentive, nous ne retiendrons que deux, d'une importance capitale : *Quel est, chez le sujet, le siège de l'amitié ? Quelle est, chez autrui, la réalité sur laquelle porte l'amitié ?*

En ce qui concerne la première question, relevons tout d'abord que, pour Aristote, l'*amitié*, comme la *vertu*, est une *manière d'être habituelle*, une *disposition permanente* (εξις)¹. Est-ce à dire qu'elle soit elle-même une vertu ? — Sur ce point, un doute subsiste : « Elle est une vertu, ou elle s'accompagne de vertu. »² Ce rapprochement entre la vertu et l'*amitié* nous engage à chercher en cette dernière une structure analogue à celle qui caractérise la première. L'*amitié* consisterait alors en un rapport permanent entre la partie *appétitive* ou *désirante* de l'*âme*, et la partie *raisonnable*, celle-ci réglant selon la *juste mesure* les tendances de celle-là.³

Mais ce schéma, qui fait de l'*amitié* un mixte de raison et d'affection, ne doit pas nous faire oublier que, pour Aristote lui-même, la distinction entre les différentes parties de l'*âme* est toute logique et ne correspond à aucune division réelle⁴. Bien plus, l'*âme, forme du corps*, constitue avec celui-ci un *composé* (σύνολον) dont elle ne peut en fait être séparée⁵. Il en résulte que l'*amitié* intéresse, non pas telle ou telle partie de l'*âme* uniquement, ni même l'*âme* dans son ensemble, mais le composé concret en qui l'*âme* et le corps sont indissolublement liés comme la forme à la matière, c'est-à-dire l'*individu*, qui seul existe réellement : « Il est sans doute préférable de ne pas dire que l'*âme* éprouve de la pitié, apprend ou pense, et de dire que c'est l'*homme*, par son *âme*... la pensée, ainsi que l'*amour* ou la haine, sont des affections, non pas de l'*intellect*, mais du sujet qui le possède, en tant qu'il le possède. C'est pourquoi aussi, ce sujet une fois détruit, il n'y a plus ni souvenirs, ni amitiés : ce ne sont pas, en effet, disons-nous, les affections de l'*intellect*, mais du composé qui a péri. »⁶

¹ EN. VIII 5, 1157 b 29.

² EN. VIII 1, 1155 a 4.

³ Tel est du moins le cas chez l'*homme de bien*. Chez les méchants, cet accord permanent entre la raison et les appétits est rompu ; aussi ne peuvent-ils, nous l'avons vu, connaître l'*amitié parfaite*, qui est stable.

Dans les *Topiques* (IV 5, 126 a 13), Aristote se demande si l'*amitié* réside dans la partie *appétitive* ou dans la partie *raisonnable* de l'*âme*, mais il laisse la question sans réponse. Selon ROBIN, l'*amitié* est une vertu *éthique*, mais l'*intelligence* lui est *intérieure* en quelque sorte (*op. cit.*, p. 241-242).

⁴ Cf. *De anima*, I 5, 411 b 10-30, et II 2, 413 b 27-29.

⁵ *Ibid.*, I 1, 403 a 3-b 19.

⁶ *Ibid.*, I 4, 408 b 13-29 (trad. J. Tricot).

Passons maintenant à la seconde question. A vrai dire, tant qu'il s'agit des amitiés inférieures fondées sur le *plaisir* ou l'*utilité*, il n'y a pas de difficultés, puisqu'elles visent des qualités accidentielles, variables dans chaque cas. En ce qui concerne l'amitié *parfaite*, elle porte, nous l'avons souligné, sur l'*essence* même d'autrui. Or, l'*essence*, chez l'être humain, c'est l'*âme*, qui comprend elle-même une partie maîtresse : l'*âme raisonnable* ou *intellect*. En outre, selon Aristote, chaque réalité paraît être ce qu'il y a de principal en elle ; il s'ensuit que l'homme semble pouvoir être identifié à son intellect¹. Ainsi, aimer véritablement autrui, ce serait aimer son intellect², de même que s'aimer vraiment soi-même, c'est aimer son propre intellect. Mais, par ailleurs, l'amitié parfaite inclut les amitiés fondées sur le plaisir ou l'utilité, qui ont pour objet des qualités accidentielles. D'autre part, nous venons de rappeler que, pour Aristote, la seule réalité vraiment existante est l'*individu*. Plus que sur l'*âme* ou telle partie de l'*âme*, c'est donc sur l'*individu concret*, envisagé avec toutes ses qualités, même accidentielles, que porte l'amitié parfaite.

Reste, il est vrai, la difficulté considérable constituée par la présence, au sommet de la hiérarchie qui va de l'*âme nutritive* à l'*âme raisonnable*, d'un *intellect agent* qui semble jouir d'une existence séparée. Mais, vu la brièveté et l'obscurité des lignes consacrées à la question, nous laisserons ce point en suspens. Tout au plus peut-on relever que cet *intellect agent* est *impassible* (ἀπαθής)³ et qu'il survit au sujet concret et à ses affections, parmi lesquelles figure l'amitié⁴ : il ne saurait donc être le siège de l'amitié.

Il faut enfin mentionner que l'*individu* sur lequel porte l'amitié est nettement conçu comme un *sujet*, et non comme un simple *objet* : les méchants, déclare en substance Aristote dans l'*Ethique eudémienne*, préfèrent les choses à l'homme, et, de ce fait, ils ne peuvent connaître l'amitié ; si nous mettons nos amis à l'épreuve, il ne faut cependant pas en user avec eux comme avec des vêtements que nous remplaçons en cas de non-convenance ; seuls les vrais amis préfèrent un homme à l'existence des biens ou à la non-existence des maux⁵. Exprimée coup sur coup de trois façons différentes, cette idée que l'être visé par l'amitié est radicalement différent d'une chose ou d'un bien matériel constitue, à notre avis, un premier

¹ Pour l'identification de l'homme à l'intellect, cf. EN. IX 4, 1166 a 17 et IX 8, 1168 b 28-1169 a 6.

² Cette conclusion se trouve chez saint THOMAS, *Somme théol.*, II a-II ae, Qu. 26, art. 5, sol. 1.

³ *De anima*, III 5, 430 a 18.

⁴ *Ibid.*, I 4, 408 b 27.

⁵ EE. VII 2, 1237 b 30-1238 a 19.

pas vers la notion de *personne*. Ailleurs même, c'est déjà comme un *toi* distinct du *moi* qu'autrui est saisi ¹.

On entrevoit ainsi dans les *Ethiques* certains thèmes qui passent habituellement pour des conquêtes de la pensée moderne, et auxquels les philosophies de la personne ou de l'existence nous ont récemment accoutumés. Néanmoins, la théorie aristotélicienne de l'amitié baigne dans un climat bien différent de celui que ces philosophies nous ont rendu familier. En effet, tandis que ces mouvements modernes opposent violemment le plan des *personnes*, où le rapport avec autrui est vraiment une relation subjective entre un *moi* et un *toi*, au plan des *choses*, où n'existent plus que des rapports objectifs soumis au déterminisme sociologique, la pensée aristotélicienne passe sans solution de continuité d'un plan à l'autre. Pour Aristote, nous l'avons montré, les relations personnelles se fondent sur le *besoin* (ἔνδεια) que nous avons d'autrui pour nous actualiser pleinement, et elles culminent dans la *réciprocité* totale de l'amitié parfaite. Mais, d'après la *Politique* ou le livre V de l'*Ethique nicomachéenne*, le *besoin* et la *réciprocité* jouent déjà un rôle de premier plan au niveau purement sociologique. Toute société naît en effet du besoin que les hommes ont les uns des autres ; ce besoin entraîne des échanges réciproques, et c'est cette réciprocité qui maintient le lien social ². Ainsi, les mêmes concepts servent à expliquer et à caractériser aussi bien la relation personnelle entre un *moi* et un *toi* que les rapports sociologiques entre des individus soumis à des déterminismes objectifs. Sans doute une transposition s'opère-t-elle d'un plan à l'autre : au besoin sous sa forme biologique et à la réciprocité sous la forme de l'échange de biens matériels se substituent des besoins et des échanges d'ordre supérieur. Mais ce n'est pas par un saut qu'on s'élève d'un niveau à l'autre, c'est par une intériorisation progressive grâce à laquelle le besoin ou l'échange perdent leur signification biologique pour revêtir un sens différent. Il n'y a donc pas d'abîme entre la sphère des personnes et le monde des faits sociaux objectifs : à peine née, la tension entre ces deux pôles se dissout dans l'harmonie.

De cette *absence de tension*, il convient de rapprocher l'*absence de tragique*. Nous n'avons jamais senti affleurer dans les descriptions d'Aristote ce sens du tragique qui imprègne si profondément tant de pages récentes consacrées à l'analyse des obstacles insurmontables sur lesquels viennent buter toutes nos relations avec autrui. Dans l'amitié parfaite, telle que la dépeint Aristote, les deux amis ont une

¹ Cf. p. ex. EE. VII 2, 1238 a 3-5, et VII 10, 1243 a 20 ; GM. II 13, 1210 a 32-35.

² EN. V 5, spécialement 1133 a 25-b 10.

*confiance*¹ totale l'un en l'autre ; aucun malentendu ne peut survenir entre eux : ils semblent entièrement transparents l'un pour l'autre, et, de la sorte, l'amitié ne peut être pour eux qu'une source de bonheur toujours renouvelé.

Dans les autres formes d'amitié, il arrive que l'un des amis déçoive son partenaire en ne répondant pas à l'image que celui-ci s'était faite de lui : c'est ainsi qu'on n'obtient pas de l'autre les services attendus ; c'est ainsi également que des relations fondées sur le plaisir ou l'utilité sont prises par l'un des partenaires pour des amitiés solides fondées sur la vertu, ce qui l'amènera à exiger de l'autre plus que celui-ci ne peut donner². Comme en témoignent ces exemples, Aristote n'ignore pas tous les problèmes douloureux que posent nos rapports avec les autres. Parfois même, il les aborde avec une grande délicatesse. C'est par exemple le cas lorsqu'il se demande quelle attitude il convient d'adopter en face d'un ami d'enfance qui, psychologiquement, est resté un enfant, tandis que soi-même on est devenu un homme au sens plein du mot : l'amitié n'est plus possible dans de telles conditions, mais faut-il se comporter avec l'autre comme avec un étranger, ou faut-il accorder quelque chose au souvenir de l'intimité passée ?³

Mais en définitive, notre philosophe, malgré sa réelle sensibilité, ne saisit pas l'aspect tragique des malentendus qu'il signale : ce sont pour lui de simples accidents provenant la plupart du temps d'un manque de perspicacité, et qui n'assombrissent guère son image de l'amitié !⁴ Et pourtant l'antiquité n'a pas toujours ignoré cette face-là du tragique, preuve en soit l'œuvre de Lucrèce !

* * *

Les livres d'Aristote sur l'amitié ont eu dans l'antiquité une influence considérable, dont on retrouve des traces jusque dans le

¹ Aristote insiste souvent sur l'importance de la *confiance* dans l'amitié. Cf. p. ex. EE. VII 2, 1237 b 12 ; EN. VIII 3, 1156 b 29 ; GM. II 12, 1208 b 24.

² Sur ces malentendus, voir par exemple EE. VII 10, 1242 b 31 sqq. Tout le chapitre est riche en observations psychologiques.

³ EN. IX 3, 1165 b 25-36.

⁴ Un exemple permet de saisir particulièrement bien l'optimisme profond dans lequel baigne toute la théorie aristotélicienne de l'amitié.

D'après cette théorie, nous l'avons vu, l'homme n'arrive à la pleine conscience de soi que grâce à autrui, qui joue pour lui le rôle d'un miroir. La même intuition fondamentale se trouve chez Hegel : « La conscience de soi est réelle seulement en tant qu'elle connaît son écho (et son reflet) dans une autre » (cité par SARTRE, *L'Etre et le Néant*, p. 293). Mais, à partir de cette intuition commune, les deux pensées prennent des directions totalement opposées : pour Hegel, le sujet n'arrivera à la pleine révélation de soi qu'après une lutte impitoyable avec autrui ; pour Aristote, au contraire, cette révélation de soi semble se produire par la seule présence d'autrui, sans s'accompagner du moindre conflit.

théâtre de Ménandre ou dans la comédie latine de Plaute et de Térence¹. Amalgamés à des thèses stoïciennes voisines, certains de leurs thèmes ont nourri toute une large tradition. Mais cette vaste diffusion ne va pas sans un affadissement redoutable, et une œuvre comme le *De Amicitia* de Cicéron, riche pourtant d'observations psychologiques, n'a plus rien de la force et de la profondeur du modèle dont elle s'inspire.

Il faut attendre saint Thomas d'Aquin pour voir les thèmes de l'*Ethique nicomachéenne* repris par une pensée puissante et originale. En effet, la théorie thomiste de l'*amour*² doit beaucoup à la théorie aristotélicienne de l'*amitié*. Mais, cette fois, le modèle pâlit devant l'œuvre qu'il a inspirée.

Saint Thomas a tout d'abord le mérite de clarifier la pensée d'Aristote. Il reprend par exemple la tripartition bien connue : amitiés *utiles*, *agréables* ou *honnêtes* ; mais c'est pour la subordonner à la distinction fondamentale entre l'*amour de convoitise*, qui comprend les deux premières sortes d'amitié, et l'*amour d'amitié*, qui correspond à la dernière et conserve seul le nom d'*amitié*³.

Mais saint Thomas est plus qu'un adaptateur ; si certaines pages de la *Somme* reprennent des points de l'*Ethique*, c'est souvent pour leur donner une ampleur nouvelle : il n'y a pas de commune mesure entre la sécheresse des formules qui définissent chez Aristote la relation de deux amis selon la vertu, et la splendeur des passages consacrés par saint Thomas à l'inhérence mutuelle de l'aimant et de l'aimé⁴. Bien plus, en fondant l'amour sur une certaine *connaturalité* ou *harmonie*⁵ entre l'aimant et l'aimé, ou en envisageant l'*amour* dans ses rapports avec la *connaissance*⁶, la *Somme* élargit jusqu'à la métaphysique ce qui était cantonné dans la morale.

Prolongements métaphysiques, sans doute ; mais surtout, prolongements théologiques ! Lorsque l'étude des vertus théologales amène le Docteur angélique à parler de la *charité*⁷, il la définit comme une « certaine amitié de l'homme avec Dieu », et, pour la caractériser, il reprend la description aristotélicienne de l'amitié parfaite⁸. Puis, quand il s'agit d'expliquer comment notre charité

¹ Cf. F. ZUCKER : *Freundschaftsbewährung in der neuen attischen Komödie*. Berlin, Akademie-Verlag, 1950 (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-Hist. Klasse, Bd. 98, H. 1).

² Dans la partie de la *Somme théologique* consacrée aux passions de l'âme, I a IIae, q. 26-28.

³ Ia IIae, q. 26, art. 4.

⁴ Ia IIae, q. 28, art. 2.

⁵ Ia IIae, q. 26, art. 1.

⁶ Ia IIae, q. 27, art. 2.

⁷ IIa II ae, q. 23 et sqq.

⁸ IIa II ae, q. 23, art. 1.

peut s'étendre à la créature pécheresse, c'est en termes aristotéliciens que la difficulté sera posée : « L'amitié de ce qui est honnête, comme il est dit dans les *Ethiques*, ne va qu'aux vertueux. La charité n'est donc pas une amitié. » Mais la réponse, bien qu'énoncée elle aussi en langage aristotélicien, fait sauter les cadres de l'Aristotélisme : « L'amitié fondée sur l'honnêteté ne s'adresse qu'à un ami vertueux comme à la personne principalement aimée ; mais, à cause de lui, on se prend à aimer ceux qui lui sont unis, même s'ils ne sont point vertueux. Il en est de même de la charité qui est, par excellence, une amitié fondée sur ce qui est honnête : elle s'étend jusqu'aux pécheurs, que nous aimons à cause de Dieu. »¹

Que des textes qui excluent comme ridicule l'idée même d'une relation entre Dieu et l'homme aient pu servir plus tard à définir la charité chrétienne², est-ce vraiment si surprenant ? L'histoire de la pensée ne nous met-elle pas souvent en présence de pareilles transmutations ? Ne sont-elles pas le signe de la vie d'une doctrine ?³

ANDRÉ VOELKE.

¹ *Ibid.*, diff. 3 et sol. 3.

² Une étude approfondie de la théorie aristotélicienne de l'amitié nous amènerait certainement à nuancer la thèse selon laquelle il existe une opposition absolue entre la forme chrétienne de l'amour (*Agapè*), et la forme antique (*Erôs*). Pour M. DENIS DE ROUGEMONT (*L'amour et l'occident*, Paris, Plon, 1939) ou M. A. NYGREN (*Erôs et Agapé — La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, Paris, Aubier, 1944), l'*Erôs* ne s'attache pas aux êtres pour eux-mêmes, il ne connaît pas de véritable prochain et ne permet pas d'établir avec autrui des relations heureuses et réciproques. Mais la doctrine de l'*Erôs* est une doctrine platonicienne, qu'on ne peut considérer sans autre comme la seule doctrine antique à comparer à la doctrine chrétienne de l'*Agapè*. A côté de ces deux formes d'amour, il conviendrait de réservier une place à la *Philia* aristotélicienne qui, dans la mesure où elle admet un véritable altruisme (ce que conteste, il est vrai, LABERTHONNIÈRE, *Œuvres*, Paris, Vrin, 1942, p. 122) et une réciprocité, est beaucoup plus proche de l'*Agapè* chrétienne que de l'*Erôs* platonicien, bien que, par ailleurs, en exigeant d'autrui qu'il soit *bon*, elle continue à s'opposer sur un point essentiel à toute forme chrétienne d'amour.

Au cours de cette étude, pour ne pas être entraîné trop loin, nous avons écarté toute considération relative à la *genèse* et au *développement* de la pensée aristotélicienne, ainsi que tout essai de la rattacher à Platon. Il vaudrait pourtant la peine de montrer comment certains thèmes des *Ethiques* sont préfigurés dans le *Lysis*, qui envisageait déjà le problème de l'*amitié*. En revanche, la théorie aristotélicienne de l'amitié ne doit presque rien au *Phèdre* ou au *Banquet* et à leur théorie de l'*amour*.

³ Cette étude était déjà sous presse lorsque nous avons eu l'attention attirée sur le *testament* d'Aristote, que nous a conservé Diogène Laërce (éd. Cobet, Paris, 1862, p. 113-114). Notre philosophe s'y montre préoccupé du sort de ses proches et pense continuellement à eux en rédigeant ses dernières dispositions ; même les esclaves ne sont pas oubliés ! Pourquoi ne retiendrait-on pas ce document biographique, qui nous permet d'entrevoir que les théories d'Aristote se sont reflétées dans sa vie ?