

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 16 (1966)
Heft: 1

Artikel: Étude critique : les rapports avec autrui dans la philosophie grecque
Autor: Javet, Pierre
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380853>

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: 15.04.2026

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

LES RAPPORTS AVEC AUTRUI
DANS LA PHILOSOPHIE GRECQUE

A un invalide de guerre qui venait de perdre son frère, Descartes écrivait :

« Il y a, ce me semble, beaucoup de rapport entre la perte d'une main et d'un frère ; vous avez ci-devant souffert la première sans que j'aie jamais remarqué que vous en fussiez affligé ; pourquoi le seriez-vous davantage de la seconde ? »

(Lettre à Pollot, mi-janvier 1641.)

Descartes ne plaisantait pas. Ces lignes ahurissantes pour un lecteur moderne montrent combien ont changé nos conceptions et notre sensibilité en matière de relations humaines. A cet affinement des idées et des mœurs, qui nous a fait reconnaître dans la personne d'autrui un être avec qui nous entretenons des relations d'un type tout à fait particulier, correspond, dans l'ordre de la réflexion philosophique, la mise en évidence de ce qu'on est convenu d'appeler le *problème d'autrui*.

Ce problème majeur de la philosophie contemporaine passe communément pour un problème nouveau. Il était donc intéressant d'« étudier certaines philosophies du passé afin de voir dans quelle mesure et selon quelles perspectives elles s'en étaient déjà occupées » (p. 12) ¹.

C'est ce qu'a fait M. André Voelke dans une thèse de doctorat qui est la preuve qu'un ouvrage d'érudition minutieuse et traitant de doctrines du passé peut être en même temps une œuvre philosophique très stimulante pour la réflexion du lecteur d'aujourd'hui.

¹ Les références données sans indication d'origine reportent toutes à l'ouvrage dont nous rendons compte ici : ANDRÉ-JEAN VOELKE : *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius*. Paris, Vrin, 1961, 206 p. Thèse de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne.

Son enquête recouvre les deux siècles qui vont d'Aristote à Panétius, de sorte qu'en plus de l'aristotélisme, de l'épicurisme et de l'ancien stoïcisme, elle porte sur les cyrénaïques et sur les cyniques, ainsi que sur le stoïcisme de Diogène de Babylone, d'Antipater de Tarse et de Panétius. Quand on sait combien l'histoire a été chiche dans la transmission des œuvres de ces philosophes — Aristote mis à part — et du même coup combien il est difficile d'interpréter les documents fragmentaires qui nous les font connaître, on ne peut qu'admirer avec quelle maîtrise M. Voelke a su mettre la philologie au service de la philosophie. Des plumes mieux autorisées que la mienne ont déjà relevé les mérites proprement scientifiques de cette thèse¹. Ce sont donc seulement quelques-unes de ses richesses philosophiques que je relèverai ici.

* * *

M. Voelke nous dit dans sa préface : « La prise de conscience d'un problème nouveau ne va pas sans modifier notre vision du passé » (p. 12). Ce renouvellement de la vision est ici particulièrement manifeste pour Aristote.

Ce n'est pas que les pages consacrées à Epicure ou aux Stoïciens manquent d'aperçus nouveaux. Ainsi, pour me borner à un seul exemple, M. Voelke montre d'une manière très convaincante qu'à côté de la peur des dieux et de la mort, il existe chez Epicure une *peur d'autrui* trop négligée par les historiens et qui est un motif important du repli sur soi du sage épicurien (p. 83-85).

Mais la philosophie contemporaine a posé le problème d'autrui comme un problème d'ontologie bien plus que de morale. Il n'est donc pas étonnant que l'éclairage rétrospectif que M. Voelke projette à partir d'elle sur les philosophes antiques profite davantage à notre connaissance d'Aristote qu'à celle d'Epicure ou des Stoïciens.

* * *

Pour une raison qui tient à la méthode même de la réflexion aristotélicienne, M. Voelke a centré son étude d'Aristote sur la célèbre théorie de l'amitié. Il y distingue trois niveaux :

1^o une « *description* patiente du donné psychologique et moral, qui semble anticiper la phénoménologie moderne » (p. 67) ;

2^o une « mise en place *normative* des rapports humains », où « l'amitié parfaite fournit le principe par référence auquel tous les rapports humains doivent être saisis » (p. 68) ;

¹ Voir, par exemple, le compte rendu de E. DE STRYCKER, dans *L'Antiquité classique*, 1964, I, p. 167-178.

3^o une recherche du *fondement* des relations d'amitié, qui permet à Aristote de montrer que « le lien avec autrui résulte d'un manque essentiel à la nature individuelle et peut seul permettre à l'homme de réaliser son bien propre » (*ibid.*).

Le premier point n'appelle pas de remarques particulières. Le second au contraire va nous retenir plus longtemps.

L'amitié parfaite qui unit deux êtres consiste dans l'attachement que chacun éprouve pour la perfection qu'il reconnaît dans l'autre. Elle procède donc, comme ce sera aussi le cas chez Epicure et chez les Stoïciens, d'un choix réfléchi où le jugement moral joue un rôle essentiel. C'est une amitié « selon la vertu » dit Aristote ; elle ne peut donc s'établir qu'entre des sages.

Elle est vie en commun (συζῆν), et tout spécialement contemplation en commun (συνθεωρεῖν) ; l'ami parfait devient véritablement un autre moi-même (ἕτερος αὐτός) au point que le sentiment (αἰσθάνεσθαι) que j'ai de moi-même se redouble en sentiment de l'être de l'autre (συναισθάνεσθαι δεῖ τοῦ φίλου ὅτι ἔστιν) ¹.

On ne saurait trop souligner l'importance de cette communion identificatrice que M. Voelke caractérise excellemment en disant : « L'autre de l'amitié aristotélicienne est *l'autre moi-même*, et non pas *l'autre que moi-même*, *l'autre en tant qu'autre*, irrémédiablement différent de moi-même » (p. 184).

La même remarque s'applique à l'amitié épicurienne qui réunit quelques sages à l'écart d'une humanité dont ils se sentent très différents (p. 97) et à la fraternité stoïcienne qui ne nous relie à nos semblables que dans la mesure de notre participation commune au même *logos* universel. Dans des pages importantes intitulées *La genèse de la communauté humaine* (p. 106-114), M. Voelke montre que l'*oikeiōsis* stoïcienne, qu'il définit très bien comme « l'appropriation initiale grâce à laquelle le vivant s'appartient et saisit son être comme *le sien propre* » (p. 108), s'élargit jusqu'à englober toute la communauté des êtres raisonnables. « Ainsi, grâce à la raison présente en tous les hommes, l'amour de soi s'élargit en amour du genre humain. [...] La doctrine de l'*oikeiōsis* assure un fondement naturel à la communauté humaine en greffant la relation avec autrui sur la plus profonde des tendances de l'être vivant. Elle tend à assimiler le rapport avec autrui au rapport avec soi-même, permettant ainsi de surmonter l'opposition entre égoïsme et altruisme » (p. 113-114). On le voit, ici encore, l'autre est plus un *autre moi-même* qu'un autre *que moi-même*, ce qui se vérifie par le fait que l'insensé, dont la raison est malade, est rejeté de la communauté stoïcienne qui finit par ne plus unir que le petit nombre des sages. En conséquence, pour les

¹ Eth. Nic. IX, 9, 1170 b 10, cité p. 35.

stoïciens comme pour Aristote et pour Epicure, le moi n'a pas affaire avec l'autre dans son *altérité*, mais seulement à proportion de leur *identité*.

Revenons à l'amitié parfaite d'Aristote.

Dans un développement magistral (p. 46-47), M. Voelke pose en principe de méthode que cette amitié joue le rôle de modèle et de principe d'intelligibilité pour les autres relations humaines, conformément à la thèse aristotélicienne qui veut que l'inférieur s'explique par le supérieur, l'imparfait par le parfait. Ce principe d'interprétation a servi à M. Voelke de fil d'Ariane dans le dédale des analyses parfois touffues qu'Aristote donne des différentes formes d'amitié.

Mais si ce caractère exemplaire de l'amitié parfaite a permis à Aristote de faire « une théorie de l'amitié et pas seulement une analyse ou une description des amitiés » (p. 68), il l'a conduit en revanche à grouper sous le nom d'amitié des relations de nature très diverse. « Il en résulte que le Stagirite passe sans solution de continuité du plan de l'existence personnelle, lieu d'une relation entre un *moi* et un *toi*, au plan de la cité, où la relation avec autrui tend à s'objectiver en rapports sociaux dépourvus d'intériorité et, à la limite, en institutions. [...] Cette conception, qui a pour résultat de prévenir toute tension entre la sphère des personnes et celle des faits sociaux objectifs, risque d'amener ou de perpétuer une confusion entre ces deux sphères, qu'Aristote n'a jamais nettement distinguées. Ce sera le mérite d'Epicure de faire apparaître d'une façon décisive la distinction de ces deux domaines » (p. 168-169), cependant que le stoïcisme tendra « à résorber ces deux sphères, elles-mêmes confondues, dans l'universalité du *logos* omniprésent » (p. 170).

Retenons donc qu'en dépit de sa perspicacité dans l'analyse du vécu, Aristote a laissé échapper deux des données essentielles du problème d'autrui tel que le pose la pensée contemporaine : l'altérité irréductible de l'autre et la nature très particulière de la relation personnelle du *moi* au *toi*.

* * *

La cause de cette insuffisance va nous apparaître à l'occasion des recherches d'Aristote sur les raisons profondes du besoin d'amitié enraciné au cœur de tout homme. L'examen de ce troisième niveau de l'investigation d'Aristote constitue la partie la plus originale en même temps que la plus profonde de la thèse de M. Voelke. Il s'agit du paragraphe 2 du chapitre consacré à Aristote, qui est intitulé *La nature humaine et la sociabilité* (p. 32-37), et dans lequel M. Voelke démontre que, pour Aristote, « 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 » (p. 32).

De l'ensemble des preuves réunies par M. Voelke, je ne retiendrai que la principale qui montre que pour Aristote, « la conscience d'autrui est une condition nécessaire de la pleine conscience de soi » (p. 36).

En effet, le bonheur suprême de l'homme réside dans l'exercice de la pensée consciente d'elle-même. « 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 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 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 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 »¹ (p. 35).

La juxtaposition de termes contradictoires à la fin de cette citation illustre bien ce que M. Voelke appelle « l'opposition entre l'autarcie visée par le sage et l'altérité inscrite dans sa nature » (p. 181) et qui explique, selon lui, que « malgré la place considérable qui leur est faite, les relations avec autrui ne jouissent dans la pensée aristotélicienne que d'un statut encore précaire » (p. 174).

Cette analyse des fondements de la sociabilité chez Aristote tend à montrer que le Stagirite a clairement pressenti l'idée centrale de la dialectique hégélienne du Maître et de l'Esclave, idée qui commande toute la réflexion contemporaine sur le problème d'autrui et que Sartre résume ainsi : « L'intuition géniale de Hegel est ici de me faire dépendre de l'autre *en mon être* »².

A ce sujet, M. Voelke fait remarquer que si « pour Hegel, le sujet n'accède à la pleine révélation de soi qu'au terme d'une lutte sans

¹ *Grande morale*, II, 15, 1213 a 20-26.

² *L'Être et le Néant*, p. 293.

merci avec autrui, pour le philosophe grec, au contraire, cette révélation de soi s'effectue paisiblement, par la seule conscience de l'activité vertueuse d'un *alter ego*, au sein d'une amitié excluant tout conflit » (p. 181).

Assurément ; mais ce que M. Voelke nous a appris nous permet d'aller plus loin que cette simple constatation. En effet, si le climat de cette révélation de soi par autrui diffère tant chez Hegel de ce qu'il est chez Aristote, c'est que pour le philosophe allemand, les consciences *se nient* mutuellement ; ainsi, au lieu que l'autre aristotélicien est un autre moi-même, sans altérité irréductible, chez Hegel et plus encore dans l'existentialisme contemporain, il y a la « présupposition fondamentale qu'autrui, c'est l'*autre*, c'est-à-dire le moi *qui n'est pas moi* »¹.

On peut se demander à ce propos si M. Voelke n'a pas été entraîné parfois à surestimer la modernité d'Aristote, comme par exemple lorsqu'il écrit que « pour lui, comme pour tant de philosophes contemporains, l'altérité est inscrite dans l'essence de l'homme » (p. 68).

Comment comprendre qu'Aristote, avec toute la tradition classique, ait méconnu cette irréductibilité de l'altérité d'autrui ? L'explication de cette méconnaissance va nous donner du même coup la raison pour laquelle il n'a accordé malgré tout qu'un « statut encore précaire » aux relations avec autrui.

La faute en incombe, semble-t-il, au dualisme de l'âme et du corps, qu'Aristote n'avait pas encore surmonté dans ses *Ethiques* comme il devait le faire plus tard dans le *De Anima* qui affirme avec force l'unité substantielle de l'âme et du corps, alors que l'*Ethique à Nicomaque* répète à plusieurs reprises que notre être réside surtout, sinon exclusivement, dans l'intellect. C'est ce que M. Voelke rappelle dans un passage où il cherche, comme il le dit dans une note importante, à « montrer comment la psychologie de la dernière période [celle du *De Anima*] permet de répondre à certaines des questions que pose la doctrine de l'amitié défendue dans les *Ethiques* et auxquelles les *Ethiques* elles-mêmes ne donnent pas de réponses pleinement satisfaisantes, car cette doctrine de l'amitié implique une conception de la personne qui se rapproche plus de l'enseignement du traité *De l'âme* que de celui des *Ethiques* » (p. 62, n. 181 ; cf. aussi p. 63, n. 184).

Ne pourrait-on pas prolonger ces lignes très clairvoyantes et dire que c'est faute d'avoir reconnu assez tôt dans l'existence corporelle une composante essentielle de la condition humaine qu'Aristote n'a en définitive pas posé le problème d'autrui dans toute sa rigueur ?

¹ *L'Être et le Néant*, p. 285.

En effet, ce n'est certes pas un hasard si autrui est devenu l'objet d'un problème philosophique au moment même où le corps le devenait aussi, ou du moins où le problème du corps était posé dans une perspective toute nouvelle. Si mon corps est un *autre* que moi, autrui peut être pour moi un *alter ego* ; mais si je *suis* mon corps, comme dit G. Marcel, alors autrui est irrémédiablement un autre que moi. On pourrait donner nombre d'exemples de cette fonction du corps dans la réflexion contemporaine sur autrui. Bornons-nous à rappeler le rôle central qu'il joue dans la doctrine sartienne du *Pour autrui*.

Ainsi donc, si mon corps est pour moi un élément d'altérité, d'altération ou d'aliénation, c'est en me consacrant à l'exercice de la pensée que je ressaisis mon identité et mon intégrité ; et en même temps, si autrui en fait autant pour lui-même, nous nous rejoignons l'un l'autre dans l'universalité du vrai. Cette grande démarche du spiritualisme présente pourtant aux yeux de l'existentialisme l'inconvénient rédhibitoire de me faire perdre mon individualité au moment même où je pense me retrouver pleinement moi-même. Aussi est-ce parce qu'Aristote est, de tous les penseurs de l'Antiquité, celui qui a eu le plus vif souci de l'individu dans son unité concrète, qu'il est aussi celui qui s'est approché le plus du problème d'autrui tel qu'il se pose aujourd'hui.

Inversément — et ceci nous ramène à notre point de départ — n'est-ce pas à cause de son dualisme radical que Descartes se heurte à la double impossibilité de rendre un compte satisfaisant de mes relations avec mon corps et de mes relations avec autrui, impossibilité dont les deux termes se multiplient en quelque sorte l'un par l'autre jusqu'à l'absurde lorsqu'il tente d'assimiler ces deux types de relations comme il le fait pour consoler Pollot ¹ ?

Neuchâtel.

PIERRE JAVET.

¹ Il va sans dire que, malgré le ton tranchant qu'elle doit à son caractère polémique, cette allusion à Descartes — et au surplus à propos d'une lettre sans prétention philosophique — n'a pas l'ambition de juger définitivement la solution cartésienne au problème d'autrui, qui est lié chez Descartes au problème du langage. Voir à ce sujet, dans cette *Revue*, 1953, II, p. 152-154, le compte rendu que M. Voelke a donné du livre de MAXIME CHASTAING : *L'existence d'autrui*.