

Mario Ionuț Maroșan

**Sur l'amitié pleine et entière chez Aristote**

Faculté de philosophie de l'Université Laval

Pour citer cet article :

Mario Ionuț Maroșan, « Sur l'amitié pleine et entière chez Aristote », *Faculté de philosophie de Université Laval*, 3 décembre 2019, 18 pages.

## TABLE DES MATIÈRES

Introduction : reflets modernes de la réflexion aristotélicienne sur l'amitié.....	3
Sur l'expérience de l'amitié : réfléchir à partir de l'observation.....	6
Sur l'essence de l'amitié : saisir la tension intérieure.....	7
Sur les frontières de l'amitié : réaliser le soi par cet autre soi-même.....	10
Conclusion : continuité et rupture vis-à-vis du platonisme.....	15
Bibliographie.....	17

Dans les fleuves, au nord de l'avenir  
je jette le filet qu'avec hésitation, toi,  
tu lestes  
d'ombres  
écrites par des pierres.  
(Paul Celan, *Atemwende*)<sup>1</sup>

Mais posons-nous à présent la question générale : de quoi parle-t-on ici et qui parle ici ? Quel *Je* jette ici le filet ? Est-ce le *Je* du poète ? [...] Et ce *Je* est un pêcheur. Jeter le filet, c'est une action d'attente extrême. [...] Pêcher, c'est l'attente pure. Lorsque le pêcheur a disposé son filet, il ne peut rien faire d'autre qu'attendre. [...] Que signifie donc que le *Je*, à savoir l'homme, jette son filet ? À présent, c'est clair : aucun homme ne peut envisager l'avenir autrement qu'en espérant toujours. [...] Un poème véritable [...] nous fait faire l'expérience d'une *proximité*. Et il le fait de telle sorte que cette proximité se maintient grâce à ce poème et à la forme de parler qu'il prend. [...] Si l'on doit y maintenir quelque chose, c'est que cette chose qu'on doit maintenir, est fugace et cherche à se dérober. L'expérience fondamentale que nous faisons comme être humain consiste en effet en ce que toutes les choses se dérobent à nous, que tous les contenus de notre vie s'en vont, pâlisant de plus en plus jusqu'à se perdre dans les souvenirs les plus lointains et ne plus pouvoir y jeter qu'une lueur quasi irréelle. Mais le poème, lui, ne pâlit pas. La parole poétique arrive en quelque sorte à faire s'arrêter le temps qui se dérobe. [...] Il se peut que ce soit cette puissance de la parole poétique qui mette le poète au défi de transformer en parole ce qui semble fermé à toute sphère de la parole.  
(Hans-Georg Gadamer, *L'actualité du beau*)<sup>2</sup>

## Introduction : reflets modernes de la réflexion aristotélicienne sur l'amitié

L'interprétation gadamérienne du geste poétique de Paul Celan, dont nous avons cité la portée en exergue, ouvre grandes les portes à une réceptivité assez forte à l'égard de la parole d'autrui, du « ton qui exige qu'on s'affine l'oreille pour pouvoir l'entendre »<sup>3</sup>. On retrouve ce rapport à autrui – rapport par lequel le *moi* se réalise – dans l'œuvre de Martin Buber, philosophe juif d'origine allemande (1878-1965), aussi : pour ce dernier, force est de constater que « je m'accomplis au contact du *Tu*, je deviens *Je* en disant *Tu* [, et c'est pourquoi] toute vie véritable est rencontre »<sup>4</sup>. De la même manière, pour Isaiah Berlin, philosophe juif d'origine

---

<sup>1</sup> Paul Celan, « Atemwende », dans *Gesamelte Werke*, trad. E. Poulain, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1983, p. 14.

<sup>2</sup> Hans-Georg Gadamer, *L'actualité du beau*, trad. E. Poulain, Aix-en-Provence, Éditions Alinéa, 1992, pp. 167-169 et p. 198.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>4</sup> Martin Buber, *Je et Tu*, trad. Geneviève Bianquis, Paris, Éditions Aubier, 1969, p. 30.

russe (1909-1997), il est fondamental pour tout individu d'avoir une audience et un autrui qui permettent ainsi à cet individu d'éviter l'exil dans une vie contemplative puisque c'est précisément cet autrui qui ouvre la voie vers un dépassement de l'isolation individualiste aliénante : c'est pourquoi Berlin défend sérieusement l'obligation pour toute philosophie de ne pas ignorer le fait qu'au grand final, les individus ne constituent jamais des îlots dissociés<sup>5</sup>.

Plus récemment, le professeur de philosophie politique Charles Blattberg (1967-) attire notre attention sur la possibilité – et le devoir – de viser plus haut, c'est-à-dire de se positionner à l'égard des conflits qui émergent de perspectives naturellement variées en adoptant une approche dialogique conversationnelle, à savoir éviter l'emploi précoce de la plaidoirie ou de la négociation dans la résolution d'un conflit des valeurs, mais de préférence solliciter un rapprochement réel des points de vue de façon à mettre en œuvre une compréhension synergétique où le conflit s'écarte afin d'élargir la voie à une éventuelle réconciliation : cette réconciliation permet à la relation entre le *Je* et le *Tu* de se réaliser à son plein potentiel<sup>6</sup>.

À son tour, le sociologue et philosophe allemand Hartmut Rosa (1965-) définit la société moderne comme « une société de l'accélération au sens où elle se caractérise par une augmentation du rythme de vie (ou un amoindrissement du temps) en dépit de taux d'accélération technique impressionnants »<sup>7</sup> : pour nous arracher à cette société d'accélération qui implique un processus d'*hamstérisation* du rythme de la vie, c'est-à-dire l'avènement d'une cadence aliénante (car ce que nous faisons nous semble de plus en plus étranger à qui nous pensons être) et esthétisante (du moment où nous accomplissons certaines tâches pour ne pas débarquer de la roue de hamster ; de plus, on en arrive à des situations où même les derniers îlots de décélération de notre société sont intégrés dans l'engrenage de l'accélération – par exemple, on ne va plus vraiment en vacances ou en retraite de yoga pour nous ressourcer, mais bien pour être plus efficace et rapide à notre retour au travail), il est urgent, selon Rosa, d'entrer en *résonance* avec autrui et renouer avec l'amitié qui transcende l'affolement avec la sérénité.

---

<sup>5</sup> Isaiah Berlin, « Two Concepts of Liberty », dans *Four Essays On Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969, pp. 155-157.

<sup>6</sup> Charles Blattberg, *From Pluralist to Patriotic Politics : Putting Practice First*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 200-203 et p. 209.

<sup>7</sup> Hartmut Rosa, *Aliénation et accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive*, Paris, La Découverte, 2014, p. 32.

Dans sa conférence sur l'amitié et la connaissance de soi donnée à Munich, le 12 juillet 1983 lors du colloque « Wissenschaft und Existenz : Ein interdisziplinäres Symposium », Gadamer, manifestement interpellé par la mise en garde heideggérienne en ce qui concerne le fait que « nous ne pensons toujours pas les Grecs de façon assez grecque »<sup>8</sup>, va rapprocher la question de la relation à la conception aristotélicienne de l'amitié véritable, « c'est-à-dire pleine et entière », d'où le titre de notre essai, à la lumière de la conviction d'Aristote voulant que « la condition *commune* de toute amitié réside dans un « attachement » authentique, ce qui veut dire, à des degrés divers, une « coexistence »<sup>9</sup>. C'est là notre point de départ et notre fil conducteur.

En tant que réflexion philosophique structurée autour d'un effort de synthèse qui correspond, on pourrait le souligner, à une leçon qui se doit d'être préparée à la fois de manière concise sur la forme et complète vis-à-vis le contenu, notre essai portera de manière encadrée sur la question de l'amitié chez Aristote. Par conséquent, dans l'optique de concrètement centrer notre analyse sur Aristote, il est pertinent de réfléchir la place d'autrui, et par extension, de soi-même, à travers précisément le lien de réciprocité qu'articule l'amitié. Pourquoi est-ce pertinent ? Parce qu'une telle réflexion nous permet de percer au cœur même de « certains paradoxes sur l'amitié, reconnus comme tels par Aristote lui-même, et dont la solution ne peut être cherchée, nous semble-t-il, que dans une réflexion plus générale sur l'anthropologie aristotélicienne »<sup>10</sup>. En fin de compte, notre réflexion sur l'amitié chez Aristote va ouvrir la voie vers une compréhension plus approfondie du refus aristotélicien de penser l'*autosuffisance* sans les amis : par l'amitié on s'approche aussi de la présence permanente. On conclura avec l'idée que l'« échange avec nos amis, c'est-à-dire ceux qui partagent nos opinions et nos projets, mais qui peuvent aussi les corriger ou les confirmer, nous permet de nous approcher du divin ou, pour le dire autrement, de l'existence idéale » du moment que l'amitié rend possible « ce qui autrement nous est refusé en tant qu'hommes »<sup>11</sup>. Gadamer et Aubenque vont nous épauler.

---

<sup>8</sup> Gadamer reconnaît que c'est là un des motifs qui l'incitèrent « au début de [sa] carrière de professeur en 1928, à choisir le thème du « rôle de l'amitié dans l'éthique philosophique » comme sujet de [sa] conférence inaugurale à Marbourg ». Voir Gadamer, *Interroger les Grecs : études sur les Présocratiques, Platon et Aristote*, Montréal, Éditions Fides, Collection Noesis, 2006, p. 295.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>10</sup> Nous allons donc nous appuyer, entre autres choses, sur cette grille de lecture de Pierre Aubenque, « Sur l'amitié chez Aristote », dans *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, Quadrige, 2016, p. 179.

<sup>11</sup> Gadamer, *Interroger les Grecs*, p. 307.

## Sur l'expérience de l'amitié : réfléchir à partir de l'observation

D'abord, force est de constater que le mouvement de la pensée aristotélicienne s'inscrit dans un certain renversement – plus proche de l'esprit de la transition que de la révolution absolue, car il ne vise pas une rupture radicale avec le platonisme, mais à construire un certain « au-delà », à faire transition et aller au-delà, sans toutefois briser tous les liens, mais en modifiant les liens déjà existants<sup>12</sup> – vis-à-vis la posture platonicienne : sans vraiment bifurquer de l'autoroute théorétique empruntée par Platon, Aristote va toutefois changer de voie et ainsi *philosopher en quelque sorte par-delà* Platon, notamment en réhabilitant l'opinion qui pour Aristote constitue le point de départ de sa réflexion engageant l'observation et l'expérience. Si pour Platon les idées sont complétement séparées du monde sensible, pour Aristote elles sont dans le sensible en tant que structure : à titre d'exemple, on pourrait ici penser au panier de la friteuse (les idées) qui serait – chez Platon – hors de la cuve à huile, alors que ce même panier qui reçoit les frites, c'est-à-dire le sensible, serait plongé dans la cuve à huile pour Aristote.

Dans ces conditions, ce n'est pas anodin si Aristote pense l'amitié non pas à partir de l'essence d'une idée absolue qui s'inscrit dans une remontée dialectique renvoyant vers d'autres idées permettant de saisir le sens abstrait, mais via l'observation d'expériences vécues : à cet effet, Aristote s'interroge s'il « faut rendre service à un ami plutôt qu'à un homme vertueux, et témoigner sa reconnaissance à un bienfaiteur, plutôt que faire un présent à un compagnon, si l'on n'a pas les moyens de faire les deux ? », et sur la question « de savoir si les amitiés disparaissent ou non à l'égard des partenaires qui ne restent pas ce qu'ils étaient » (*Éthique à Nicomaque*, IX, 1164b25 et 1165b). L'interrogation aristotélicienne part donc de l'expérience.

Il est alors intéressant de suivre Aubenque en rattachant ces interrogations d'Aristote à son expérience même de l'amitié : cela confirme par ailleurs notre thèse sur le mouvement de la pensée aristotélicienne. C'est pourquoi, selon Aubenque, « on ne peut s'empêcher de songer qu'Aristote avait connu des déchirement de ce genre »<sup>13</sup> : par exemple, il convient ici de penser, d'une part, à l'amitié entre Aristote et Platon et, d'une autre part, à la recherche de la vérité,

---

<sup>12</sup> Au sujet des différences entre le concept de révolution et de transition, voir Pascal Chabot, « Première phase. Pourquoi changer ? », dans *L'âge des transitions*, Paris, PUF, 2015.

<sup>13</sup> Aubenque, *op. cit.*, p. 179.

précisément du moment que ce sont « des amis qui ont introduit les « formes » », chose sur laquelle Aristote insiste avant de rappeler que lorsqu'il faut faire un choix entre les deux, « un devoir sacré [nous] oblige à honorer d'abord la vérité » (*Éthique à Nicomaque*, I, 1096a15).

Cela nous rappelle alors la formule « *amicus Plato, magis amica veritas* » qu'on peut, selon Gadamer, faire remonter « plus loin encore [que le Haut Moyen Âge, car on entend souvent que c'est de là que découlent les premiers traces de cette formule], de façon thématique pour ainsi dire, aux propos que Platon place parfois dans la bouche de Socrate : « me contredire n'est pas difficile, mais contredire le *logos*... », et à d'autres remarques du même ordre »<sup>14</sup>. Somme toute, pour revenir à Aristote, ce dernier semble avoir été à la fois « le philosophe de l'amitié, [et] celui qui, dans sa vie d'abord, en a reconnu avec quelque solennité les limites »<sup>15</sup>. Ce qu'il convient ici de retenir c'est avant tout l'idée suivante : la réflexion aristotélicienne sur l'amitié se déploie à partir d'une observation attentive de ce qu'implique l'expérience amicale.

### **Sur l'essence de l'amitié : saisir la tension intérieure**

Ensuite, dans ces conditions, on est en droit de se poser la question suivante : qu'est-ce qu'elle implique concrètement cette expérience de l'amitié selon Aristote ? Par opposition à Euripide et Héraclite, pour qui les semblables ne s'assemblent pas car « l'amour de la pluie travaille la terre desséchée », et que « ce sont les notes différentes qui donnent la plus belle harmonie », Aristote prend plutôt appui sur Empédocle, pour qui « le semblable tend au semblable », lorsqu'il pointe vers le fait que toute expérience amicale implique une *certaine* égalité entre les amis (*Éthique à Nicomaque*, VIII, 1155b5 et 1157b35). Or, trois cas de figures doivent être distingués : (i) une situation de type arithmétique entre des amis de même rang – du grec ancien ἴσον, *ison* signifiant « égal »<sup>16</sup> – où « on peut conclure que [l'amitié] implique

---

<sup>14</sup> Voir le chapitre « *Amicus Plato, magis amica veritas* (1968) », pp. 233-260 dans Gadamer, *Interroger les Grecs*, p. 233 pour la citation : il creuse la question du rapport entre Aristote, Platon et la recherche de la vérité, précisément à la lumière de l'effort d'harmonisation des deux philosophes, démontrant le fait que « les défenseurs de l'école péripatéticienne (et les disciples d'Aristote en général) considéraient manifestement comme un devoir, face à la vénérable tradition de l'Académie, de présenter le Stagirite comme un allié légitime de Platon, en dépit de sa critique de celui-ci ».

<sup>15</sup> Aubenque, *op. cit.*, p. 180.

<sup>16</sup> Pour les traductions, voir le premier chapitre dans Maxence Hecquard et Pierre Magnard, *Les fondements philosophiques de la démocratie moderne*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2018.

une égalité » (*Éthique à Nicomaque*, VIII, 1158b) ; (ii) une situation de type géométrique – en grec *ἀνάλογον*, *analogon* renvoyant à ce qui est « proportionnel »<sup>17</sup> – où le débalancement entre des amis sera corrigé par la mise en place d'une certaine proportionnalité, ce qui explique pourquoi « dans toutes les amitiés qui supposent une supériorité, il faut encore que l'amour soit proportionnel [, d'où le fait que] le meilleur des partenaires doit recevoir plus d'amour qu'il n'en donne » (*Éthique à Nicomaque*, VIII, 1158b25) ; (iii) une situation si disproportionnelle qu'il n'est pas possible d'arriver à établir un point de convergence, où l'amitié ne tient plus du moment que, par exemple, « l'écart est devenu trop grand, comme avec le dieu, [et que l'amitié] n'est plus possible » (*Éthique à Nicomaque*, VIII, 1159a5). Ainsi, Aristote attire notre attention vers une certaine tension que sous-entend l'expérience amicale. À ce sujet, Aubenque note :

[Une telle] difficulté n'aurait d'intérêt que théorique si elle se bornait à constater la transcendance de Dieu ; mais elle affecte l'essence même de l'amitié, s'il est vrai que l'amitié consiste à « vouloir le bien de l'ami ». Car alors pourrions-nous sans contradiction « vouloir pour nos amis le plus grand des biens, par exemple, qu'ils deviennent des dieux » (*Éthique à Nicomaque*, VIII, 1159a6) ? C'est le destin tragique de l'amitié que de souhaiter pour l'ami un bien d'autant plus grand que l'amitié est plus pure et de ne pouvoir pourtant subsister que si « l'ami demeure tel qu'il était » : ni Dieu, ni même sage, mais simplement homme. L'amitié tend à s'épuiser dans la transcendance même qu'elle souhaite ; à la limite, *l'amitié parfaite se détruit elle-même*<sup>18</sup>.

Ainsi donc, force est de souligner que, lorsque nous avons au début de notre réflexion fait correspondre, à raison, l'amitié avec un mouvement qui « transcende l'affolement avec la sérénité » – dans le contexte du diagnostic posé par Rosa sur la société moderne de l'accélération dont il faut s'arracher par le biais de la *résonance* –, nous étions loin de nous douter que ce même élan transcendantal annonce précisément « le destin tragique de l'amitié ». C'est comme si Aristote pointait du doigt vers une expérience amicale qui serait porteuse, dans son essence même, d'une disposition à la simultanéité de deux comportements opposés : on souhaite à celui qui est notre ami, *à la fois et en même temps*, le plus grand des biens, mais

---

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> Aubenque, *op. cit.*, p. 180.

paradoxalement, on souhaite aussi qu'il reste notre ami, donc qu'il ne change pas trop. Dès lors, ne faut-il pas s'interroger : n'y a-t-il pas alors dans l'amitié un arrière-fond *pharmacologique* ?

Le terme *pharmakon* renvoie ici à ce qui peut être simultanément bon et mauvais selon l'usage que Platon en fait dans le *Phèdre*, ou encore ce qui est à la fois et en même temps de l'ordre d'un « remède » et d'un « poison » (*Phèdre*, 274e-275a). En ce sens, la tension sur laquelle Aristote attire notre attention au sein même de l'essence de l'expérience amicale met en lumière le caractère ambigu de toute amitié<sup>19</sup>. L'amitié aurait donc quelque chose de pharmacologique du moment qu'elle porte précisément en elle une contradiction originelle : elle est *bonne* car elle pousse vers le bien-être de notre ami, mais elle est aussi *mauvaise* car en poussant cet ami vers le plus grand bien, ce dernier semble s'éloigner progressivement de nous, jusqu'à ne plus être notre ami. Il serait alors possible par le biais de cette grille de lecture pharmacologique de voir émerger un portrait plus nuancé et précis de l'amitié. Or, on pourrait ajouter que si l'essence de l'amitié semble si énigmatique, c'est précisément parce qu'elle aurait quelque chose de pharmacologique, c'est-à-dire qu'elle irait fondamentalement par-delà les catégories qu'on considère en général comme mutuellement exclusives : l'amitié *parfaite* possède déjà en elle les germes pouvant l'épuiser et la consumer vu qu'elle est bénéfique comme maléfique, et ce sans qu'on ne puisse jamais vraiment en dissocier les deux aspects.

Or, cela ne signifie pas pour autant que nous sommes totalement condamnés. À cet effet, on trouve dans la philosophie du dialogue de Buber une ouverture possible vers un état de réconciliation. Pour ce dernier, il ne peut pas y avoir d'être humain faisant exclusivement parti d'une ou l'autre des sphères d'existence : le « Je-Tu » annonçant une posture d'amitié pleine et entière et le « Je-Cela » propre à une attitude instrumentale et désengagée vis-à-vis autrui. De

---

<sup>19</sup> Voir Bernard Stiegler, « Questions de pharmacologie générale. Il n'y a pas de simple *pharmakon* », dans *Psychotropes*, vol. 13, no° 3, 2007, pp. 27-54, précisément pour la note en bas de page (p. 34n9) où Stiegler montre comment « dans son livre, [« La pharmacie de Platon », dans *La Dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, 1972, pp. 69-197] Jacques Derrida a procédé à une lecture déconstructionniste du texte de Platon, où les pôles opposés se réunissent et, selon cette lecture, le *pharmakon*, « cette “médecine”, ce philtre, à la fois remède et poison, s'introduit dans le corps avec toute son ambivalence. Ce charme, cette vertu de fascination, cette puissance d'envoûtement peuvent être – tour à tour ou simultanément – bénéfiques et maléifiques » (p. 87). Il ajoute que « si le *pharmakon* est “ambivalent”, c'est donc bien pour constituer le milieu dans lequel s'opposent les opposés, le mouvement et le jeu qui les rapportent l'un à l'autre, les renverse et les fait passer l'un dans l'autre (p. 158) ». Pour contextualiser les commentaires de Stiegler et Derrida, voir Platon, *Phèdre*, 274e-275a.

telle sorte qu'il y a plutôt une va-et-vient acharné – un mouvement alternatif, mais constant – entre des attitudes : ce sont les contextes qui changent perpétuellement qui expliquent cela notamment, car notre vie n'est pas linéaire, d'où le fait que nous passons de l'isolement (nécessaire dans certains contextes) à l'entrée en relation intime avec autrui et l'amitié pleine et entière (qui se prête forcément mieux à d'autres contextes). En somme, nous naviguons sans cesse entre association et dissociation, union et désunion, entre l'attitude du *Je-Tu* et *Je-Cela*.

Ce nomadisme inné peut aussi quelquefois engendrer un enchevêtrement assez obscur : « le *Cela* est l'éternelle chrysalide, le *Tu* est le phalène éternel [: à] cette réserve près que ce ne sont pas toujours des états qui se succèdent nettement, mais souvent une dualité profonde où s'embrouillent les deux processus »<sup>20</sup>. Du reste, « [c]haque *Tu*, une fois le phénomène de relation écoulé, devient forcément un *Cela* [et] chaque *Cela*, s'il entre dans la relation, peut devenir un *Tu* »<sup>21</sup>. Tout bien considéré, il est essentiel de prendre en considération la mise en garde bubérienne, à savoir qu'on « ne peut pas vivre dans la seule présence, [la sphère du « *Je-Tu* »] nous dévorerait [...]. Et si tu veux que je te le dise avec tout le sérieux de la vérité : l'homme ne peut vivre sans le *Cela*. Mais s'il ne vit qu'avec le *Cela*, il n'est pas pleinement un homme »<sup>22</sup>. Car c'est par rapport à cet autrui que le *moi* se réalise : pour reprendre le vocabulaire bubérien, on pourrait dire que le *Je-Tu* a ultimement priorité sur le *Je-Cela*, sans toutefois être exclusif. Cela nous permet donc d'établir un lien avec la réflexion aristotélicienne sur l'amitié, en ce sens qu'il faut prendre pleinement connaissance que « l'amitié humaine enferme donc dans sa définition une imperfection qu'on pourrait dire d'essence »<sup>23</sup>. C'est là, il semble, la force d'Aristote : à partir de l'expérience, il nous est permis de capturer<sup>24</sup> l'essence de l'amitié.

### **Sur les frontières de l'amitié : réaliser le soi par cet autre soi-même**

Enfin, puisque nous venons d'explorer ce qu'implique, entre autres choses chez Aristote, cette expérience de l'amitié dans son essence, on est alors naturellement en droit de

---

<sup>20</sup> Buber, *op. cit.*, p. 38.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 59-60.

<sup>23</sup> Aubenque, *op. cit.*, p. 180.

<sup>24</sup> On emploie ici « capturer », mais on pourrait parler de *théoriser* ou de *contempler* : il est avant tout ici question d'une posture théorique, car rappelons que *thēoria* exprime la contemplation en grec.

se poser une autre question : où fixe-t-on les frontières du concept de l'amitié ? À ce sujet, Aristote trace une limite entre les formes humaines et les formes non humaines de l'amitié :

Lorsqu'il délimite l'extension du concept au début du livre VIII de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote commence par éliminer toutes les formes non humaines d'amitié, entre autres cette Amitié ou, au contraire, cette Discorde « physiques » dont Empédocle et Héraclite avaient fait la cause de la constitution des choses. Pas davantage Aristote ne s'étendra-t-il sur l'amitié entre animaux, forme dérivée et analogique d'une amitié qui se rencontre « surtout chez les hommes ». Humaine dans son origine, l'amitié l'est aussi dans son objet : elle ne peut, on l'a vu, s'adresser à Dieu [...]<sup>25</sup>.

En effet, en raison de cette inégalité insurmontable entre le divin et nous, il y a là une frontière à partir de laquelle l'amitié n'est plus possible. Cette frontière ne se déploie pas uniquement entre le divin et le non-divin, mais il semble, selon Aristote, qu'on la retrouve aussi plus proche de nous, à savoir du moment précisément qu'il « ne peut y avoir d'amitié envers les objets inanimés, ni de rapport de justice, et il n'y en a pas non plus envers un cheval ou un bœuf, ni envers un esclave en tant qu'esclave, parce qu'il n'a rien en commun avec son utilisateur [:] l'esclave est en effet un outil animé, et l'outil, un esclave sans âme » (*Éthique à Nicomaque*, VIII, 1161b). Si la frontière est absolument étanche vis-à-vis des animaux et des objets inanimés, cette dernière est plus poreuse dans le cas des esclaves (l'amitié y est tout à fait impossible selon Aristote). Autrement dit, Aristote ne ferme pas la porte à la possibilité d'une amitié : « Ainsi donc, en tant qu'esclave, il n'est pas en mesure de susciter l'amitié, mais seulement en tant qu'homme. Il semble en effet que chaque homme puisse avoir un rapport de justice avec quiconque a la capacité de s'engager comme lui sous la même loi et la même convention. Une amitié aussi est dès lors possible avec lui [l'esclave], dans la mesure où il est un homme » (*Éthique à Nicomaque*, VIII, 1161b5). Il y a possibilité d'amitié là où on considère autrui comme son semblable, ni son inférieur (esclave), ni son supérieur (de nature divine).

Or, une interrogation supplémentaire émerge alors : le sage (qui tend vers le divin) peut-il vraiment faire l'expérience de l'amitié ? Et d'une réelle autosuffisance sans avoir des amis ?

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 180-181.

La réponse d'Aristote est ici assez subtile, comme l'indique Aubenque, car le « propre du sage est en effet de « se suffire à soi-même » »<sup>26</sup> du moment que, « même livré à lui-même, [il] est en mesure de méditer [et] c'est lui qui se suffit le plus à lui-même » (*Éthique à Nicomaque*, X, 1176b5 et 1177b). Dans ces conditions, on pourrait rapidement conclure à l'isolement et au repli mystique du sage : c'est en retrait qu'il peut le mieux se réaliser et contempler les idées. Or, force est de constater qu'Aristote refuse de penser une telle autosuffisance sans les amis :

Il ne suffit pas de rappeler, comme [Aristote] le fait, que l'homme est un « être politique » (1169b18) ; car le sage « ne vit plus en tant qu'homme, mais en tant qu'il y a en lui quelque chose de divin » (1177b27), et l'on sait que les dieux peuvent se passer de cités (*Pol.*, I, 2, 1253a27). Mais l'argumentation d'Aristote se fait plus subtile : le bonheur n'existe qu'en acte ; il manifeste donc de lui-même une surabondance qui tend à se répandre sur autrui (1169b29). Enfin, si l'existence (qui, précise Aristote, se confond avec la conscience de l'existence) est un bien par elle-même, le plaisir que nous en retirons sera multiplié par la part que nous prendrons, grâce à la communication, à la conscience que notre ami a de sa propre existence<sup>27</sup>.

C'est pourquoi, puisque le bonheur existe en acte et qu'il a tendance manifestement à se diffuser de par son surcroît d'abondance vers ceux qui nous entourent, Aristote attire aussi notre attention sur le fait que « si donc le bienheureux trouve l'existence appréciable par elle-même, parce que c'est une chose naturellement bonne et agréable, et qu'à peu de chose près, il accorde le même prix à l'existence de son ami, alors cet ami fera partie lui aussi des biens appréciables » et donc, au grand final, force est de constater que « c'est ce qui arrive quand on vit [aux côtés de son ami] et que l'on partage ses raisons et sa pensée – car c'est ainsi, semble-t-il, qu'on doit entendre la vie en commun dans le cas des hommes : ce n'est pas, autrement dit, comme dans le cas du bétail, le fait de paître au même endroit » (*Éthique à Nicomaque*, IX, 1170b10). Dans ces conditions, ce qu'il faut ici retenir, nous semble-t-il, c'est précisément l'orientation du mouvement de la pensée aristotélicienne qui réussit à faire correspondre amitié, bonheur et politique : l'expérience amicale est une expérience politique – commune – appuyant le bonheur.

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>27</sup> *Ibid.*

Toutefois, la subtilité de la réflexion d'Aristote sur la question de l'amitié requiert, nous pensons, de ne pas hâtivement sauter à une conclusion. À cet effet, il est pertinent de se rappeler que la richesse de sa réflexion repose, entre autres choses, sur une polysémie des concepts qui va au-delà des jeux de mots : chez Aristote, une partie importante des concepts les plus importants – voire tous les concepts – se disent et signifient de manière multiple. Ce n'est pas anodin si les interprétations de sa pensée constituent un terrain fertile de la philosophie depuis longtemps. Dans un autre ordre d'idée, ce pluralisme – qu'on pourrait opposer à un monisme qui vise à réduire les concepts à l'expression la plus commune – n'est pas absolu chez Aristote : au final, il n'a pas quitté l'autoroute théorique empruntée par Platon, mais il convient d'insister sur le fait qu'il a changé de voie par rapport à ce dernier. Concrètement, en ce qui concerne la question de l'amitié chez Aristote, il convient, précisément pour nous inscrire dans le mouvement de la pensée aristotélicienne où les concepts se disent et signifient multiples, de nuancer notre réflexion sur l'essence de l'expérience amicale et les frontières de cette dernière dans le sensible. À ce titre, la lecture proposée par Aubenque nous éclaire :

L'aporie sur les amitiés du sage tient à une fausse analogie entre l'autarcie divine et celle à laquelle l'homme peut prétendre. On ne peut pas plus conclure de Dieu à l'homme que de l'homme à Dieu. On peut dire, certes, que le bonheur de Dieu, comme celui du sage, est un bonheur en acte, et non un bonheur d'inaction et de sommeil. « Il s'ensuit, dira-t-on, que Dieu contempera quelque chose, car c'est là l'occupation la plus noble et la plus appropriée. Mais alors que contempera-t-il ? Car, s'il contemple un objet extérieur, ce doit être quelque chose de meilleur que lui-même. Mais il est absurde de penser qu'il puisse y avoir quelque chose de meilleur que Dieu. Il se contempera donc lui-même » (*Magn. Mor.*, 1212b39). On reconnaît ici, introduit à propos d'une discussion sur l'amitié, le thème de la Pensée qui se pense elle-même. Mais cette conséquence est jugée ici « absurde », si du moins l'on prétend en tirer un argument pour l'homme, car « l'homme qui passerait son temps à s'examiner lui-même serait taxé d'insensibilité (ὡς ἀναισθήτω ἐπιτιμῶμεν) ». La condition humaine, en effet, est telle que la connaissance de soi est illusoire, et devient complaisance à soi, si elle ne passe par la médiation de l'autre : « Nous ne pouvons pas nous contempler nous-

mêmes à partir de nous-mêmes... De même que, lorsque nous voulons contempler notre visage, nous le faisons en nous regardant dans un miroir, de même, lorsque nous voulons nous connaître nous-même, nous nous connaissons en nous voyant dans un ami. Car l'ami, disons-nous, est un autre nous-même » (*ibid.*, 1213a15-24). Le passage parallèle de l'*Éthique à Eudème* dégagera le sens profond de cette analyse : « De ce que Dieu est tel qu'il n'a pas besoin d'amis, nous concluons qu'il en est de même pour l'homme semblable à Dieu. Mais alors, si l'on suit ce raisonnement, il faudra dire aussi que le valeureux (σπουδαῖος) ne pense même pas ; car ce n'est pas dans la pensée que réside la perfection de Dieu : Dieu est supérieur à une pensée qui serait pensée d'autre chose — à moins qu'il ne se pense lui-même ; la cause en est que, pour nous, le bien implique un rapport à l'autre, alors que Dieu est à lui-même son propre bien (αἴτιον δ' ὅτι ἡμῖν μὲν τὸ εὖ καθ' ἕτερον, ἐκείνῳ δὲ αὐτὸς αὐτοῦ τὸ εὖ ἐστίν) » (*Éthique à Eudème*, VII, 12, 1245b14-19)<sup>28</sup>.

Trop forcer le devenir-divin de l'homme semble nous éloigner du sens profondément nécessaire de l'amitié chez l'homme. Ce n'est donc pas parce que le divin peut se passer des amis et que l'homme est semblable à Dieu, que *forcement* l'homme aussi peut se passer de l'amitié : bien au contraire, c'est par le biais d'autrui que le soi se réalise tandis que le divin est absolument autosuffisant, ou pour le dire en termes aristotéliens, force est de constater que pour les hommes « le bien implique un rapport à l'autre, alors que Dieu est à lui-même son propre bien » (*Éthique à Eudème*, VII, 12, 1245b14-19). En ce sens, on peut parler d'un refus aristotélien de l'autosuffisance sans les amis, qu'il soit question des non-sages comme des sages : ainsi, c'est précisément par l'amitié que les hommes s'approchent aussi de la présence permanente.

Or, qu'est-ce que cela veut vraiment dire ? Concrètement, la réflexion d'Aristote, par le biais de son mouvement qui se déploie à partir de l'expérience – où des germes de vérité peuvent se trouver, germes qu'il convient d'observer et d'étudier avec grande attention, et non de déconsidérer car sensibles –, nous ouvre le chemin vers une séparation pertinente des *fins* et des *moyens* : si l'homme vise les mêmes fins que le divin – à ce sujet, Aubenque insiste que c'est « pour cette raison que l'homme, dans sa connaissance, dans sa vie morale, dans son travail, est

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 181-183.

une imitation active du divin » –, force est de constater que l'homme a besoin de moyens pour aboutir aux fins alors que le divin n'a besoin d'aucun moyen du moment que « Dieu est l'immédiateté même de l'intention et de l'acte [, c'est donc pourquoi] cette unité, cette « auto-suffisance » originaires de l'essence divine, l'homme ne peut en approcher que par des démarches tâtonnantes et laborieuses, dont le caractère commun est l'exigence d'une médiation »<sup>29</sup>. C'est alors que l'amitié fait son entrée. Elle est ce qui permet à l'homme de s'approcher de la présence permanente, ou de ce qui autrement lui serait inaccessible. Pourquoi faut-il que l'homme se lie d'amitié avec d'autres hommes ? Comme nous l'avons soutenu plus tôt, c'est parce qu'au seul contact du *Tu* le *Je* est vraiment *Je* : c'est pourquoi Aristote va pointer du doigt vers cet autre soi-même comme condition de connaissance et de réalisation du soi – d'où également le titre de la conférence de Gadamer sur le sujet « Amitié et connaissance de soi ».

Or, comme chez Aristote les concepts se disent et signifient de manière multiple, c'est tout à fait le cas de l'amitié : en un sens, l'amitié est titulaire – elle exerce une fonction positive sur la réalisation de l'être –, mais en un autre sens, elle n'est que remplaçante, « qu'un pis aller, un substitut bien imparfait de l'autarcie divine »<sup>30</sup>. Cela étant dit, ce n'est pas anodin si l'homme bénéficie de cette position de choix : l'amitié, même en tant que pâle substitution, œuvre *divinement* à l'échelle de l'homme pour le rapprocher – le plus qu'il lui sera possible – de la présence permanente. Selon la lecture qu'Aubenque fait de l'amitié chez Aristote, cette dernière ne fait ni plus ni moins que subsister « à la contingence de la rencontre l'intelligibilité du choix réfléchi, elle introduit dans le monde sublunaire un peu de cette unité que Dieu n'a pu faire descendre jusqu'à lui[, ainsi,] que les hommes puissent imiter, fût-ce au prix d'un détour, ce qui en Dieu est unité subsistante et originaire, manifeste autant la puissance des hommes que la grandeur, somme toute impuissante, de Dieu »<sup>31</sup>. Ainsi, l'amitié permet et élève l'humanité.

### **Conclusion : continuité et rupture vis-à-vis du platonisme**

Enfin, les écrits aristotéliens sur l'amitié mettent en lumière la structure même de l'amicalité : à cet effet, Gadamer converge avec la lecture d'Aubenque sur laquelle nous

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.*

nous sommes principalement appuyés, à savoir que « du fait de sa nature, l'amitié ne peut pas être l'affaire privée de tel ou tel individu »<sup>32</sup>. Plus encore, selon l'interprétation gadamérienne :

La théorie [aristotélicienne] de l'amitié peut sans contredit nous apprendre à mieux penser le rapport à soi. [...] La distinction des « types » d'amitié n'a rien de strict. La véritable amitié est présente dans tous les types d'amitié, y compris les types inférieurs. Il n'est donc pas question, comme dans le cas de la substance et des accidents, d'une priorité catégoriale ou ontologique. Il s'agit plutôt d'une perfection, d'une être véritable qui n'est réalisé qu'*en partie* dans les autres types d'amitié, mais néanmoins de façon telle qu'on peut encore parler d'un sens commun à tous. L'amitié parfaite n'est donc pas un genre. [...] Aristote montre que ces formes possèdent une même structure conceptuelle. On y retrouve d'abord la réciprocité. [...] un autre élément s'ajoute à la réciprocité : l'extériorisation de la bienveillance réciproque entre amis. [...] Or, un aspect important de l'analyse de l'amitié véritable, [...] indique, dans une certaine mesure, un héritage platonicien<sup>33</sup>.

La lecture de Gadamer renforce notre intuition sur deux plans : dans un premier temps, l'amitié possède une structure – une essence – où se déploient la réciprocité et la bonté synergétiquement ; dans un second temps, il semble bel et bien y avoir un certain arrière-fond platonicien dans le mouvement de la pensée d'Aristote. Prouver cela nous éloignerait trop de notre fil conducteur<sup>34</sup>, or, force est de constater qu'Aristote ne quitte pas l'autoroute théorique empruntée par Platon : nous avons montré que chez Aristote, l'amitié pleine et entière avec soi-même – chez Platon, elle suppose une unité et l'union de l'âme rationnelle et de l'âme émotionnelle – doit passer par autrui. C'est pourquoi, Aristote « ne retient pas l'idée extrême d'une autarcie complète, [...] bien au contraire, [il] insiste sur la nécessité de dépasser l'idéal d'une possession parfaite de soi, précisément parce qu'il se démarque des philosophes cyniques qui ont poussé jusqu'à l'extrême le précepte socratique du souci de soi »<sup>35</sup>. Dès lors, l'amitié chez Aristote est de l'ordre d'une altérité qui renvoie les amis *l'un en l'autre* en les mettant en rapport immédiat.

---

<sup>32</sup> Gadamer, *Interroger les Grecs*, p. 298.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 299-300.

<sup>34</sup> Au sujet de l'arrière-fond platonicien sur l'amitié, voir Gadamer, *Interroger les Grecs*, pp. 299-309.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 304.

## Bibliographie

- Aristote. *Œuvres complètes*, sous la direction de Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2014.
- Aubenque, Pierre. « Sur l'amitié chez Aristote », dans *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, Quadrige, 2016.
- Berlin, Isaiah. « Two Concepts of Liberty », dans *Four Essays On Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969.
- Blattberg, Charles. *From Pluralist to Patriotic Politics : Putting Practice First*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Buber, Martin. *Je et Tu*, trad. Geneviève Bianquis, Paris, Éditions Aubier, 1969.
- Celan, Paul. « Atemwende », dans *Gesamelte Werke*, trad. E. Poulain, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1983.
- Chabot, Pascal. « Première phase. Pourquoi changer ? », dans *L'âge des transitions*, Paris, PUF, 2015.
- Derrida, Jacques. « La pharmacie de Platon », dans *La Dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, 1972.
- Gadamer, Hans-Georg. *L'actualité du beau*, trad. E. Poulain, Aix-en-Provence, Éditions Alinéa, 1992.
- . *Interroger les Grecs : études sur les Présocratiques, Platon et Aristote*, Montréal, Éditions Fides, Collection Noesis, 2006.

Hecquard, Maxence et Pierre Magnard. *Les fondements philosophiques de la démocratie moderne*, Paris, Francois-Xavier de Guibert, 2018.

Platon. *Œuvres complètes*, sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2011.

Rosa, Hartmut. *Aliénation et accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive*, Paris, La Découverte, 2014.

Stiegler, Bernard. « Questions de pharmacologie générale. Il n'y a pas de simple *pharmakon* », dans *Psychotropes*, vol. 13, no° 3, 2007.