

Anne Merker

FAIRE UN À PLUSIEURS : L'AMITIÉ COMME DISPOSITION ÉTHIQUE ET POLITIQUE

RÉFLEXIONS À PARTIR D'ARISTOTE

*Conférence donnée à l'Université Lyon-III
pour la Société rhodanienne de philosophie
le 2 décembre 2015**

Préliminaires

La présente conférence relève en grande partie de l'histoire de la philosophie, mais je ne cherche pas ici à éclaircir la théorie aristotélicienne de l'amitié, encore moins à faire un exposé de cette théorie, mais plutôt à réfléchir à l'aide des analyses d'Aristote – principalement – et à même le contexte politique et historique du Stagirite, sur une étrangeté qui trahit une profondeur de la politique : *le rôle politique qui a été conféré à cette époque à l'amitié, le rôle central et majeur de l'amitié en politique, non marginal, non “en plus”, comme un supplément d'âme qui adviendrait à la question politique par la grâce d'esprits philanthropes et idéalistes*. Il m'apparaît que *l'incongruité de l'amitié dans la réalité politique contemporaine* révèle un trait de la politique moderne, et inversement, que *la centralité de l'amitié dans la démocratie athénienne* révèle un trait essentiel de la politique chez ceux qui ont été les premiers à la pratiquer et à la penser comme telle. Cette différence de place occupée par l'amitié peut s'expliquer en partie par une mutation du sens, ou plutôt de la portée de l'amitié, mais cela ne saurait s'y réduire : il s'agit bien d'un changement du sens même de la politique, précisément quant à sa relation à l'éthique. La politique antique est immédiatement liée à l'éthique – elle lui est plus que liée, dans l'extériorité et de manière seconde : elle est immédiatement éthique, car elle est le domaine de l'action par excellence et l'action est par définition le domaine de l'éthique. Cela n'a rien à voir avec une position idéaliste niant par philanthropie la rudesse d'une réalité politique qui serait en elle-même a-morale. Cela n'a rien à voir avec un angélisme : une fois

* La présente version comprend le texte de la conférence orale, augmentée de notes et de passages non prononcés. Je remercie vivement la Société rhodanienne de philosophie, ainsi que Mai Lequan, de leur invitation.

qu'on a prononcé le mot « éthique », reste encore à savoir quelles sont les valeurs qui sont mises en œuvre dans l'espace politique. Plus que tout autre peuple, les Grecs ont été en guerre, plus que tout autre ils ont connu, pratiqué, suscité l'action violente, dans la défense de leurs intérêts et par leur ambition de domination. Mais jamais cette visée n'a été affranchie de la considération de la gloire et de l'obscurité, de l'honneur et du déshonneur, du beau et du laid, du courage et de la lâcheté, du juste et de l'injuste, etc., autant de notions éthiques et éminemment politiques. La notion même de *philanthrôpia* dont se paraient les Athéniens¹ n'est pas naïvement philanthropique, et elle manifeste, à mon sens, le sens même de la *philia* comme réalité politique. Je tenterai d'esquisser ici *la thèse que la philanthrôpia est d'une certaine manière la vérité de la philia, précisément parce que la politique a une destination éthique et que la politique en définitive a pour œuvre commune l'humanité même de l'être humain*².

De l'incongruité de l'amitié en politique aujourd'hui

Amitié en politique intérieure. — L'expression même d'« amitié en politique » fait aujourd'hui immédiatement penser aux liens d'amitié qui peuvent relier entre eux les professionnels de la politique. L'amitié est au centre non pas de la politique au sens propre (celle qui est inséparable des citoyens), mais au centre d'un dévoiement de la politique, au centre d'une *classe politique* accaparant à son profit particulier les institutions et l'activité politique dans la négation du « commun ». En ce sens, non seulement l'amitié semble incongrue en politique, mais elle est le signe de sa cessation, de sa dénaturation complète. La constitution d'une *classe politique* – fait qui accompagne la modalité *représentative* de la démocratie et sa *professionnalisation* – correspond à la *décentration de la politique* par rapport à la communauté des citoyens. L'amitié en politique est donc dans ce cas le signe d'une *privatisation de la politique* et se donne comme un lien de classe, d'une classe qui précisément ne devrait pas en constituer une, la notion de classe politique étant d'une certaine manière une contradiction dans les termes. Reste le « lien social » pour la société civile. Nous parlons sans difficulté de lien social, nous ne parlons pas d'amitié au sein de la société. L'amitié est pourtant une forme de lien social – ce qui se manifeste encore aujourd'hui dans les « amicales » diverses ou dans la nouvelle notion d'« ami » acquise sur les réseaux électroniques dits « sociaux » –, on pourrait même envisager qu'elle soit le lien social sous sa forme la plus poussée et la plus complète. Car telle qu'elle se donne à lire dans les analyses d'Aristote, la *philia*

¹ Voir DÉMOSTHÈNE, *Contre la loi de Leptine*, 109.

² Je parle d'esquisser, car la présente réflexion sur l'amitié trouvera un développement plus exhaustif dans le commentaire que je prépare en accompagnement d'une nouvelle traduction de l'*Éthique à Nicomaque* (à paraître aux Belles Lettres).

concernait la *totalité* de la socialité humaine dans ses multiples déclinaisons. Elle était apte à qualifier toutes les relations qu'entretient l'être humain avec d'autres êtres humains et même avec les dieux : relations familiales, relations amoureuses ou privilégiées et intimes, relations entre compagnons, relations d'échanges de services marchands et non marchands, relations partisans ou non partisans entre les concitoyens, relations entre philosophes dans une communauté scientifique, relations avec les dieux de la cité, relations d'hospitalité, relations entre cités par les alliances...

Que signifie cette impossibilité contemporaine de parler d'amitié entre concitoyens, que signifie le fait qu'on refuse aujourd'hui tacitement que l'amitié soit un lien social, peut-être même le lien social par excellence, celui qui a jadis fait l'unité de la communauté humaine dans toutes ses dimensions, depuis la sphère familiale, privée, jusqu'à la sphère publique et la sphère inter-étatique ?

Amitié en politique extérieure. — C'est seulement dans les relations entre États que l'amitié conserve encore un peu de légitimité politique aujourd'hui, comme on le voit par de ces tournures qui nous sont familières, telle « l'amitié franco-allemande ». Cet usage est un lointain écho de la pratique antique, qui usait aussi de la notion de *philia* pour parler des alliances entre cités. Mais ce n'est ainsi qu'à la marge, dans les relations entre États, et non au cœur de la vie politique de la communauté nationale que la notion d'amitié trouve un lieu de déploiement. L'amitié franco-allemande est en réalité désormais de l'ordre de la *métaphore*, tout comme l'expression de « couple franco-allemand », qui manifeste qu'on a là la transposition sur le plan politique de notions que l'on considère comme intrinsèquement non politiques. Le terme sérieux en politique étrangère est « alliance », quand la politique de l'Antiquité grecque utilisait de son côté, au contraire, le terme de *philia* comme un terme presque aussi technique que celui d'alliance, *summachia*. *Philia* était en tout cas un terme parfaitement politique et non métaphorique.

La notion d'amitié dans la théorie politique : Carl Schmitt. — La pensée politique du XX^e siècle semble pourtant avoir remis la notion d'amitié au centre du jeu. En faisant du pouvoir de décider de l'ami et de l'ennemi, en faisant de leur discrimination le critère même du politique³, Carl Schmitt semble redonner à l'amitié sa pleine signification politique. Mais je ne crois pas formuler là une analyse originale en disant que c'est essentiellement à l'ennemi, et non à l'ami, que Schmitt accorde une place déterminante. Après avoir dit que « la distinction spécifique du politique, à laquelle peuvent se ramener les actes et les mobiles politiques, c'est la discrimination de l'ami et de l'ennemi »⁴, Schmitt

³ Carl SCHMITT, *La notion de politique*, traduction par M.-L. Steinhauser, Paris : Flammarion, 1992, p. 64.

⁴ C. SCHMITT, *Le concept de politique*, éd. cit., p. 64 (voir tout le passage dans le texte original, *Der Begriff des Politischen*, Berlin : Duncker & Humblot, 3. Auflage der Ausgabe von 1963,

explicite clairement la centralité de l'ennemi, et non de l'ami, dans ce qu'il appelle *le* politique, qu'il caractérise comme « le domaine de la violence et de l'esprit de conquête »⁵. Dans les thèses de Carl Schmitt, l'ami n'est jamais que le terme opposé à l'ennemi et se définit dialectiquement et secondairement par rapport à lui. Surtout, ami et ennemi ne tirent sous sa plume leur sens concret que de la relation inter-étatique ou inter-nationale, qui est première, l'ami n'étant pas du tout pensé comme la figure du concitoyen. Quand il traite de la politique intérieure, il mentionne au besoin la désignation de l'ennemi public, et ne semble pas envisager l'amitié comme une dimension essentielle de la vie interne d'une communauté politique. Ainsi, tout à sa critique de la conception libérale de la politique, il en reprend les perspectives dominantes lorsqu'il écrit :

« [...] la tâche d'un État normal est avant tout de réaliser une pacification complète à l'intérieur des limites de l'État et de

p. 26-27 : « Die spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von *Freund* und *Feind*. Sie gibt eine Begriffsbestimmung im Sinne eines Kriteriums, nicht als erschöpfende Definition oder Inhaltsangabe. Insofern sie nicht aus anderen Kriterien ableitbar ist, entspricht sie für das Politische den relativ selbständigen Kriterien anderer Gegensätze: Gut und Böse im Moralischen; Schön und Häßlich im Ästhetischen usw. ». Il y a à discuter du fait que Schmitt présente comme un *critère* une *discrimination*, alors que c'est logiquement le critère qui fait la discrimination, et non la discrimination qui s'institue comme critère. Le critère avancé par Schmitt est donc un critère au second degré (la discrimination faite par une entité quelconque entre l'ami et l'ennemi est le critère permettant à l'observateur de reconnaître que dans l'acte de cette entité est en jeu un pouvoir qui relève du politique). Reste à savoir selon quel critère se discrimine l'ami et l'ennemi, critère apparemment inexistant selon Schmitt, lequel délie totalement la politique de la morale ou de l'intérêt, ou de quoi que ce soit d'autre, la notion politique d'ennemi étant censée se tenir absolument par elle-même sans pouvoir être dérivée d'une considération plus fondamentale ni ramenée à d'autres considérations. La tentative de Schmitt de supprimer cette question du critère permettant d'opérer la discrimination par l'invocation philologique d'une différence entre *echthros* et *polemios* (et entre *inimicus* et *hostis*), comme si la langue même attestait que l'ennemi politique avait une consistance par soi le distinguant de l'ennemi privé, reconductible, lui, à des mobiles et des sentiments, est infondée (voir *op. cit.*, p. 67). Le terme *echthros* en grec n'a jamais été séparé de *polemios* et a toujours pu désigner l'ennemi en politique tout autant que l'ennemi personnel (*echthros* a simplement plus d'extension que *polemios*). Pour preuve, on se reportera par exemple au serment d'alliance que fit Aristide au nom d'Athènes envers les cités ioniennes « d'avoir le même ennemi (*echthron*) et le même ami (*philon*) qu'elles » (ARISTOTE, *Constitution des Athéniens*, XXIII 5). Le passage de *République*, V 470, qu'invoque curieusement Schmitt comme si Platon pouvait jamais servir de caution à une thèse qui dissocie radicalement la politique de l'éthique, atteste précisément le contraire de ce que prétend l'auteur : *echthra* & *echthros* expriment tout autant l'inimitié politique que l'inimitié privée.

⁵ *Le concept de politique*, p. 119.

son territoire, de faire régner «la tranquillité, la sécurité et l'ordre» [...] »⁶.

« La tranquillité, la sécurité et l'ordre » : Schmitt n'envisage pas un seul instant que l'État puisse avoir pour but non seulement l'ordre, la sécurité et la tranquillité de ses citoyens, mais encore *l'amitié* – et pas plus que Schmitt, nous-mêmes n'y pensons pas ... à moins d'être des lecteurs de Démosthène, d'Aristote ou de Platon et de quelques autres Grecs morts depuis des millénaires.

Loin de mentionner l'amitié comme dimension essentielle de la pacification interne, Schmitt cite même à la suite l'ennemi comme étant parfois nécessaire à cette entreprise :

« Cette tâche nécessaire de pacification intra-étatique peut également amener l'État, lorsque la situation est critique, et tant qu'il subsiste comme unité politique, à définir de son propre chef l'ennemi du dedans, l'ennemi public »⁷.

Carl Schmitt a donc beau déclarer que « la réalité centrale du politique ne se ramène pas à la seule hostilité, elle est distinction de l'ami et de l'ennemi et elle présuppose les deux, l'ami et l'ennemi »⁸, l'ami reste chez lui une réalité dont la consistance est purement dialectique, la position de l'ennemi appelant dialectiquement la figure antithétique de l'ami, figure tellement seconde que Schmitt ne mentionne même pas l'apparition de l'amitié intérieure comme contre-coup de la déclaration de l'ennemi du dedans (ou du dehors). L'ami n'est central ni en politique intérieure, ni en politique extérieure dans une telle « notion du politique ».

L'amitié au centre de la politique à l'époque classique

Il en va précisément à l'inverse dans la pensée et l'exercice réel de la politique à l'époque de la démocratie athénienne, à cette époque historique où s'est inventée la politique et où s'est forgé l'essentiel de ses concepts. L'amitié est *centrale* : *théoriquement* centrale, *pratiquement* centrale.

L'amitié dans la théorie politique : Aristote. — Citons pour commencer Aristote, à l'ouverture de sa longue étude de l'amitié dans l'*Éthique à Nicomaque* :

« il semble que l'amitié fasse la cohésion des cités (*tas poleis sunechein*), et que les législateurs se préoccupent davantage de l'amitié que de la justice. La concorde (*homonoia*) semble en effet être quelque chose de similaire à l'amitié ; or les législateurs la recherchent au plus haut point et pourchassent au plus haut point la guerre civile, qui est une forme de haine

⁶ *Le concept de politique*, p. 85.

⁷ *Le concept de politique*, p. 86.

⁸ *Le concept de politique*, p. 301.

(*echthran*). Et dès lors qu'on est amis, on n'a pas besoin de justice, tandis que les gens justes ont encore besoin d'amitié »⁹.

Cet extrait prend place dans le moment diaporématique et dialectique de l'étude aristotélicienne ; autant dire qu'Aristote se fait ici le relais d'une opinion partagée et portée par des voix qui comptent. L'amitié est perçue dans la *doxa* autorisée de l'Antiquité comme l'une des grandes tâches, voire la grande tâche politique des législateurs. Dans la suite de son étude, Aristote ménagera toujours la possibilité de l'amitié en politique : même s'il reconnaît qu'il est vrai généralement qu'on ne peut pas avoir un nombre étendu d'amis (« celui qui a beaucoup d'amis n'a aucun ami »¹⁰), Aristote précise : « sauf d'une manière politique »¹¹. Aucune réflexion philosophique sur l'amitié ne saurait en priver la politique.

Platon. — Platon, en tant que législateur théorique, pourrait se voir concerné par l'allusion que fait Aristote, puisqu'aussi bien dans les *Lois* que dans la *République*, il se préoccupe de favoriser la *philia* entre les citoyens¹², afin d'en réaliser l'unité. De même, dans le mythe du *Protagoras*, Platon développe l'idée qu'aucune entité *politique* ne saurait subsister ni même se constituer sans la justice (*dikē*) et la pudeur (*aidōs*, « retenue, réserve ») qui sont les sources des « liens rassembleurs d'amitié » (*sundesmoi philias sunagōgoi*), lesquels font la cohésion de la cité. Sans ces liens, la cité n'est encore qu'un agrégat d'individus incapables de vivre ensemble, non une cité au plein sens du terme, quand bien même il y a déjà un *ennemi* et une *guerre* (*polemos*) – en l'occurrence, une guerre avec les bêtes sauvages, contre lesquelles les êtres humains vivant de manière dispersée ne sont pas capables de se défendre. Le mode d'existence sporadique¹³ n'est donc pas conjuré par la simple association ou agrégation¹⁴ ;

⁹ *Éthique à Nicomaque*, VIII 1.1155a22-27. Voir aussi *Éthique à Eudème*, VII 1. N.B. : les traductions des auteurs grecs sont toutes de ma main.

¹⁰ La citation vient de l'*Éthique à Eudème*, VII 12.1245b20-21 (οὐθεὶς φίλος ᾧ πολλοὶ φίλοι). Mais l'idée est aussi dans l'*Éthique à Nicomaque*, de manière moins tranchée (IX 10). Voir DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes illustres*, V 21 : « Celui qui a plusieurs amis n'a aucun ami » (ᾧ φίλοι, οὐδεὶς φίλος). C'est cette phrase de Diogène que semble citer Montaigne, mais de manière erronée, sous la forme « Ô mes amis, il n'y a nul ami » (*Essais*, I 28, Paris : Imprimerie nationale, 1962, t. I, p. 324), par une confusion de ᾧ avec ᾧ. Le sens de la phrase de Diogène ne fait aucun doute et ne peut donner lieu à la traduction que retient Montaigne.

¹¹ *Éthique à Nicomaque*, IX 10.1171a15-20.

¹² Entre tous les citoyens dans les *Lois*, plus spécialement entre les citoyens en charge de la protection et de la direction de la cité dans la *République*, mais en définitive l'amitié et l'unité doivent s'étendre à tous les citoyens de toutes les classes.

¹³ Cf. κατ' ἀρχὰς ἄνθρωποι ᾧκουν σποράδιην, πόλεις δὲ οὐκ ἦσαν, « au début, les êtres humains habitaient de manière dispersée, et les cités n'existaient pas » (*Protagoras*, 322a-b).

par définition, le citoyen d'une communauté politique est celui qui, participant de la justice et de la retenue (ou pudeur), est capable d'entrer dans des liens d'amitié avec ses concitoyens. Le mythe du *Protagoras* définit précisément l'ennemi public intérieur par l'incapacité de participer de la vertu et donc de l'amitié. Zeus parle ainsi sous la plume de Platon : « que l'on mette à mort comme maladie de la cité celui qui est incapable de participer de la justice et de la pudeur »¹⁵. Voilà le *nomos* de Zeus. L'amitié est première, la désignation de l'ennemi est seconde, l'ennemi étant précisément celui qui est incapable d'amitié parce qu'incapable de justice et de pudeur. L'art de la guerre quant à lui est une « *partie* » de « *la* » politique¹⁶, au lieu que la guerre soit le révélateur de la centralité de la discrimination ami-ennemi au sein « du » politique¹⁷.

Aristote assume lui aussi la problématique de l'amitié en politique, et il l'associe au plus haut point avec la démocratie : dans la démocratie, tout à la fois l'égalité, le *commun*, la *justice* et l'*amitié* ont plus d'étendue que dans toute

14 Cf. le verbe ἀθροίζεσθαι, « s'agrèger, se réunir », *Protagoras*, 322b, agrégation qui ne peut résister à une nouvelle dispersion (verbe σκεδάνυσθαι) lorsque les individus commettent des injustices les uns envers les autres, faute de l'art politique, c'est-à-dire faute de la participation à la justice et à la pudeur.

15 *Protagoras*, 322d.

16 *Protagoras*, 322b : πολιτικὴν γὰρ τέχνην οὐπω εἶχον, ἧς μέρος πολεμική.

17 Voir en ce sens C. Schmitt, *La notion de politique*, chap. III, particulièrement ces phrases : « [...] c'est la situation d'exception [*sc.* la guerre] qui revêt une signification particulièrement déterminante, révélatrice du fond des choses. Car il faut qu'il y ait lutte réelle pour que se manifeste la logique ultime de la configuration politique qui oppose l'ami et l'ennemi. C'est dans la perspective de cette éventualité extrême que la vie des hommes s'enrichit de sa polarité spécifiquement politique » (éd. cit., p. 73). Il y a aussi beaucoup à dire sur la centration de la théorie politique autour non plus de *la* politique mais *du* politique. Il ne me semble pas anodin que l'on renonce à parler prioritairement de « la politique » au profit de l'expression « le politique », adjectif substantivé mais désormais sans substantif sous-entendu, alors que « la politique » sous-entend *technè* ou *epistèmè*, et alors que *ta politika* sous-entend quelque chose comme *pragmata* et renvoie aux affaires et actions humaines. Minorer *la* politique, c'est minorer subrepticement tout l'arsenal interprétatif classique de la politique, c'est-à-dire essentiellement toute la *complexité* de ses *médiations* en fin et moyens, en visée et délibération, en art architectonique et arts subordonnés, etc. C'est pourtant bien dans une perspective encore toute classique que Clausewitz faisait de la guerre un *instrument* de la politique, une *partie* de la politique et un élément *subordonné* à la politique (*De la guerre*, Paris : Éditions de Minuit, 1955, p. 703 *sqq.*). Schmitt tente de minorer la dimension classique de la thèse de Clausewitz, et d'en faire un soutien à sa propre thèse (voir *op. cit.*, p. 71-72, avec la note 10 p. 197-198). Dans la substitution de la terminologie *du* politique à celle, classique, de *la* politique semble se réaliser subrepticement une distorsion de la tradition au profit d'une thèse (celle de Schmitt) que la tradition n'a pas cherché à soutenir. De manière plus générale, la naïveté et l'ingénuité avec laquelle la sphère médiatique, mais aussi les étudiants, utilisent aujourd'hui ce syntagme, « le politique », sans rien y penser de précis et sans s'interroger sur ses tenants et aboutissants, est un peu regrettable.

autre constitution politique¹⁸ ; la tyrannie en revanche s'apparente à la transposition contre-nature en politique de la relation despotique du maître (*despotès*) à l'esclave, ce qui est en fait le cas limite de la politique¹⁹ et supprime l'amitié, aussi vrai qu'il n'y a, par principe, pas d'amitié entre l'esclave et le maître²⁰.

Dirions-nous aujourd'hui que l'amitié est une qualité remarquable de la démocratie ? Au lieu de parler d'amitié, nous parlons au mieux de fraternité²¹, quand un Aristote à l'inverse a plutôt tendance à penser la relation entre frères sur le mode de l'amitié politique, et non l'amitié politique en démocratie ou dans les régimes proches sur le mode de la fraternité²². « Liberté, égalité,

18 Voir *Éthique à Nicomaque*, VIII 13.1161b8-10 : « Ainsi, dans les tyrannies aussi [sc. comme dans la relation maître-esclave], les amitiés (*philiai*) et le juste (*to dikaion*) sont réduits à peu de chose (*epi mikron*), tandis que dans les démocraties ils sont le plus étendus (*epi pleion*) ; car nombreuses sont les choses en commun (*polla ta koina*) pour des êtres égaux (*isois*) ».

19 Cf. *La Politique*, III 4.1277b7-16, qui pose que le pouvoir politique est celui qui se joue entre personnes semblables et libres, aussi bien aptes par nature à commander qu'à être commandées. Voir aussi III 6.1279a20, etc.

20 *Éthique à Nicomaque*, VIII 13.1161a30-b10.

21 La notion a certainement une origine chrétienne (voir les revendications, semble-t-il fondées, de Michel DUJARIER, « Aux sources chrétiennes de la fraternité », dans le recueil d'Olivier ABEL *et alii*, *Liberté, égalité, oui, mais fraternité ?*, Paris : Arpège / Confrontations – Association d'Intellectuels Chrétiens, 2014, p. 15-23). Elle correspond à l'*adelphotès* et à la *fraternitas*, mots inusités par les auteurs classiques, et qu'on ne trouve semble-t-il qu'à partir du I^{er} siècle en contexte chrétien, au sein de la communauté chrétienne. La fraternité implique la figure du père, originellement pensé comme étant Dieu, qui permet précisément ce lien symbolique entre des individus qui ne sont pas frères de sang. La reprise qu'en a faite la révolution française est complexe, et il apparaît assez nettement que l'inspiration chrétienne y a joué un rôle. Un aperçu d'ensemble sur la présence de la notion « fraternité » à la révolution française se trouve sous la plume de Mona OZOUF dans le *Dictionnaire critique de la révolution française*, dirigée par F. FURET & M. OZOUF, Paris : Flammarion, 1988, p. 731-741 (rééd. 2007). Des études spécialisées réunies par Frédéric BRAHAMI & Odile ROYNETTE, *Fraternité. Regards croisés*, Besançon : Presses universitaires de Franche-Comté, 2009, témoignent d'un intérêt pour la notion, qui connaît plus largement (à la fois parmi les universitaires et au sein de cercles plus larges) un regain à la suite de l'actualité politique française (nombreuses publications sur ce sujet en 2015). Jacques LE GOFF (« La fraternité dans la tradition républicaine », dans le recueil indiqué au début de cette note), souligne de manière bienvenue l'ambiguïté de la notion. Ajoutons en marge de ses réflexions que la notion laisse entendre – qu'on le veuille ou non, et malgré son origine chrétienne – une transcription sur le plan politique des liens de sang, et de surcroît réaffirme – même involontairement – la primauté qui a été historiquement celle des hommes sur les femmes dans l'espace politique.

22 La question de savoir si, chez Aristote, les liens de sang et les liens familiaux (et plus largement domestiques, incluant l'esclave) servent de modèle pour penser la politique, ou si ce sont inversement les catégories et relations politiques qui servent de modèles pour penser les liens de sang, familiaux et domestiques se discute, puisque d'un côté Aristote dit dans l'*Éthique à Eudème* que « c'est d'abord dans la maisonnée que se trouvent les

amitié» aurait quelque chose d'incongru pour nous ; c'est en revanche, précisément, la formule *tacite* de la démocratie athénienne.

L'amitié dans la politique réelle : Solon, Clisthène, Démosthène. — Cette centralité de l'amitié au sein de la politique n'est en effet pas qu'une affaire de philosophes et de théoriciens. L'allusion d'Aristote aux législateurs peut sans difficulté viser un législateur réel comme Solon ou comme Clisthène. Leurs réformes, dont la *Constitution des Athéniens* nous parle longuement, peuvent être interprétées comme la substitution d'une logique d'amitié entre citoyens à une logique d'inimitié, laquelle provenait d'une situation où le *dèmos* athénien était fortement divisé et même en partie esclave d'un petit nombre de nobles et de riches. L'abolition par Solon de l'esclavage pour dettes, en restaurant la liberté, a ouvert la voie à l'amitié, même si dans les temps qui ont immédiatement suivi ses réformes, les tensions furent importantes au sein d'Athènes. Le

commencements (*archai*) et les sources (*pègai*) de l'amitié, de la constitution politique (*politeias*) et du juste » (VII 10.1242a40-b1), mais inversement, il écrit dans l'*Éthique à Nicomaque* qu'il se trouve des « ressemblances » (*homoiomata*) des constitutions politiques et des « exemples » (*paradeigmata*) dans les maisonnées (VIII 13.1160b22-24). Dans tous les cas, ce n'est qu'à la suite d'une étude strictement politique qu'Aristote envisage les analogies entre la politique et les liens de sang, familiaux et domestiques. En outre, le finalisme d'Aristote fait que la cité, fin naturelle de toutes les autres communautés qui en sont les parties, est la pleine réalisation qui permet de penser ce qui lui est inférieur et subordonné. Mais une étude précise, que nous ne ferons pas ici, devrait probablement distinguer les types de relations familiales et domestiques : si la relation du père à ses enfants semble première conceptuellement – et historiquement – pour déterminer les caractères essentiels de la royauté (par ex. *ÉN* VIII 12.1160b26-27, mais pourtant formule inverse juste avant, lignes 24-25), il n'en va pas de même pour l'analogie entre la communauté des époux et l'aristocratie ou sa forme déviée l'oligarchie (lignes 32-33), analogie qui semble avoir été peu usitée dans la *doxa* ordinaire et qui pourrait résulter d'une systématisation par Aristote des analogies qu'il trouvait déjà à sa disposition dans la pensée commune. Le cas des frères pourrait être intermédiaire entre ces deux cas : moins répandu que l'analogie entre le roi et le père ou entre le despote et le maître d'esclaves, l'analogie entre la communauté des frères et le régime constitutionnel et sa forme déviée la démocratie pourrait avoir été faiblement usitée, sans être forgée par Aristote. La relation des frères est clairement pensée par endroits à partir de la timocratie, forme droite de la démocratie (« La <communauté> des frères s'apparente à la timocratie », *ibid.*, 1161a3-4). En outre, c'est plus souvent à partir de l'amitié entre *compagnons* (*betairikè philia*) qu'Aristote analyse l'amitié des frères (*ibid.*, 1161a25, 1161b35, 1162a10). En tous les cas, l'analyse d'Aristote fait de l'amitié fraternelle (*adelphikè philia*, cf. 1161a6) une simple modalité de l'amitié, et non le patron permettant de penser l'amitié elle-même. L'amitié est une notion bien plus large, bien plus universelle et bien plus structurante dans la pensée politique antique que les liens de la fraternité (voir aussi chez Platon, où l'invocation de liens symboliques entre frères apparaît essentiellement dans le cadre du mythe persuasif de la *République*, III 415, tandis que c'est l'amitié qui est la notion centrale invoquée pour la cohésion de la cité, aussi bien dans les *Lois* et le *Protagoras*).

redécoupage des classes par Clisthène a eu pour fin d'obtenir un mélange plus poussé du *dèmos* et de favoriser les liens sociaux internes.

Parmi les contemporains d'Aristote enfin, on pourra citer tout particulièrement Démosthène, car ses discours sont à plus d'un titre une image des valeurs et des représentations de la démocratie athénienne, dont il a été un acteur majeur :

« De quoi le conseiller politique²³ est-il comptable ? De voir les événements à leur début, les pressentir, les prédire à ses concitoyens. Je l'ai fait. Et encore : en chaque circonstance, les lenteurs, hésitations, ignorances, rivalités, autant de fautes politiques qui s'attachent nécessairement à toutes les cités sans exception, de réduire tout cela le plus possible, et à l'inverse d'encourager à la *concorde*, à *l'amitié* et à l'accomplissement spontané de son devoir. Tout cela encore, je l'ai fait, et personne ne pourra me prendre en défaut sur ce point »²⁴.

On voit que la question de l'amitié a ainsi été au cœur de la démocratie originelle, cette démocratie qui, avec tous ses défauts, n'en reste pas moins un modèle en ce que précisément le pouvoir de décision appartenait véritablement au peuple assemblé pour tout ce qui concernait les affaires les plus importantes de la cité, depuis la gestion et l'affectation des ressources de la communauté jusqu'à la décision de faire la guerre ou de signer la paix. L'unité que réalise l'amitié n'est pas l'unité nationale *derrière un chef* qui appelle à taire les divergences pour mieux imposer son pouvoir personnel de décision et garantir la réélection de sa personne et de ses amis en politique : si elle a pu à Athènes même se diviser parfois entre des factions politiques, elle reste fondamentalement l'unité même du *dèmos* avec lui-même.

²³ *Sumboulos*, c'est-à-dire le citoyen qui monte à la tribune lors de la délibération (*bouleusis*) du peuple réuni en Assemblée (*ekklèsia*), pour contribuer activement à cette délibération. Il n'y a pas d'« homme politique » à Athènes, si l'on entend par là des professionnels rémunérés sur fonds publics ; l'expression qui donne son titre au dialogue de Platon, *Le Politique* (*ho politikos*, s.-e. *anèr*, « homme ») doit être à peu de choses près une invention du philosophe, qui cherche précisément à fonder l'homme politique comme un technicien, et polémique ici avec la démocratie. Il y avait à Athènes des citoyens (*politai*) exerçant plus ou moins *activement* leurs droits politiques ; ils étaient alors nommés des *politeuomenoi* (littéralement « s'appliquant aux affaires de la cité », ou plutôt « faisant œuvre de *politès* ») ou des *rhètores* (« rhéteurs, qui haranguent le peuple ») ou *sumbouloi* quand ils se consacraient pleinement à l'action politique. Voir Mogens H. HANSEN, *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, Paris : les Belles Lettres, 2003, chap. 11.

²⁴ DÉMOSTHÈNE, *Sur la couronne*, 246.

Le sens de l'amitié et de la politique, et leur cohérence mutuelle

La centralité de l'amitié en politique a quelque chose d'exotique pour nos oreilles aujourd'hui. Que ce nom plein d'intimité, plein de douceur, puisse se placer au centre de la politique, en pleine place publique, voilà qui est étrange. La *philia* est pourtant tout aussi douce à l'oreille d'un Grec de l'Antiquité, mais elle n'est pour autant pas réservée à la sphère du privé.

Qu'il y ait eu un changement dans la portée et le sens de l'amitié, qu'elle soit pour nous de l'ordre du privé, voire de l'indicible, en tout cas du sentiment personnel qu'on ne saurait exiger de nous dans l'espace politique et dans la sphère du *logos* argumentatif et persuasif, c'est certain. La rupture, ou plutôt la mutation, est lisible chez Montaigne – sinon effectuée par lui. La célèbre formule de l'auteur des *Essais* parlant de son amitié avec La Boétie atteste la mutation entre la modernité et l'Antiquité sur ce point :

« Si on me presse de dire pourquoi je l'aimais, je sens que cela ne se peut exprimer qu'en répondant : “Parce que c'était lui ; parce que c'était moi”. Il y a, au-delà de tout mon discours, & de ce que j'en puis dire particulièrement, ne sais quelle force inexplicable & fatale, médiatrice de cette union »²⁵.

Pourtant Montaigne reprend l'héritage aristotélicien et des Anciens (via Cicéron et Plutarque) : le fondement de l'amitié vraie est la vertu, et non le plaisir sensuel ou l'intérêt matériel. Mais le fondement s'efface pour ne laisser que la relation mutuelle de deux personnes qui tiennent l'une à l'autre et se tiennent l'une l'autre sans fondement : si, nous dit Montaigne, l'on m'interrogeait pour savoir si j'obéirais à la demande de mon ami de tuer ma fille, je répondrais « oui » à cette question, car je sais que mon ami ne me le demandera pas. Montaigne illustre ses sentiments par une citation du texte de Cicéron sur l'amitié, où l'on voit Caius Blossius dire qu'il aurait mis le feu aux temples de Rome si son ami Tiberius Gracchus le lui avait demandé²⁶, car, nous dit Montaigne, « ils étaient plus amis que citoyens, plus amis qu'amis & qu'ennemis de leur pays »²⁷. Cette confiance est par delà la confiance en la vertu de l'ami ; cette confiance provient en réalité de la dimension *fusionnelle* des volontés dans l'amitié :

« [Cette amitié] n'a point d'autre idée que d'elle-même, & ne se peut rapporter qu'à soi. Ce n'est pas une spéciale considération, ni deux, ni trois, ni quatre, ni mille : c'est je ne sais quelle quintessence de tout ce mélange, qui, ayant saisi toute ma volonté, l'amena se plonger & se perdre dans la

²⁵ MONTAIGNE, *Essais*, I 28, éd. cit., p. 322.

²⁶ CICÉRON, *Lélius. De l'amitié*, XI 36 sqq.

²⁷ *Essais*, I 28, éd. cit., p. 323.

sienne ; qui, ayant saisi toute sa volonté, l'amena se plonger & se perdre en la mienne, d'une faim, d'une concurrence pareille. Je dis perdre, à la vérité, ne nous réservant rien qui nous fût propre, ni qui fût ou sien, ou mien »²⁸.

C'est en ce point, ce point fusionnel des volontés et des personnes, qu'on pourrait voir la mutation – à moins que ce n'en soit l'apothéose – de la conception antique de l'amitié telle qu'elle a trouvé sa forme dans la profonde et complète enquête aristotélicienne. Aristote ne parle pas d'une fusion des volontés, mais d'une mutualité des intentions (ou des desseins, *probairesis*²⁹), celles-ci ayant mutuellement pour fin la personne même de l'ami. La définition donnée dans l'*Éthique à Eudème* énonce en effet :

« [...] l'amitié première, celle des hommes bons, est une amitié réciproque (*antiphilia*) et une intention réciproque (*antiprobaireisis*) en vue de l'un et de l'autre ami (*pros allèlous*) »³⁰.

L'amitié première, celle qui sert de patron à toutes les autres qui en sont une imitation, réside dans le fait que chaque ami prend son ami pour fin de ses intentions et de ses desseins (*probairesis*) : il veut du bien à son ami en vue de cet ami même (et non comme l'ivrogne pourrait vouloir du bien au vin en vue de son propre plaisir), et ce vouloir s'investit dans un véritable projet, une intention réelle ou un dessein (*probairesis*) qui se manifeste dans des actions et n'en reste pas au simple vouloir ou souhait (*boulèsis*). On n'a donc pas du tout ici une *fusion* des volontés ou des intentions ; on a une double intentionnalité, réciproque, orientée vers la personne de l'ami prise comme fin en soi.

La description que fait Montaigne de son amitié avec La Boétie fait inévitablement penser à ce qu'Aristote a appelé *un certain excès d'amitié (hyperbolè tis philias*, amitié extrême ou “hyperbolique”)³¹, qui n'est autre qu'*erôs*, l'amour.

²⁸ MONTAIGNE, *Essais*, I 28, éd. cit., p. 322-323.

²⁹ Pour le sens de *probairesis*, je me permets de renvoyer à l'étude exhaustive (prenant en compte tous les auteurs jusqu'à Aristote) que j'ai réalisée sur *probairesis* & *probairisthai* dans *Le principe de l'action humaine selon Démosthène et Aristote – Hairesis, probairesis*, Paris : Les Belles Lettres (en cours d'impression).

³⁰ *Éthique à Eudème*, VII 2.1236b2-3 (ἡ πρώτη φίλια ἢ τῶν ἀγαθῶν ἐστὶν ἀντιφιλία καὶ ἀντιπροαίρεσις πρὸς ἀλλήλους). Cette phrase est souvent traduite comme si Aristote définissait l'amitié par un choix mutuel que feraient les amis l'un de l'autre : « [...] l'amitié au sens premier, celle des hommes bons, est une amitié réciproque (*antiphilia*) et un choix mutuel l'un de l'autre (*antiprobaireisis pros allèlous*) [...] » (*Éthique à Eudème*, VII 2.1236b2-3, trad. R. HOUDE-SAUVÉ & V. DÉCARIE, Vrin, 1997). Cette traduction est fautive à la fois grammaticalement et conceptuellement. *Pros allèlous* ne peut pas être confondu avec un génitif (de type *allèlôn*) qui serait pourtant nécessaire pour obtenir la traduction de Houde-Sauvé & Décarie. Conceptuellement, le choix mutuel est accessible même aux hommes mauvais ; or Aristote exclut explicitement dans le même passage que l'amitié première leur soit accessible.

³¹ *Éthique à Nicomaque*, IX 10.1171a11-12.

Celui-ci, comme le remarque Aristote, s'adresse généralement à une personne unique, quand l'amitié admet malgré tout une pluralité³². Car par *erôs*, il y a une tension de deux êtres vers leur mutuelle fusion : le « deux » doit disparaître, sinon c'est « l'un » (fusionnel) qui disparaît. Ainsi lit-on chez le Stagirite :

« l'unité de la cité [...] semble être et est présentée par Socrate comme étant l'œuvre de l'amitié (*tês philias ergon*), ainsi que nous voyons dans les écrits sur l'amour (*en tois erôtikois logois*) Aristophane dire que les amants, du fait qu'ils s'aiment intensément (*sphodra philein*), désirent fondre ensemble leur être (*sumphunai*) et devenir, de deux qu'ils sont (*ek duo ontôn*), un seul à eux deux (*amphoterous hena*). En ce cas, il est nécessaire que les deux s'abolissent, ou que l'un s'abolisse (*amphoterous ephtharthai è ton hena*) »³³.

On peut discuter sur la question de savoir si *erôs* est vraiment dans la continuité de *philia* comme son intensification absolue, ou s'il y a au contraire une différence d'essence telle que les caractéristiques de l'amour sont inverses de celles de l'amitié³⁴.

Admettons donc ici pour commencer que l'amitié décrite par Montaigne soit comme l'apothéose de la *philia*, apothéose qui ne peut se faire qu'aux confins d'*erôs*, là où le « deux » devient absolument « un », dans une destruction de la séparation, donc des deux uns, qui s'abolissent en un *un unique*. Ce type de *philia*, je veux dire la modalité qui touche aux confins d'*erôs*, n'admet dans son caractère absolu que l'unicité des deux uns fondus l'un en l'autre. Montaigne souligne qu'il ne saurait nouer deux amitiés de cette sorte, ni inclure plus de deux personnes dans une telle amitié³⁵. Cette amitié-là, aux confins d'*erôs*, est absolument a-politique, pour ne pas dire anti-politique : elle exclut radicalement la pluralité. Et comme le dit Montaigne, dans ce cas on est amis plutôt que citoyens. Cette amitié n'a pas de fondement objectif universalisable : le motif « parce que c'était lui, parce que c'était moi » fait reposer la réalité même de cette amitié sur la singularité absolue de la *personnalité*, sans ramener celle-ci à des qualités objectivables de la *personne* prise comme *sujet éthique*, ce que fait la théorie aristotélicienne qui fonde l'amitié

³² Voir le même passage, IX 10.1171a11-12 : l'amitié forte ne peut s'exercer qu'envers un petit nombre de personnes, ce qui revient à admettre qu'elle reste possible envers une pluralité, à la différence de l'amour, qui tend à se fixer sur un objet unique (analyses différentes de PLATON dans la *République*, V 474ac-475b, et dans le *Banquet*, 210a-b).

³³ Aristote, *La Politique*, II 4.1262b10-13. Je comprends cette phrase différemment de P. Pellegrin, qui traduit par « nécessairement les deux partenaires s'abîment, du moins l'un d'entre eux » (*Les Politiques*, Paris : GF Flammarion, 1993 p. 148).

³⁴ C'est notamment l'analyse qu'en fait au XVII^e siècle La Bruyère dans ses *Caractères*, chapitre « Du cœur ».

³⁵ *Essais*, I 28, éd. cit., p. 326-327.

originale et première sur la vertu, et ce que fait à sa suite la réflexion cicéronienne³⁶. En ce sens, l'amitié montaignienne n'est pas qu'une *philia* poussée à l'extrême : elle est en rupture avec elle.

À l'inverse du schéma de Montaigne, la *philia* théorisée par Aristote, et qui n'atteint pas à cette *hyperbolè*, est une *articulation du même et de l'autre, de l'un et du multiple*, non *une fusion de la pluralité en une unité exclusive de la pluralité interne et externe*. Quand le *Banquet*, par la bouche d'un Aristophane composé par Platon, insiste sur le fait qu'*erôs* pousse les *deux* à devenir *un*, Aristote, de son côté, caractérise la relation de *philia* comme une relation où l'ami est « un autre soi-même » (*allos autos, heteros autos*³⁷) : un *autre* soi-même, et non *une unité fusionnelle abolissant l'autre et le soi*. La mention de l'*autre* réaffirme l'altérité ; réaffirmant l'altérité, elle réaffirme la pluralité ; le *soi* (*autos*) affirme l'union de la pluralité, sans unité abolissante de cette pluralité. Le proverbe « une seule âme (s.-e. dans deux corps) » n'est pas exactement la thèse aristotélicienne sur l'amitié, et Aristote en cite les mots sans les reprendre à son compte de manière absolue³⁸. L'ami est bien un soi *séparé* (*diairetos*)³⁹.

La *philia*, par où l'ami est un *autre* soi, est ainsi par excellence la disposition éthique du *commun*, et non de l'*un*. On sait les reproches que fait Aristote à Platon pour avoir voulu, selon lui, réaliser une unité absolue dans la cité au

36 Emblématique est le traitement opposé que font Cicéron et Montaigne du cas de Caius Blossius : Cicéron blâme la réponse de Blossius, car, dit-il, si un ami n'a plus de vertu (ce qui était selon lui le cas de Gracchus), l'amitié s'effondre avec la suppression de son fondement, et l'on ne saurait justifier un crime (mettre feu au Capitole) par une amitié envers un fou. La réponse de Montaigne est qu'il y a là un « mystère » que ceux qui accusent (entendre : Cicéron et avec lui toute la tradition classique qui fonde *objectivement* l'amitié sur la vertu) n'entendent pas : Blossius « tenait la volonté de Gracchus en sa manche, & par puissance & par connaissance ». La solidité de la réponse de Blossius, toute criminelle qu'elle paraisse, se fonde ainsi par delà la vertu (et sans nier la vertu) sur la fusion des volontés : l'ami, fondu en volonté avec son ami, sait que cet ami n'aura jamais l'intention criminelle qu'on lui prête ; mais la réponse de l'ami (qui répond qu'il l'aurait fait tout de même, quelque criminel que fût l'acte) l'emporte sur la réponse du citoyen (qui devrait comme tel répondre qu'il n'aurait pas mis le feu aux temples si son ami le lui avait demandé).

37 *Éthique à Nicomaque*, IX 4.116a31-32, 9.1169b6-7, 9.1170b6 (voir aussi VIII 14.1161b27-29) ; *Éthique à Eudème*, VII 12.1245a12.

38 *Éthique à Nicomaque*, IX 8.1168b7 ; *Éthique à Eudème*, VII 1240b3 (à condition d'une correction des manuscrits) ; cf. 1240b9 et DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, V 22 : μία ψυχὴ δύο σώμασιν ἐνοικοῦσα). La citation du proverbe par Aristote apparaît dans l'examen particulier de la relation à soi et de l'amitié envers soi-même.

39 *Éthique à Eudème*, VII 12.1245a35. Cette séparation est précisément ce qui permet de se contempler hors de soi, et de remédier à la fusion totale que l'on a avec soi, obstacle paradoxal à la jouissance de sa propre personne. Cela permet à Aristote de justifier que l'homme heureux a besoin d'amis.

moyen de la *philia*⁴⁰. La cité est par définition une certaine pluralité ou multiplicité, *plēthos*, nous dit Aristote⁴¹, et l'unité lui est peut-être aussi hostile que la pure multiplicité sans lien⁴². À la limite, là où est l'*un* de manière absolue, le *commun* n'est plus, aussi vrai qu'un individu n'a, comme *un*, rien de *commun* avec lui-même, sauf à le considérer comme deux⁴³.

Ainsi en va-t-il de la communauté, plus exactement de la non-communauté que forment le maître et l'esclave, mais aussi de celle des parents et de leurs enfants jusqu'à un certain âge. Aristote a beau utiliser à l'occasion le terme de *koinōnia* pour parler du binôme maître-esclave⁴⁴, ce binôme n'est ni une communauté⁴⁵, ni un couple, ni même un binôme : le maître est un, et l'esclave « de l'un »⁴⁶, autrement dit il est « absolument du maître » et donc « absolument d'un autre »⁴⁷. Maître et esclave ne font pas un *à eux deux*, ils ne font pas même un *ensemble*. L'esclave est la pure extension organique et instrumentale du maître : il est un instrument *séparé et animé*, comme un organe qui aurait obtenu sa séparation locale par rapport au corps de l'individu qu'est le maître⁴⁸. Il n'y a qu'un seul un et donc rien de commun. L'esclave est *en plus*, il ne fait pas *plusieurs*. On a ici la figure non politique de l'unité sans la pluralité.

40 Voir *Politique*, II (reproches assez peu fondés, puisque la *République* ne vise cette unité de la manière absolue que dénonce Aristote que pour les parties dirigeantes et protectrices de la cité, non pour la partie des producteurs, si bien qu'il y a pluralité, non seulement en nombre, mais bien aussi en espèces de citoyens grâce à la distinction des fonctions des trois classes, ainsi qu'à l'intérieur de la classe des producteurs et autres gens de métiers).

41 *La Politique*, II 2.1261b18, III 1.1274b41, 1275b20-21, etc.

42 Voir *La Politique*, II 2.

43 Montaigne note que son amitié avec La Boétie supprime les bienfaits, la gratitude, etc., tout ce qui présuppose un « mien » et un « tien ». Il considère que cela est dû au fait que tout est absolument commun. Mais si tout est absolument commun, et notamment les volontés fondues ensemble, il faut aller plus loin que Montaigne, et dire qu'il n'y a plus qu'une unité pure sans communauté. Aristote considère certes l'amitié qu'on peut avoir vis-à-vis de soi-même en tant qu'on est un, mais il est alors amené à préciser qu'en ce cas, on considère l'un comme double (même s'il est alors sans conflit avec lui-même), condition de l'amitié (*Éthique à Eudème*, VII 6, particulièrement 1240a14-21, 1240b28-37).

44 *La Politique*, I 2.1252b10.

45 *Éthique à Eudème*, VII 9.1241b19.

46 *Éthique à Eudème*, VII 9.1241b20.

47 *La Politique*, I 4.1254a10-13.

48 *La Politique*, I 4.1254a14-17 (cf. I 6.1255b11-12, avec le participe *parfait* κερωρισμένον, qui pris à la lettre signifie en gros « s'étant séparé, résultant d'une séparation », ce qui semble exprimer que l'esclave est comme né d'une séparation vis-à-vis du corps du maître, lequel est ainsi absolument premier et originel ; à comparer, l'usage du même verbe au parfait, κερωρίσθαι, à propos de l'enfant vis-à-vis de ses parents, *Éthique à Nicomaque*, VIII 14.1161b29, cité ci-dessous à la note 51). Voir aussi la définition dans l'*Éthique à Eudème*, VII 9.1241b23-24.

De manière en partie comparable, l'enfant à sa naissance, étant selon Aristote encore assimilable à une partie du géniteur, ne fait pas deux avec son père, ni du reste avec sa mère ; il ne fait pas non plus un avec chacun d'eux. Il est déjà et encore en voie de séparation, d'individualisation⁴⁹. En conséquence, il n'y a pas de commun à proprement parler avec le tout petit enfant, et si l'on admet ces prémisses de manière aussi absolue qu'Aristote, il n'y a pas non plus de justice, puisqu'on n'est ni juste ni injuste avec soi, sauf à se considérer comme séparé et comme deux⁵⁰. Il y a pourtant de la *philia*, dans la mesure où l'enfant peut être vu comme un « autre soi » du père ou de la mère en voie de constitution et de séparation⁵¹ : il est « de soi »⁵² pour le père et la mère et touche donc à leur « soi », quand l'esclave, *organe* séparé, ne tient qu'au corps du maître et non à son « soi ».

Quelle est donc cette différence entre l'esclave et l'enfant, ces deux êtres qu'Aristote décrit pourtant par le même vocabulaire de la séparation ? Rappelons d'ailleurs ce fait linguistique et culturel : l'esclave est précisément appelé *pais*, « enfant », l'unité d'appellation trahissant que le *despotès* des esclaves coïncidait dans la maisonnée grecque avec le *patèr* des enfants, tous étant placés sous deux autorités distinctes en nature mais confondues en une seule personne.

Cette question rejoint celle du fondement objectif de l'amitié et de son universalisation en droit. La différence entre l'enfant (de condition libre) et l'esclave, c'est que l'enfant est un individu humain en devenir – c'est à dire en cours d'actualisation –, quand l'esclave n'est qu'un individu humain définitivement tronqué.

Qu'est-ce qu'un individu ? Le terme latin *individuum* a été forgé par Cicéron pour rendre l'*atomon* des atomistes⁵³. Mais ce terme a aussi rendu l'*atomon* platonicien, car il y a un *atomon* platonicien : l'*eidōs atomon* (ou *atmèton*)⁵⁴, « l'espèce indivisible », obtenue à la fin du processus complet de définition par dichotomie, c'est-à-dire par *division en deux*, d'où la notion d'*in-dividu*, qui,

⁴⁹ *Éthique à Nicomaque*, V 10.1134b10-11.

⁵⁰ *Éthique à Nicomaque*, V.10.1134b8-13 & V 15.1138a19-20. On comprend à lire ces analyses toute la difficulté qu'a eu la problématique des droits de l'enfant pour naître et s'imposer.

⁵¹ « Les parents aiment leurs enfants comme eux-mêmes ; en effet, ces enfants qui naissent d'eux sont comme leur “autre soi-même” (*heteroi autoi*) par l'effet d'une séparation (*tōi kechōristhai*) » (*Éthique à Nicomaque*, VIII 14.1161b27-29).

⁵² « Les parents chérissent leurs enfants comme étant quelque chose d'eux (*heautōn tī*) » (*Éthique à Nicomaque*, VIII 14.1161b18).

⁵³ CICÉRON, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, I, 17 ; *De la nature des dieux*, I, 67 ; *Du destin*, 25.

⁵⁴ Sous la forme *atmèton* dans le *Phèdre*, 277b7. Repris par Aristote sous la forme *atomon* dans les *Parties des animaux*, I 2.642b16-20 (*ta atoma eidè*, ou encore *ta atoma* [s.-e. *zōia*] *tōi eidei*, etc.).

autrement, sans la méthodologie de définition par division tentée par Platon, n'aurait pas vu le jour dans l'histoire de la métaphysique⁵⁵. L'individu, originellement, dans l'histoire de la métaphysique, est non l'individu singulier, mais *l'espèce*. L'individu singulier (expression non pléonastique⁵⁶), l'*atomon* au sens du *kath'hekaston*, du *singulum*, de l'*Einzelnen*, du « un selon le nombre »⁵⁷, n'est un *individu* qu'en tant qu'il participe de l'espèce dernière, qui, elle, est en réalité le véritable et le premier indivisible, et ce par quoi l'individu (singulier) est indivisible. Tout individu singulier, en effet, par exemple un individu humain, a quelque chose de divisible : on peut découper son corps. On le tuera, on le privera de son existence, mais on ne le privera pas de son essence par cette division. On peut dépecer ses membres, on ne peut pas découper son statut de membre de l'espèce humaine. L'individu est individu par sa *participation indivisible* à l'espèce humaine, et par sa *possession indivise* de l'humanité, aussi vrai que l'espèce ne se voit pas divisée par le fait que plusieurs individus singuliers en participent⁵⁸. C'est là, à mon sens, la vraie source du commun en politique – j'y arriverai dans un instant.

La possibilité de l'amitié doit ainsi être pensée à partir de la possibilité de reconnaître autrui comme un *allos autos*, un autre soi *au sens qu'il participe lui aussi de l'humanité*. Ainsi, il ne peut y avoir d'amitié qu'envers un être humain, et non envers un animal ou une chose inanimée, et il n'y aura de possibilité d'amitié que si l'on envisage autrui comme participant de l'humanité, ce qui arrive dans le cas de l'enfant, et peut arriver même dans le cas de l'esclave, à la condition expresse, justement, de le reconnaître comme un être humain :

« Il n'y a pas d'amitié envers l'esclave en tant qu'il est esclave ;
mais il y en a en tant qu'il est un être humain »⁵⁹.

Aristote inscrit en effet l'humanité dans la définition de l'esclave⁶⁰ (car seul un être humain est esclave ; une bête n'est pas esclave), tout en lui déniait implicitement la possession effective de l'humanité, puisqu'il prétend que l'esclave par nature n'a pas de possession en propre du *logos*, mais qu'il ne fait

⁵⁵ Malgré la traduction de Cicéron par *individuum*, l'*atomon* des atomistes ne nous a en effet donné que « l'atome », et non « l'individu ».

⁵⁶ Boèce, par exemple, le sait bien, lui qui parle de *singula individua*, que son traducteur moderne Axel Tisserand considère par erreur comme « un pléonisme volontaire » (BOÈCE, *Contra Eutychen et Nestorium*, II, 20, in : *Traité théologiques*, trad. fr. par A. Tisserand avec texte latin en regard, Paris : GF Flammarion, 2000, p. 19, p. 74-75 et p. 201 n. 30).

⁵⁷ ARISTOTE, *Catégories*, 2.1b6-7 : τὰ ἄτομα καὶ ἐν ἀριθμῷ, désignant les substances individuelles, singulières.

⁵⁸ Ceci rejoint un aspect du problème de la participation évoquée dans le *Parménide*.

⁵⁹ *Éthique à Nicomaque*, VIII 13.1161b5-6.

⁶⁰ *La Politique*, I 4.1254a14-15, début de la définition de l'esclave : « Celui qui, tout en étant un être humain (*anthrôpos ôn*), par nature ne s'appartient pas mais appartient à un autre, celui-là est esclave par nature... ».

qu'en participer au sein de son maître (en effet, s'il est à l'instar de l'animal sans pensée-*logos* interne et sans faculté de délibération, l'esclave est du moins capable de percevoir et comprendre un *logos* externe, les ordres et prescriptions du maître notamment, et c'est en ce sens, ni plus ni moins, qu'il participe du *logos*⁶¹). L'enfant de condition libre en revanche est doué de *logos* au plein sens de la faculté rationnelle et délibérative, mais d'un *logos* encore immature, en voie de formation et d'actualisation⁶². À strictement parler, bien qu'Aristote le définisse comme un être humain, l'esclave ne peut pas être considéré selon sa théorie comme un individu de l'espèce humaine, car il ne réalise pas en lui, de manière indivisible et indivisée, l'essence de l'espèce humaine, qui inclut le *logos* ; mais ce sont là les contradictions inévitables d'une théorie qui prétend soutenir l'existence d'un esclave par nature, ce qui, étant radicalement faux, ne peut qu'entraîner des aberrations comme celles que nous rencontrons à l'instant⁶³.

En conséquence de ce que l'esclave n'est pas lui-même un, en conséquence de ce qu'il n'est qu'un individu tronqué, il ne *compte* pas. Ne comptant pas, il ne saurait entrer à titre d'unité signifiante dans la *multiplicité* constitutive de la *polis*. L'esclave ne fait pas nombre. Les esclaves étaient pourtant nombreux à

⁶¹ *La Politique*, I 5.1254b22-24 : « Est esclave par nature [...] celui qui participe du *logos* jusqu'au point d'en avoir la perception (*aisthanesthai*) mais non la possession (*echein*) ; car les autres animaux obéissent non à la parole (*logôî*) mais à des affections corporelles » (comprendre : on commande les bêtes par des affections touchant à leur corps, aiguillons, tapes, contraintes diverses ou caresses, récompenses en nourriture, etc. ; et quand bien même on peut dans une certaine mesure commander un animal par la parole, c'est le son de la voix, comme affection sensorielle, qui joue ici un rôle, et non le *logos* comme parole logiquement signifiante, quand la perception qu'a l'esclave du *logos* du maître est déjà d'ordre logique : perception du sens et non seulement du son). Il faut faire attention au fait qu'Aristote écrit seulement que l'esclave peut participer du *logos* (en son maître, verbe *koinônein*, 1254b22), et non qu'il le possède (verbe *echein*, qui n'est pas utilisé dans le cas de l'esclave). En I 13.1259b26-28, où l'on voit apparaître toute la contradiction de la notion d'esclave par nature (qui est à la fois un être humain et pourtant ne possède pas en lui toute l'humanité), Aristote prend soin, au moment où il relève que l'esclave est un être humain, de ne pas écrire qu'il « possède » (verbe *echein*) du *logos*, mais seulement qu'il « participe » du *logos* (verbe *koinônein*).

⁶² Voir *La Politique*, I 13.1260a12-14.

⁶³ Signalons la critique d'Henri WALLON, partisan actif de l'abolition de l'esclavage dans les colonies au XIX^e siècle, dans sa somme intitulée *Histoire de l'esclavage dans l'Antiquité*, 1847, 2^e éd. 1879, Paris : Robert Laffont, Bouquins, 1988, p. 302 *sqq.* Voulant trouver un concept d'esclave qui exclue la violence de sa définition, Aristote ne pouvait à son tour que faire violence non seulement aux faits mais même aux concepts. Pour être par nature, l'esclave ne doit pas être humain, mais s'il n'est pas humain, il n'est pas esclave, car un esclave doit être humain pour ne pas être une simple bête (nul bœuf n'est esclave). Le concept d'« esclave par nature » est nécessairement contradictoire.

Athènes, bien plus nombreux que les citoyens⁶⁴ – mais c'est comme si leur nombre n'avait jamais réussi à compter, eux qui n'ont jamais réussi à s'unir au point de secouer le joug, notamment parce qu'a été organisé l'éclatement linguistique, la disparité de leur *logos* (comme langage et *dialektos*), par la diversification des groupes ethniques et donc linguistiques dans lesquels les Athéniens puisaient leurs nouvelles recrues⁶⁵. La conceptualisation aristotélicienne fait pleinement écho à la réalité la plus concrète de son époque.

La citoyenneté est donc conceptuellement impossible pour l'esclave en même temps que l'amitié, du simple fait que l'esclave défini par Aristote n'est pas un, c'est-à-dire un individu de l'espèce humaine. L'amitié ne saurait lui être rendue qu'en même temps qu'on le fait entrer en pleine possession de l'humanité, et donc aussi dans la citoyenneté, en lui donnant au moins en pensée droit de cité. En effet, la reconnaissance de l'humanité de l'esclave se fait immédiatement chez Aristote par le moyen de la reconnaissance du fait qu'il participe malgré tout de la *justice* en participant de la *loi* et de la *convention* :

« Il n'y a pas d'amitié envers l'esclave en tant qu'il est esclave ; mais il y en a en tant qu'il est un être humain. Car il semble exister quelque notion de justice chez tout être humain envers tout être capable de participer de la loi et de la convention. Il existe donc aussi de l'amitié envers lui, en tant qu'il est un être humain »⁶⁶.

Le fondement de la *philia* est donc en définitive *l'humanité*⁶⁷.

⁶⁴ L'évaluation du nombre des esclaves et des citoyens à Athènes fait depuis longtemps l'objet de débats. On admet entre 20.000 et 30.000 citoyens (hommes adultes athéniens) au IV^e siècle, environ 100.000 Athéniens libres (hommes citoyens, femmes et enfants) ; certaines sources parlent de 400.000 esclaves, mais les historiens en supposent autour de 150.000, ce qui, toutefois, si ce dernier chiffre ne concernait que les adultes mâles en pleine possession de leur force physique, pourrait conduire à un chiffre aux alentours de 400.000 tous sexes et âges confondus. Les Athéniens ignoraient le nombre de leurs esclaves, mais savaient en revanche qu'ils étaient plus nombreux que les citoyens (voir M. H. HANSEN, *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, p. 122-123, et H. WALLON, p. 215 *sqq.*).

⁶⁵ Un des témoignages les plus nets en est constitué par la recommandation que fait Platon dans les *Lois*, VI 777c-d, qui donne les deux recettes athéniennes pour prévenir les révoltes d'esclaves (le fractionnement linguistique, et la retenue du maître envers son esclave, dans une perspective d'intérêt bien compris et d'estime morale du maître lui-même).

⁶⁶ *Éthique à Nicomaque*, VIII 13.1161b5-8.

⁶⁷ On ne manque pas de passages trahissant qu'Aristote reconnaît une amitié naturelle et spontanée au sein de l'espèce humaine, à l'instar des autres espèces animales (*Éthique à Nicomaque*, VIII 1.1155a21-22 ; cf. *Éthique à Eudème*, VII 2.1237a28-29). Mais sa théorisation de l'amitié permet d'aller plus loin : l'amitié non naturelle, celle qui est fondée éthiquement, repose aussi sur l'humanité même de l'être humain. Dans l'amitié interne à l'espèce humaine, il ne s'agit pas que d'amitié naturelle.

Pourtant, cela est bien connu, Aristote déclare que le fondement de l'amitié au sens premier et le plus authentique, c'est la *virtu*. Mais poser l'humanité au fondement de l'amitié, ou poser la vertu, c'est poser deux fois la même chose : seul le degré de précision diffère. La vertu éthique est en effet au cœur de l'humanité même de l'être humain. Car toute l'anthropologie aristotélicienne établit que cette humanité repose précisément sur l'union du désir et de la pensée (rationnelle, à savoir le *noûs* comme faculté saisissant les causes et principes). Les bêtes participent du désir mais non de la pensée, les dieux sont pensée pure mais non désir puisqu'ils ne manquent de rien. À la fois désir et pensée, voilà donc l'humanité même de l'être humain, union d'affectivité et de rationalité. Or l'*èthos*, le caractère en un sens éthique, est précisément logé à cette articulation du désir et de la pensée :

« Soit donc l'*èthos* ceci : la qualité de ce qui, dans l'âme, tout en étant dénué de *logos*, est néanmoins capable de suivre le *logos* selon un *logos* prescriptif »⁶⁸.

Autrement dit, le caractère éthique est la qualité du désir considéré en tant qu'il est capable de suivre le *logos* sans être lui-même une faculté possédant ce *logos*. Le caractère éthique (bon ou mauvais) est qualifié à partir de la manière dont le désir se met ou non dans le sillage de la pensée, ce qui dépend aussi de la qualité vraie ou fautive de cette pensée elle-même touchant ce qui est désirable ou non. Ce caractère se révèle dans l'action, dont le déploiement se fait par nature dans la sphère politique, au sein de la communauté humaine, la pluralité humaine étant requise pour de nombreuses actions. Or l'action a pour principe une intention ou un dessein, *prohairesis*, comme dit Aristote, laquelle se situe elle-même précisément à nouveau à l'articulation du désir et de la pensée, elle est cette union même et coïncide précisément avec l'être humain :

« l'intention (*prohairesis*) est un intellect désirant (*orektikos noûs*) ou un désir pensant (*orexis dianoètikè*), et un tel principe est un être humain (*anthrôpos*) »⁶⁹.

La vertu éthique, enfin, qui concerne le caractère, les actions et les affections, est une disposition de l'intention ou du dessein, une *hexis probairetikè*. Elle est la disposition excellente, qui nous prédispose (suite à une acquisition issue de l'habitude, *ethos*) à avoir des intentions telles qu'il faut, telles qu'elles permettent la réussite de l'action, cette réussite s'évaluant relativement à la constitution de l'être humain. Toute action admet une gradation, et donc le trop & le passez ; la réussite de l'action repose dans la moyenne, et la vertu éthique est précisément la capacité de trouver et se saisir de cette moyenne en chaque

⁶⁸ ἔστω ἦθος τοῦτο· ψυχῆς κατὰ ἐπιτακτικὸν λόγον <τοῦ ἀλόγου μὲν,> δυναμένου δ' ἀκολουθεῖν τῷ λόγῳ ποιότης, *Éthique à Eudème*, II 2.1220b5-7 (texte corrompu dans les manuscrits).

⁶⁹ *Éthique à Nicomaque*, VI 2.1139b4-5.

circonstances, ce qui fait que notre action est réussie puisqu'elle n'est alors ni dans l'excès ni dans le défaut⁷⁰.

Le *bon*, le *bien* pour l'être humain en tant qu'humain repose ainsi sur la *vertu éthique*, car c'est par la vertu éthique que l'être humain arrive à la pleine *réussite* de ses actions (ce qui constitue le bonheur), et, par là, à la pleine *perfection* de l'actualisation des facultés constitutives de son humanité, désir et pensée, dont l'actualisation conjointe est précisément cette *energeia* spécifique qu'est la *praxis*. La vertu éthique est donc la condition de l'actualisation réussie de l'humanité même de l'être humain, actualisation dans la *praxis* qui est par définition le type d'acte proprement humain, quand l'acte qu'est la contemplation a quelque chose qui tend au surhumain en tant qu'elle confine à l'autarcie divine de la pure pensée.

En posant la vertu éthique au fondement de l'amitié première, Aristote pose donc au fondement de l'amitié *l'humanité elle-même dans la perfection de sa réalisation*, il pose *la pleine actualisation par l'être humain de son humanité*. D'une certaine manière, toute *philia* est une *philanthrôpia*, toute amitié est une amitié pour l'humanité, une philanthropie au sens étymologique. Par là, l'amitié éthique est potentiellement universelle, apte à s'appliquer au genre humain entier, sous la condition de la vertu toutefois, autrement dit, sous la condition que l'individu humain soit bon – le bon pouvant du reste s'envisager sous des formes secondes, comme l'utile (qui est le bon relatif) ou le plaisant (qui est le bon apparaissant à la sensation), qui fondent autant de types d'amitiés épousant la gradation et la dégradation du bon. Aristote souligne assurément le fait que l'amitié vertueuse ne peut se réaliser qu'entre un petit nombre de personnes⁷¹. Il n'en reste pas moins que sa théorie de l'amitié première, en lui donnant un fondement éthique, la rend universalisable en droit à l'humanité entière en tant qu'humanité.

Où en est la politique et le commun ? En quoi, dans ce schéma où l'amitié est fondée sur l'humanité même dans sa perfection, l'amitié peut-elle être placée au cœur de la politique ? Quel sens de la politique est engagé pour permettre la centralité de l'amitié ainsi fondée ?

Il faut dire avec Aristote que la dimension politique de l'existence se caractérise d'abord par le commun, et précisément non pas simplement par un *intérêt commun* (ou avantage commun, *to koinon sumpheron*, aspect que le Stagiritte a largement pris en compte), mais plus encore par un *ergon commun*, une *œuvre*

⁷⁰ *Éthique à Nicomaque*, II 5-6.

⁷¹ L'excellence est en effet rare dans les faits, et en outre, l'amitié s'exerce dans des actions, si bien qu'il faut restreindre le nombre des amis, sans quoi l'on ne pourra satisfaire à tous ces engagements. Voir *Éthique à Nicomaque*, IX 10 & *Éthique à Eudème*, VII 12.1245b19-25.

commune. Aristote distingue en effet dans l'*Histoire des animaux* plusieurs types de socialité, ou plutôt une gradation de socialité, depuis la socialité sporadique jusqu'à la socialité politique en passant par la socialité grégaire⁷². Parmi les animaux grégaires, certains sont en outre *politiques* (*politika*), comme le sont les êtres humains, les abeilles, les guêpes, les fourmis et les grues. L'être humain, du reste, peut être aussi bien solitaire que politique. Parmi les animaux politiques, les uns sont *anarcha*, sans chef, les autres sont sous l'autorité d'un chef (*hégémôn*).

Qu'est-ce qui distingue la socialité politique de la socialité simplement grégaire ? Aristote nous en donne un critère :

« Sont politiques les animaux dont naît une œuvre une et commune à tous (*hen ti kai koinon... pantôn to ergon*), ce que ne font pas tous les animaux grégaires »⁷³.

La dimension politique de la socialité se caractérise précisément par *l'œuvre une et commune*, un *ergon hen ti kai koinon* : par un commun qui est un *ergon*, et non seulement un intérêt – lequel d'une certaine manière ne suffit pas par soi à dégager un véritable « commun », mais seulement une conjonction de recherches d'avantages propres par la médiation d'un avantage commun.

On se laisse parfois aller à croire qu'Aristote aurait dit que l'être humain se définissait comme animal politique, ou qu'il était le seul animal politique. À la lettre, ce n'est pas le cas : Aristote parle clairement d'animal politique même pour les abeilles et bien d'autres animaux, quoique leur communauté ne porte pourtant jamais le nom de *polis* (si bien que l'usage aristotélicien du mot *politikon* pourrait être critiqué à la lettre). Mais il n'en reste pas moins que la politicalité de l'être humain présente une différence. La différence n'est pas que quantitative, elle est qualitative : la socialité « politique » des abeilles relève de l'éthologie ainsi que du simple vivre-ensemble ; la socialité politique de l'être humain relève de l'éthique, et dépasse le vivre-ensemble pour atteindre au bien-vivre. Vivre, vivre-ensemble, bien-vivre (*zên, suzên, eu zên*) : voilà trois niveaux qui se tiennent concentriquement mais ne se confondent pas. Si Aristote décele déjà une dimension politique dans le vivre-ensemble de

⁷² Voir *Histoire des animaux*, I 1.487b33-488a13. Pour les difficultés philologiques et interprétatives de ce passage, voir D. J. DEPEW, « Humans and Other Political Animals in Aristotle's *History of Animals* », *Phronesis*, 1995, 40, p. 156-181.

⁷³ *Histoire des animaux*, I 1.488a7-9. Jusqu'à une époque assez récente, on a traduit le terme *politikon* dans ce passage par la terminologie du « social » (par exemple Pierre Louis, C.U.F., 1964). Outre l'influence de la tradition issue des traductions latines médiévales, on était probablement gêné par le fait qu'Aristote ne réserve pas le caractère politique à l'être humain (mais il ne le fait pas non plus dans *La Politique*, I 2.1253a7-8), ce qui n'empêche pas que la « politicalité » humaine pensée par Aristote a quelque différence cruciale avec celle du reste des animaux. La modalité politique de la socialité est pensée par Aristote de manière plus ou moins étroite dans les divers lieux de son corpus.

certains animaux, c'est pourtant seulement dans la socialité politique de l'animal humain qu'on atteint à une dimension politique parfaite car concernée par le bien-vivre, que les animaux non humains n'atteignent pas, selon Aristote, précisément parce que la vertu éthique leur est inaccessible, faute de cette conjonction du désir avec la pensée comme saisie des causes et principes.

L'abeille présente en effet un vivre-ensemble qui est déjà relativement politique. Les moutons ou les pigeons ne sont que grégaires : ils ne font guère que partager un espace de pâture, et même en prenant en compte les éléments de socialité plus poussée qui peuvent exister chez ce type d'animaux (plus complexes qu'il n'y paraît), il n'en reste pas moins qu'aucune *œuvre commune et une* ne semble – du moins à première vue – être réalisée par ces troupeaux d'ovins ou ces nuées d'oiseaux. Ils font chacun un acte identique en un même lieu et en un même temps, non un acte commun et un. La pluralité des abeilles dans une ruche réalise une œuvre commune, de surcroît ordonnée hiérarchiquement⁷⁴. Toutefois, cette œuvre commune en reste à l'entretien de la vie individuelle et à la prolongation de l'espèce⁷⁵. L'œuvre commune de l'abeille en sa condition politique est ainsi... l'abeille.

D'une certaine manière, l'œuvre commune des êtres humains en leur socialité politique est aussi l'être humain. Mais cela, à un niveau supérieur, par la différence qu'apporte la possession du *logos*, qui fait passer cet animal particulier de la dimension simplement *éthologique* du caractère naturel à la dimension *éthique* du caractère proprement moral. En quelque sorte, l'humanité même de l'être humain, du fait qu'elle repose dans la *conjonction active* de deux facultés (et non dans la possession simple de la faculté rationnelle) est un *ergon* à réaliser, à mettre « en œuvre » (*cf. energeia*) de manière toute particulière, et ce dans l'action (*praxis*), laquelle se joue entre une pluralité d'êtres humains dans la sphère politique. L'œuvre commune n'est pas simplement l'entretien de l'individu et la production de nouveaux individus pour l'entretien de l'espèce, bref la production et l'entretien des individus singuliers et d'individu-espèce. L'œuvre commune est bien *l'humanité même de l'être humain par la mise en œuvre sous la forme de la praxis, au sein de la communauté politique, de la conjonction des facultés constituant cette humanité*, et non *l'être humain comme individu*, quand l'œuvre commune de l'abeille est essentiellement la production et l'entretien des individus abeilles (individus singuliers et individu-espèce), plutôt que son «abeillité» comme œuvre à accomplir.

⁷⁴ Ce qui n'est pas le cas de tous les animaux politiques, qui sont parfois *anarcha*, comme le dit Aristote, par exemple les grues et les fourmis.

⁷⁵ La socialité politique de l'abeille correspond en fait à la socialité de l'*oikos*, de la *kômè* (« village ») et de la cité considérée sous le seul angle du vivre (*cf. Politique*, I 2.1252b29-30 : la cité *naît* en vue du vivre, mais elle *est* en vue du bien-vivre).

L'*ergon* commun de la politique peut donc être dégagé, à l'appui des concepts aristotéliens, comme étant en vérité la réalisation et l'actualisation la plus excellente possible de l'humanité même de l'être humain, un *ergon* qui réside dans une *energeia* nommée *praxis*.

Le commun en politique se révèle ainsi comme l'humanité même envisagée comme œuvre à accomplir sur le mode de la *praxis*, dont l'excellence repose sur la vertu et coïncide avec le bonheur (*eu prattein*), fin de la politique. Cette œuvre est en même temps l'intérêt le plus grand et le plus commun. La conception aristotélienne met ainsi la vertu au centre de la politique. À la suite de Platon, Aristote assume que la visée première de la politique est de rendre les citoyens vertueux⁷⁶, ce qui vise à terme à l'excellence de l'être humain en tant qu'être humain, et non seulement en tant que citoyen d'une constitution politique particulière⁷⁷. Cela n'est du reste pas le fait d'une visée idéaliste de philosophes généreux, naïfs et inconscients des réalités triviales et prétendument a-morales de la politique : la centralité de la vertu (et donc aussi du vice, comme antithèse) est un fait *réel* de la politique *réelle* de l'Antiquité grecque, aussi bien de Lacédémone que de la démocratie athénienne, qui, toute démocratique qu'elle était, n'en recyclait pas moins sur un mode nouveau les valeurs aristocratiques de l'*aretè*, du courage face à la mort, de la supériorité d'une mort noble sur une vie honteuse, de la prudence, de la libéralité, etc.⁷⁸ La démocratie et tous les régimes politiques grecs reprennent à leur compte la joute pour la vertu (*hamilla aretès*), cette compétition dans la vertu que les poèmes homériques dépeignent et que Platon reprend dans les *Lois*⁷⁹. Cette

⁷⁶ *Éthique à Nicomaque*, I 13. PLATON, *Gorgias*, *Lois*...

⁷⁷ Aristote aborde la question de la distinction ou de la coïncidence entre vertu du citoyen et vertu de l'homme dans *La Politique*, III 4, et lui apporte des réponses dont la complexité tient à la conjugaison de deux points de vue, l'un purement relatif, l'autre "relativement absolu" : relativement à chaque constitution considérée de manière "relativiste" à égalité avec les autres (et dont certaines sont médiocres voire mauvaises), on peut être bon citoyen sans être un homme bon pris absolument (de même que chaque constitution définit une notion du juste qui lui est propre) ; mais relativement à la meilleure des constitutions (point de vue relatif à une forme non relative de constitution), la vertu du citoyen coïncide avec la vertu de l'homme, moyennant des considérations complexes touchant les positions réversibles ou non de commandant et de commandé (III 4.1277a4-5, 18.1288a37-39, IV 7.1293b5-9). Aristote explicite ainsi une question que le *Protagoras* semblait considérer comme réglée d'avance, puisque la vertu politique (*politikè aretè*) y coïncidait spontanément avec la vertu de l'homme accompli (*anèr*) (319a, 323a6-7, b2, 325a2, etc.).

⁷⁸ Exemples nombreux chez les orateurs attiques, particulièrement dans les quelques oraisons funèbres qui nous restent (Thucydide [II 34-46], Gorgias, Lysias, Démosthène, Hypéride), et dont le *Ménexène* de Platon constitue un génial pastiche (notamment de Thucydide).

⁷⁹ En particulier *Lois*, V 731b, où figure l'expression ἀμύλλα ἀρετῆς. Mais l'idée sous-tend tout le projet législatif du dialogue.

modalité aristocratique de la démocratie⁸⁰ constitue une des différences les plus importantes avec nos démocraties bourgeoises modernes, qui ont substitué à la compétition pour la vertu la compétition économique et la concurrence marchande⁸¹. Tout comme la vertu est centrale en politique à ses origines, l'amitié l'est aussi. Le summum de l'amitié, si l'on en cherche la trace dans les livres d'Aristote, ce n'est pas la fusion des volontés aux confins d'*erôs*, ce n'est pas l'union sous forme d'un couple exclusif, qui rend étranger à la pluralité et nous place par delà la politique ; c'est non seulement l'abandon à son ami de certains biens, et même de sa propre vie, autant de belles actions qui sont louées, mais c'est encore l'abandon de l'action belle elle-même dans le cadre de la rivalité pour la vertu. L'ami abandonne à son ami les occasions de commettre de belles actions qui apportent l'éloge et qui lui permettent de s'illustrer au sein de l'espace politique par son excellence éthique. Par là, l'ami qui abandonne la belle action à son ami commet pour ainsi dire le summum de la belle action et s'approprie une beauté morale encore plus grande⁸². C'est dans l'abandon paradoxal de l'action vertueuse – plus encore que de sa propre vie – à l'autre soi-même que l'amitié culmine, et elle culmine à la fois comme amitié pour soi-même (*philantia*) et comme politique.

⁸⁰ Voir PLATON, *Méxène*, 238c-239a, avec beaucoup d'ironie (« Untel l'appelle démocratie, un autre du nom qu'il lui plaît ; elle est en réalité une aristocratie avec le consentement du grand nombre »). L'idée, mais sans ironie, se trouvait déjà chez THUCYDIDE, II 65.9 (« ... de nom une démocratie, de fait un commandement par le premier des hommes »).

⁸¹ Le fait est relevé avec énergie par Montesquieu : « Les politiques grecs, qui vivoient dans le gouvernement populaire, ne reconnoissoient d'autre force qui pût les soutenir que celle de la vertu. Ceux d'aujourd'hui ne nous parlent que de manufactures, de commerce, de finances, de richesses et de luxe même » (*De l'esprit des lois*, III 3, Gallimard, Pléiade, p. 252). Montesquieu entend par « gouvernement populaire » la démocratie, notamment Athènes qu'il cite à la suite. Il en retient la thèse célèbre que le principe (c'est-à-dire ce qui fait se mouvoir) de la démocratie (à l'exemple d'Athènes, ou à l'exemple de la république romaine) est la vertu. Qu'il puisse ici envisager la vertu morale comme une « force » doit se lire comme la continuation volontaire ou involontaire de la tradition platonicienne qui a explicitement prôné et argumenté la puissance et l'efficacité réelles de la vertu, notamment dans la *République*. La question morale ne doit pas être traitée comme une question « idéaliste » et dégagée de la question de la force en politique, ce que du reste le nom même de *vertu* devrait suffire à nous rappeler constamment (*virtus* en latin, apparenté à *vis*, « force, puissance »).

⁸² Voir *Éthique à Nicomaque*, IX 8.1169a18-1169b1, où l'on note une gradation, s'achevant dans l'abandon même des actions belles : « Il est possible que [l'homme de valeur (*ton spoudaion*)] abandonne même (*kai*) des actions à son ami, et qu'il soit plus beau d'être la cause du fait que son ami agit que d'agir lui-même ».

Conclusion

Si l'amitié a pu être désignée comme la grande tâche politique des législateurs, c'est parce que le commun de la politique, qui est une *œuvre* commune avant d'être un *intérêt* commun, a été pensée de manière plus ou moins explicite comme la réalisation de l'humanité même en l'être humain, ce qui ne se comprend que d'un point de vue éthique, bien avant toute réalisation du génie intellectuel ou technique. Le mythe du *Protagoras* de Platon, qui est en fait le mythe de *l'insuffisance de l'humanité prométhéenne*, exprime que le don des techniques et du feu par le dieu le plus philanthrope de tous ne suffit pas à fonder la cité, et que le don de l'art politique que Zeus fait dans un deuxième temps à l'humanité dispersée coïncide avec le don de la vertu, de la justice et de la pudeur, fondatrices de ces « liens rassembleurs d'amitié » qui seuls permettent de faire tenir les êtres humains les uns aux autres en une communauté politique. La philanthropie du dieu doit devenir une philanthropie toute humaine, immanente à la sphère humaine.

Anne MERKER
Université de Strasbourg
Faculté de Philosophie
EA 2326 (CREΦAC)
USIAS (Institut d'études
avancées de l'Université
de Strasbourg)