

Laval théologique et philosophique



Le thème de l'amitié dans l'*Éthique à Nicomaque* et l'*Éthique à Eudème*

Évelyne Proulx

Volume 41, numéro 3, octobre 1985

50e anniversaire de la Faculté de philosophie

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400190ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400190ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Proulx, É. (1985). Le thème de l'amitié dans l'*Éthique à Nicomaque* et l'*Éthique à Eudème*. *Laval théologique et philosophique*, 41(3), 317–328.
<https://doi.org/10.7202/400190ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1985

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

LE THÈME DE L'AMITIÉ DANS L'ÉTHIQUE À NICOMAUQUE ET L'ÉTHIQUE À EUDÈME

Évelyne PROULX

RÉSUMÉ. — Une lecture de l'Éthique à Nicomaque et de l'Éthique à Eudème, affranchie momentanément des nombreux commentaires spécialisés, montre à quel point les idées contenues dans l'un et l'autre traité se recoupent et se complètent. L'étude du thème de l'amitié en rend fort bien compte. À partir de l'idée d'« habitat » suggérée par le mot ἡθος, l'auteur examine les différentes notions d'amitié, vue comme un lien entre les cités, les citoyens, les familles et leurs membres, les individus, ou encore les tendances contraires que chacun doit concilier en soi-même, en insistant particulièrement sur l'amitié de soi, ainsi que sur l'ami perçu en tant qu'« autre soi-même ».

ON A SOUVENT TENDANCE, en lisant les traités d'éthique d'Aristote, à oublier la pleine signification du mot ἡθος, qui n'échappait sans doute pas aux Grecs de son temps. ἦθος, c'était autant le caractère, les mœurs, l'habitude, que la demeure, le séjour habituel, ou encore les usages. Aristote, pour sa part, insistait surtout sur la notion d'habitude, faisant même dériver ἡθος de ἔθος, et définissait le caractère (ἦθος) comme étant « ce qui reçoit son accroissement de l'habitude (ἔθος) » (EE 1220a 39). La vertu morale (ἠθικὴ ἀρετή) est « le produit de l'habitude (ἐξ ἔθους περιγίγνεται) », et en tire son nom (EN 1103a 17); c'est cette habitude qui amène à maturité la capacité de recevoir les vertus, elle-même donnée par la nature (EN 1103a 26).

On peut donc retrouver dans le terme ἡθος autant l'idée d'une « manière d'être habituelle » que celle d'un « habitat », ce que souligne la parenté des mots *habitus* et *habitare*. L'homme habiterait alors en lui-même, il serait son propre habitat, son premier séjour. Cette demeure n'est cependant pas fermée, elle s'ouvre sur le monde, et cette ouverture se manifeste surtout par la φιλία, un sentiment d'amitié, d'affection, d'amour, qui pousse l'individu hors de lui-même à la rencontre de l'autre.

Définition de l'amitié

Mais qu'est-ce qu'un ami? Aristote, pour avoir examiné quelques opinions courantes à ce sujet, se montre insatisfait. En effet, que l'on prétende, par exemple, que le semblable est ami du semblable ou le contraire l'ami du contraire, c'est là professer des opinions « trop générales et éloignées l'une de l'autre » (EE 1235a 29)¹. En fait, on s'aperçoit qu'il est nécessaire d'établir l'existence de plusieurs espèces d'amitiés, qui se disent « par rapport à une seule d'entre elles qui est première » (πρὸς μίαν γὰρ τινα λέγονται καὶ πρώτην) (EE 1236a 18). Cette amitié, c'est celle qui fait qu'on est aimé pour soi-même, pour son caractère (διὰ τὸ ἦθος), par opposition à être aimé pour l'utilité ou le plaisir (EN 1165b 5). Il faut donc éviter d'élaborer des définitions trop vagues ou restrictives, car en ce qui concerne l'amitié, on ne peut rendre compte de tous les faits reconnus : « lorsqu'une définition unique ne convient pas, on pense que d'autres amitiés n'existent pas ; pourtant elles existent, mais pas de la même manière, et lorsque l'amitié première ne convient pas (car on croit qu'elle doit être universelle dans l'hypothèse où elle est première), on dit que les autres ne sont en rien de l'amitié » (EE 1236a 25). C'est en fonction de cette amitié première que les autres sont à la fois reconnues pour des amitiés et contestées (EE 1237b 9).

Aristote pose donc l'existence de trois espèces d'amitiés, qui ne se disent pas toutes selon un seul sens, ni comme les espèces d'un seul genre, ajoutant qu'il faut, pour devenir un ami, aimer et être aimé en retour, ce fait étant connu des deux parties (EN 1255b 32 sv.). La bienveillance (εὐνοία), par exemple, n'est pas une amitié, car elle n'implique pas une réciprocité de sentiment, celui-ci pouvant d'ailleurs passer inaperçu ; elle est seulement « un commencement d'amitié » (ἀρχὴ φιλίας) (EN 1167a 30 sv.).

Les amitiés selon la vertu (κατ' ἀρετήν), l'utilité (κατὰ τὸ χρήσιμον) et le plaisir (κατὰ τὸ ἡδύ) se divisent à leur tour en deux genres, selon qu'elles sont fondées sur l'égalité (κατὰ τὸ ἴσον) ou la supériorité (καθ' ὑπεροχὴν). L'amitié au sens premier se base sur la vertu et « appartient aux meilleurs » (ἢ δὲ κατ' ἀρετὴν τῶν βελτίστων) (EE 1236b 1). Comme elle repose sur la similitude des caractères, — on dit d'ailleurs des amis par vertu qu'ils sont des « amis moraux » (ἠθικοὶ φίλοι) (EE 1243a 36) —, elle est la plus durable (EN 1164a 12). C'est la seule qui soit stable (βέβαιος), elle ne connaît ni les griefs (ἐγκλήματα), ni les traverses (ἀδιάβλητος ἐστίν) ; les vrais amis sont confiants l'un dans l'autre et incapables de se faire du tort (EE 1237b 10 ; EN 1163a 21, 1157a 20 sv.). C'est une « amitié réciproque » (ἀντιφιλία) et un « choix mutuel l'un de l'autre » (ἀντιπροαίρεσις πρὸς ἀλλήλους), et c'est à cause de ce choix, perçu seulement par les êtres humains, qu'elle ne se retrouve que chez ces derniers (EE 1236b 2 sv.). Les amis par excellence (μάλιστα φίλοι) se souhaitent du bien en tant qu'ils sont bons, et leur union dure aussi longtemps qu'ils le demeurent (EN 1156b 11). Comme ils sont à la fois bons et agréables absolument et l'un pour l'autre, on choisit l'ami vrai pour lui-même (EE 1236b 29). Les amis selon la vertu sont rares,

1. La traduction des extraits de l'*Éthique à Nicomaque* est celle de J. Tricot, pour l'*Éthique à Eudème*, celle de V. Décarie, toutes deux parues dans la collection « Bibliothèque des textes philosophiques », éditée chez J. Vrin.

car rares sont les gens de bien ; on ne peut dès lors, dans l'amitié parfaite (ἡ τελεία φιλία), se faire l'ami de plusieurs personnes. Elle exige de plus d'acquérir l'expérience de son ami, d'entrer dans son intimité, ce qui se révèle d'une grande difficulté (EN 1158a 15). Ce genre de relation demande du temps et des habitudes communes : il n'est pas possible d'être réellement amis « avant que chacun des intéressés se soit montré à l'autre comme un digne objet d'amitié et lui ait inspiré confiance » (πρὶν ἂν ἐκάτερος ἐκατέρω φανῆ φιλητὸς καὶ πιστευθῆ) (EN 1156b 28). La φιλία parfaite est donc celle « des hommes vertueux (τῶν ἀγαθῶν) et qui sont semblables en vertu » (EN 1156b 7) ; elle apparaît « grâce au plaisir de la vertu » et permet de nommer les autres genres d'amitié (EE 1238a 30).

Les amitiés inférieures sont et, à la fois, ne sont pas des amitiés (EN 1158b 6). Elles en sont, dans la mesure où elles ont « rapport à une espèce unique » (πρὸς ἓν) (EE 1236b 26). Il est en effet impossible de ne parler de l'amitié qu'au sens premier, selon une seule définition : ce serait alors « forcer les faits reconnus et dire nécessairement des paradoxes » (EE 1236b 21). Ainsi, ces amitiés ont un caractère accidentel (κατὰ συμβεβηκός... εἰσίιν) : on aime pour son propre bien ou pour son propre agrément, mais non pas pour ce qu'est elle-même la personne aimée (EN 1156a 17). C'est pourquoi ces liaisons se révèlent fragiles, se brisant dès que l'ami change ou ne fournit plus d'avantages : « ils ne se plaisent l'un avec l'autre que dans la mesure où ils ont l'espérance de quelque bien » (EN 1156a 29). Par contre, lorsque l'avantage retiré par l'une et l'autre partie est le même, ces amitiés atteignent leur maximum de durée (EN 1157a 3).

Les unions basées sur le plaisir ou l'utilité sont plus courantes que celles fondées sur la vertu ; elles attirent davantage de gens, et il est possible de plaire à de nombreuses personnes (EN 1158a 16). Elles peuvent exister entre deux hommes vicieux (φᾶυλοι), mais aussi entre un tel homme et un homme de bien, ou n'importe quel autre genre d'homme et un qui n'est ni bon ni mauvais ; cependant, il n'y a que ceux qui possèdent la vertu qui peuvent être amis pour ce qu'ils sont eux-mêmes (EN 1157a 18). Et alors que l'amitié première ne se rencontre que chez les hommes, les autres sortes se retrouvent même chez les animaux, ainsi que chez les enfants (EE 1236b 6 ; 1238a 32.)

Toutefois, malgré ces similitudes, ces formes inférieures d'amitié ne coïncident pas entre elles, et l'on ne devient pas ami à la fois par intérêt et par plaisir, sauf exceptions. L'amitié fondée sur le plaisir ressemble plus à l'amitié véritable lorsque « les deux parties retirent à la fois les mêmes satisfactions l'une de l'autre et qu'elles ressentent une joie mutuelle ou se plaisent aux mêmes choses » ; les récriminations y sont peu fréquentes (EN 1162b 13). C'est le cas de l'amitié entre jeunes gens (EN 1158a 20, 1156a 31), instable, mais plus généreuse que celle basée sur l'utilité, qui est le fait « d'âmes mercantiles » (ἡ δὲ διὰ τὸ χρησίμων ἀγοραίων) (EN 1158a 21). Cette dernière est d'ailleurs la plus courante : on s'aime l'un l'autre parce qu'on est utile, et dans la mesure où on l'est (EE 1236a 34). Elle se forme fréquemment entre des gens de conditions opposées, comme le riche et le pauvre, le beau et le laid, l'ignorant et le savant (EN 1159b 12). L'amitié utilitaire, fondée sur une entente, est portée à se plaindre (ἐγκληματική) : comme elle peut être soit légale (νομική), soit morale (ἠθική), il arrive souvent que les deux parties s'acquittent d'une convention en

n'invoquant pas le même type d'amitié (EN 1162b 24). Les différends surviennent aussi lorsque les amis obtiennent autre chose que ce qu'ils désiraient, parce qu'ils étaient liés d'une façon autre que celle qu'ils croyaient effective. (EN 1164a 13, 1165b 6).

Qu'elle se base sur la vertu, l'utilité ou le plaisir, l'amitié implique une certaine égalité (κατ' ἰσότητά πως λέγεται) (EE 1238b 15; EN 1158b 1). Ajouter que l'amitié par utilité se fonde sur l'égalité tandis que celle par plaisir repose sur la supériorité ne contredit en rien cette affirmation : c'est d'une égalité de proportion qu'il s'agit (EE 1238b 34). Ainsi, lorsqu'il y a une disparité en ce qui concerne les avantages retirés d'une amitié utilitaire ou de plaisir, il faut fournir en retour à qui a moins reçu « un avantage proportionné à la supériorité, quelle qu'elle soit, de l'autre partie », la proportion se mesurant au mérite (κατ' ἀξίαν) des intéressés (EN 1161a 22). L'égalité de proportion est le caractère propre de l'amitié (EN 1158b 28).

Dans toutes les formes différentes que peut prendre l'amitié, c'est la proportionnalité (τὸ ἀνάλογον) qui préserve l'union en rétablissant l'égalité entre les parties. Chez les amis de conditions inégales, c'est en honneur (τιμῆ) que celui qui retire un avantage en argent ou en vertu doit s'acquitter, « payant avec ce qu'il peut » : « l'amitié ne réclame que ce qui rentre dans les possibilités de chacun, et non ce que le mérite exigerait », ce qui ne serait pas toujours possible (EN 1163b 11 sv.). Par exemple, ce n'est que dans la mesure du possible qu'on peut espérer servir les dieux ou ses parents. D'ailleurs, parents, frères, camarades ou bienfaiteurs demandent des satisfactions différentes ; il faut donc attribuer à chacun d'eux « les avantages qui lui sont appropriés et qui sont à sa mesure » (EN 1165a 16).

C'est ainsi que même dans cette autre espèce d'amitié qu'est celle fondée sur la supériorité d'une partie sur l'autre (κατ' ὑπεροχήν), il y aura aussi une certaine égalité. Cette variété d'amitié comporte de nombreuses ramifications, dont les rapports entre la divinité et l'homme, ceux entre le père et le fils, comparés à ceux du bienfaiteur et de son protégé, les liens unissant le mari à son épouse, jugés semblables à ceux existant entre un chef et son sujet, ou encore l'amitié d'une personne âgée pour une plus jeune (EN 1158b 11 sv. ; EE 1238b 18 sv.). Il n'y a pas ici, ou du moins pas de la même manière, « d'amour en retour » (τὸ ἀντιφιλεῖσθαι) (EE 1238b 26). Et comme pour les amitiés entre égaux, celles qui impliquent une supériorité diffèrent entre elles. Différentes sont les vertus et les fonctions de chacun, ainsi que les raisons de leur affection ; différents aussi les avantages que chacun en retire, et les parties ne doivent pas prétendre à l'identité de ceux-ci. C'est pourquoi l'attachement doit être proportionnel (ἀνάλογον) (EN 1158b 23).

Amitiés et constitutions politiques

Cette amitié fondée sur la supériorité trouve sa place dans un ensemble plus grand, dont les structures sont empruntées à celles des constitutions (πολιτεῖαι) politiques. Aristote en décrit trois espèces et donne pour chacune la déviation (παρέκβασις), ou corruption (φθορά) à laquelle elle est sujette (EN 1160a 31 sv.). La meilleure de toutes est la monarchie, mais sa déviation, la tyrannie, est par contre la pire. Ce sont en quelque sorte deux monarchies, mais le tyran ne pense qu'à son

avantage personnel, tandis que le roi voit à celui de ceux sur qui il règne, car le monarque se suffit à lui-même et possède la supériorité en toutes sortes de biens. Vient ensuite l'aristocratie, qui a pour déviation l'oligarchie. Les oligarques, sans se soucier du mérite, distribuent arbitrairement les biens de la cité, tout en prenant soin de s'en réserver la plus grande part. Enfin, il existe une constitution basée sur le cens et que l'on pourrait appeler timocratie, bien qu'on la désigne généralement du nom de république (πολιτεία). C'est la moins bonne de toutes, mais elle présente toutefois la moins mauvaise déviation, la démocratie.

Or, « on peut trouver des ressemblances (ὁμοιώματα) à ces constitutions, des modèles (παραδείγματα) en quelque sorte, jusque dans l'organisation domestique » (EN 1160b 22) : pour chaque forme de constitution, il y a une amitié, qui est « coextensive aux rapports de justice » (ἐφ' ὅσον καὶ τὸ δίκαιον) (EN 1161a 10). L'affection d'un roi pour ses sujets ressemble à l'amour paternel, et fait partie des amitiés qui impliquent une supériorité, une « supériorité de bienfaisance » (ἐν ὑπεροχῇ εὐεργεσία) (EN 1161a 12). Leurs rapports de justice, tout comme leur attachement réciproque, seront en proportion du mérite de chacun. Cependant, l'autorité paternelle peut devenir tyrannique, comme c'est le cas chez les Perses (EN 1160b 27). L'affection entre mari et femme serait calquée sur le régime aristocratique, parce que « proportionnée à l'excellence personnelle » ; chaque époux recevant ce qui lui est approprié (EN 1161a 22). Le mari, en voulant tout régenter, transformerait la communauté conjugale en oligarchie (EN 1160b 35), sans se soucier d'une division de tâches ou de fonctions respectives (cf. EN 1162a 22). Dans cette association, l'utilité et le plaisir paraissent se rencontrer à la fois ; si les époux sont gens de bien, l'amour peut aussi être fondé sur la vertu (EN 1162a 24 sv.). Finalement, l'affection entre frères, qui ressemble à celle entre camarades, est comparée à un régime timocratique, gouvernement qui a pour idéal l'égalité et la vertu des citoyens : tous participent au commandement, qui leur appartient à tour de rôle. Quant à la démocratie, on la retrouve surtout dans les demeures sans maître, où tous sont sur un pied d'égalité, et dans celles où le maître est trop faible pour empêcher chacun d'agir à sa guise (EN 1161a 6). L'affection de type monarchique est fondée sur l'égalité proportionnelle, tout comme celle de type aristocratique. L'amitié timocratique, par contre, renvoie à l'égalité numérique (EE 1241b 35).

Être ami de soi-même

Les constitutions correctes et leurs déviations se reconnaissent dans la famille (EE 1241b 27 sv.). Dût-il n'y avoir pas d'État, il y aurait quand même une certaine association et une certaine justice, car « la famille est une amitié » (οἰκία δ' ἐστὶ τις φιλία) (EE 1242a 27) : « c'est dans la maison que se trouvent d'abord les commencements et les sources de l'amitié, de l'État et de la justice » (EE 1242a 40). La famille est non seulement une amitié, mais devient aussi, en nous donnant les premiers amis, la première amitié.

Aristote avait observé comment « chaque être est par nature plaisant à lui-même » et, de là, comment les membres d'une famille appréciaient d'être en

compagnie les uns des autres, prisant, par exemple, la similitude de leurs manières et de leurs voix (*EE* 1239b 19). La famille apparaît ici comme une étape essentielle de la vie, qui force l'individu à sortir de sa propre « demeure » et à entrer peu à peu dans le monde. En rendant possible une gradation entre le « moi » et les « autres », l'attachement aux membres de la communauté familiale permet la naissance de l'altruisme, ou, du moins, de la conscience de l'autre et son acceptation.

En tant qu'amis, les membres d'une famille sont, les uns envers les autres, d'autres « soi-même ». Et comme percevoir un ami, « ce doit être, en un sens, se percevoir soi-même et se connaître soi-même » (*EE* 1245a 35), la connaissance de soi passe nécessairement par la médiation de l'autre, par l'ouverture de son « habitat », de son ἦθος au monde. Grâce à l'amitié qui se manifeste au sein de la famille, il est plus facile de sentir combien chaque individu est en même temps seul et uni à ses semblables, la séparation étant, comme l'isolement des îles, à la fois réalité et apparence. L'ami, en se voulant « un autre soi-même » (ἄλλος αὐτός) (*EN* 1166a 32, cf. 1169b 6, *EE* 1245a 30), renvoie donc à l'amitié de soi, et c'est cette amitié qui unit les membres des familles, puis les familles, les citoyens, les cités et l'espèce humaine. L'amitié est un lien (cf. *EN* 1155a 22). Elle lie l'homme au reste du monde, et finalement donne à ce dernier sa cohésion.

Ainsi, c'est par l'amitié des autres que l'on deviendrait son propre ami. Mais justement, se demande Aristote, comment peut-on être ami de soi-même ? Ce genre d'amitié ne peut exister que d'une manière analogique (κατὰ ἀναλογίαν), car le fait d'aimer et d'être aimé demande deux éléments distincts. Ces relations d'amitié ne peuvent avoir lieu qu'en tant que l'âme est « d'une certaine manière double » (*EE* 1240a 20) : l'individu doit être composé « de deux parties ou davantage » (*EN* 1166a 35). Il faut alors distinguer dans l'âme la partie irrationnelle (τὸ ἄλογον), commune à toutes les espèces et cause de la nutrition et de l'accroissement, et la partie rationnelle (τὸ λόγον). Il semble cependant exister une autre nature irrationnelle, qui participe toutefois en quelque manière à la raison, mais qui se trouve en dehors du principe raisonnable, « principe avec lequel (l'irrationnel) est en conflit, et auquel il oppose de la résistance » (ὁ μαχεται τε καὶ ἀντιτείνει τῷ λόγῳ). La partie irrationnelle de l'âme serait double : la partie végétative (τὸ φυτικόν), n'ayant pas de lien avec la raison, et la partie appétitive, ou désirante (τὸ δ' ἐπιθυμητικόν καὶ ὕλως ὀρεκτικόν), qui « participe de quelque manière au principe raisonnable en tant qu'elle l'écoute et lui obéit » (μετέχει πως, ἢ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν). Toutefois, rectifie Aristote, si l'on dit que cet élément irrationnel possède la raison, c'est la partie raisonnable elle-même qui sera double, comprenant d'une part la raison et, d'autre part, ce qui lui obéit (*EN* 1102a 26 sv.).

Désir et raison sont séparés et se repoussent l'un l'autre (*EE* 1224b 23) ; cependant, chez l'homme de bien, « les opinions sont en complet accord entre elles, et il aspire aux mêmes choses avec son âme tout entière » (οὗτος γὰρ ὁμογνωμονεῖ ἑαυτῷ, καὶ τῶν αὐτῶν ὀρέγεται κατὰ πᾶσαν τὴν ψυχὴν) (*EN* 1166a 13). Comme il est avec son ami « dans une relation semblable à celle qu'il entretient avec lui-même, car l'ami est un autre soi-même » (ἄλλος αὐτός) (*EN* 1166a 30), il réalise la véritable amitié. Aristote va jusqu'à faire dériver de la relation du sujet avec lui-même les

sentiments d'affection ressentis envers les amis, ainsi que les caractères servant à définir les genres d'amitié (EN 1166a 1). En effet, l'homme vertueux se souhaite ce qui est bon en réalité et ce qu'il pense tel, agissant « en vue de la partie intellectuelle qui est en lui » (τοῦ γὰρ διανοητικοῦ χάριν), comme l'ami vrai souhaite et fait ce qui est bon pour son ami ; il se souhaite de vivre et d'être conservé, et spécialement en cette partie par laquelle il pense (καὶ μάλιστα τοῦτο ᾧ φρονεῖ), de la même manière qu'on souhaite à son ami existence et vie ; enfin, il désire passer sa vie avec lui-même, et « sympathise par-dessus tout avec ses propres joies et peines, car toujours les mêmes choses sont pour lui pénibles et agréables », comme l'ami veut passer sa vie avec un autre, ayant les mêmes goûts et partageant ce qu'il ressent (EN 1166a 10 sv. ; EE 1240a 22 sv.). L'homme absolument bon (ὁ ἀπλῶς ὄν ἀγαθός) possède en lui deux parties « qui par nature veulent être amies et qu'il est impossible de séparer » (EE 1240b 29). Tous ces sentiments caractérisent la relation de l'homme bon avec lui-même ; l'amitié qu'un tel homme éprouve envers sa propre personne se ramène à l'amitié selon la vertu (EE 1240b 15).

Être ennemi de soi-même

Au contraire, chez le méchant, en particulier chez l'intempérant, ces sentiments sont dissociés (ἐν γὰρ τῷ πονηρῷ διαφωνεῖ, οἷον ἐν τῷ ἀκρατεῖ) (EE 1240b 12). L'homme bon ne s'adresse pas de reproches en même temps qu'il agit, car « lorsqu'on s'accuse, on se tue » (ἐπεὶ ὅταν ἐγκαλέσωσιν αὐτοῖς, ἀποκτινύουσιν αὐτούς) (EE 1240b 26). Les caractéristiques de l'ami de soi ne se rencontrent pas chez les gens pervers (οἱ φαῦλοι) ; ceux-ci sont « en désaccord avec eux-mêmes » (διαφέρονται γὰρ ἑαυτοῖς), leur concupiscence les poussant à telles choses, leurs désirs rationnels à telles autres (καὶ ἐτέρων μὲν ἐπιθυμοῦσιν ἄλλα δὲ βούλονται) ; l'ἀκρατής est de ceux-là (EN 1166b 6 sv.), de même que ceux qui, par lâcheté ou par paresse (διὰ δειλίαν καὶ ἀργίαν), renoncent à faire ce qu'eux-mêmes estiment le plus favorable à leurs intérêts, ou encore ceux qui ont commis de graves et nombreux forfaits, qui en arrivent « à dire adieu à l'existence et à se détruire eux-mêmes » (φεύγουσι τὸ ζῆν καὶ ἀναιροῦσιν ἑαυτούς). De plus, ces individus sont pleins de regrets ; ni le passé ni le futur ne leur sont agréables, et, « n'ayant rien d'aimable, ils n'éprouvent aucun sentiment d'affection pour eux-mêmes » (οὐδὲν τε φιλητὸν ἔχοντες οὐδὲν φιλικὸν πᾶσχοῦσι πρὸς ἑαυτούς). C'est pourquoi ils se fuient (ἑαυτούς δὲ φεύγουσιν) et cherchent à s'oublier en recherchant la présence de compagnons d'infortune. Par suite, « de tels hommes demeurent étrangers à leurs propres joies et à leurs propres peines (οὐδὲ δὴ συγχαίρουσιν οὐδὲ συναλγοῦσιν οἱ τοιοῦτοι ἑαυτοῖς), car leur âme est déchirée par les factions (στασιάζει) : l'une de ses parties, en raison de sa dépravation, souffre quand l'individu s'abstient de certains actes, tandis que l'autre partie s'en réjouit ; l'une tire dans un sens et l'autre dans l'autre, mettant ces malheureux pour ainsi dire en pièces » (EN 1166b 6 sv.).

Ainsi, dans la mesure où l'on peut être son propre ami, il est possible d'être aussi ennemi de soi-même. L'homme bon, ami selon la vertu, est « un et indivisible (εἷς καὶ ἀδιαίρετος) et se désire lui-même », mais le méchant « n'est pas un mais multiple (οὐχ εἷς ἀλλὰ πολλοί), et, durant une même journée, il est autre que lui-même et

inconstant » (*EE* 1240b 14 sv.). Or, « l'erreur est multiforme » (τὸ μὲν ἀμαρτάνειν πολλαχῶς ἔστιν) et le mal, qui, selon la conjecture pythagoricienne relève de l'illimité (τὸ γὰρ κακὸν τοῦ ἀπείρου) (*EN* 1106b 28), est « polymorphe » (πολύμορφον), se révélant chez le méchant et l'insensé (ὁ φαῦλος καὶ ὁ ἄφρων), qui changent constamment de caractère. C'est en raison de cette instabilité qu'ils ne sont pas, sauf arrangement, amis entre eux mais divisés, la stabilité étant une caractéristique de la véritable amitié (*EE* 1239b 11). Cette amitié, d'ailleurs, n'existe pas aux yeux des hommes de peu de valeur qui, jugeant les autres d'après eux-mêmes, sont méfiants et malveillants envers tous (*EE* 1237b 28).

Cependant, rien n'empêche ces gens d'aimer pour l'utilité ou pour le plaisir (*EE* 1236b 11; *EN* 1157b 1). Pour ceux-ci, l'ami devient « une partie adventrice des choses » (προσνέμεται γὰρ ὁ φίλος τοῖς πράγμασιν) (*EE* 1237b 33) et le plaisir les lie les uns aux autres (*EE* 1239b 22). Les hommes pervers, en tant qu'ils sont amis par plaisir ou par intérêt, sont semblables entre eux, mais seulement amis par accident (κατὰ συμβεβηκός) et par similitude (τῷ ὁμοιωσθαι τούτοις) (*EN* 1157b 4). L'amitié qui les unit est mauvaise, car en plus de partager leurs activités coupables, ils renforcent leur méchanceté « en se rendant semblables les uns aux autres » (*EN* 1172a 28). Ils ne sont en réalité ni amis des autres, ni amis d'eux-mêmes.

Amitié et unité

On a vu que pour qu'il soit possible de parler d'amitié de soi, il fallait que l'âme soit constituée sinon de plusieurs parties, du moins de deux. Être deux, multiple, n'est pas en soi un mal, c'est au contraire une condition nécessaire à l'amitié envers sa propre personne, comme à celle envers les autres. Le désaccord avec ceux-ci ou bien avec nous-mêmes dévoile une richesse à la fois précieuse et menaçante. Pour être ami, il faut une mise en commun, une vie en commun (*EN* 1157b 19; *EE* 1245b 2): « l'amitié est une communauté » (κοινωνία γὰρ ἡ φιλία) (*EN* 1171b 32; cf. 1159b 31). L'homme vertueux n'est pas « un » parce qu'il est simple, mais bien parce qu'il a su unir désirs et raison. Son unité n'est pas une uniformité, mais une union des multiples qui sauvegarde sa richesse personnelle et la complexité de son être. C'est par l'union du rationnel et de l'irrationnel, de ses nombreuses tendances opposées, et non par un rejet ou une négation, que l'homme arrive à orienter ses activités et sa vie, à leur donner un sens. L'animal, au contraire, est « un », mais non pas unifié. Le philosophe le fait d'ailleurs remarquer avec beaucoup de justesse : le cheval, par exemple, « n'est pas en désaccord avec lui-même, il n'est donc pas un ami pour lui-même ». La remarque vaut d'autre part pour le petit enfant, car ce n'est que lorsqu'il a acquis la possibilité du choix délibéré (προαίρεσις) que l'enfant est « en désaccord avec la concupiscence » (ἐπιθυμία) (*EE* 1240b 32).

« Quand deux vont de compagnie, on est alors plus capable à la fois de penser et d'agir » (*EN* 1155a 15). Ce n'est qu'en sortant de son unité première et, paradoxalement, en devenant plus complexe, que l'enfant qui grandit, en entrevoyant la possibilité de réaliser l'union de ses tendances contradictoires, peut aussi devenir un ami de soi et un être véritablement « entier », un homme « intègre ».

Toutefois, souligne Aristote, même si l'ami veut être un autre soi-même, « il existe une séparation et il est difficile de provoquer l'unité » (διέσπασται δὲ καὶ χαλεπὸν τὰ ἐφ' ἑνὸς γενέσθαι) (EE 1245a 31). La remarque semble s'appliquer à la fois aux relations interpersonnelles et à celles que les individus entretiennent envers eux-mêmes. Les distances ne détruisent pas absolument l'amitié, mais empêchent son exercice, et si l'absence se prolonge, « elle paraît bien entraîner l'oubli de l'amitié elle-même » (EN 1157b 10). N'est-ce pas ce qui arrive dans les cas d'intempérance grave, où une personne choisit systématiquement ce qui lui est plaisant mais nuisible, et dans ceux où les gens qui ont commis de nombreux forfaits en viennent à fuir la vie et à se détruire (cf. EN 1166b 8 sv.)? Pour avoir négligé de concilier leurs tendances contraires, pour avoir ignoré tout un côté de leur âme, ces gens en arrivent à être des étrangers pour eux-mêmes, et, à des degrés plus ou moins importants, des « aliénés », le fou étant sans doute l'être le plus étranger à lui-même. De nombreux termes de psychiatrie, d'ailleurs, comme par exemple « paranoïa » ou « schizophrénie », nous renvoient, étymologiquement, l'image d'un esprit séparé de lui-même, d'une âme coupée, fractionnée, éclatée en morceaux.

Cette difficulté de provoquer et de maintenir l'unité dans l'amitié est peut-être une des raisons de l'insistance d'Aristote sur le fait que l'amitié doit surtout être une activité. Elle peut bien sûr être une disposition, mais la distance et l'inaction lui conviennent mal. L'amitié est une activité au sens où l'ami doit se faire sujet : « le propre de l'ami est plutôt de faire du bien que d'en recevoir » (EN 1171b 21), et il faut aimer plutôt que d'être aimé (EE 1239a 33 ; EN 1159a 27). Car « aimer, c'est se réjouir » (τὸ φιλεῖν χαίρειν), « mais non pas être aimé, car être aimé est l'affaire de l'objet aimé, mais l'acte se prend du côté de l'amitié » (EE 1237a 37). La joie d'aimer fait penser à celle que ressent un genre particulier d'ami de soi, l'homme modéré, qui se réjouit de sa tempérance (χαίρων σώφρων) (EN 1104b 5), au contraire de l'intempérant, ennemi de lui-même.

Égoïsme et altruïsme

Dès lors que c'est pour agir et aimer que l'on veut connaître (EE 1239a 40), préférera-t-on la connaissance de soi à celle de l'autre? Faut-il s'aimer avant d'aimer? L'épithète « égoïste » est prise péjorativement, parce qu'elle désigne le type de φίλαυτος le plus répandu et que ces « amis d'eux-mêmes » s'attribuent une part excessive des divers avantages que constituent les richesses, les honneurs et les plaisirs, s'abandonnant « à leurs appétits sensuels et en général à leurs passions et à la partie irrationnelle de leur âme » (EN 1168b 19). Dans ces conditions, il est évident que pour ce genre d'égoïste, le problème ne se pose pas : il ne s'aimera pas avant d'aimer, mais s'aimera exclusivement, encore qu'il ne sera, à son insu sans doute, qu'un « mal-aimé ».

Il existe toutefois un autre type d'« égoïste », qui diffère de l'autre dans la mesure où « vivre conformément à un principe diffère de vivre sous l'empire de la passion » et où désirer le bien est autre que désirer ce qui semble seulement avantageux » (EN 1169a 5). L'homme de bien, qui sait ce qu'il doit faire et le fait, — car il obéit à son

intellect, qui choisit toujours « ce qu'il y a de plus excellent pour lui-même » (EN 1169a 17) — se montre suprêmement égoïste (φιλαυτος μάλιστα), parce qu'il aime par-dessus tout cette partie dominante qui est en lui (EN 1168b 33).

On veut donc connaître pour agir et aimer, et vivre pour connaître, car « vivre, on doit affirmer que c'est une certaine connaissance » (γνωσιν τινά) et se percevoir et se connaître sont « ce qu'il y a de plus désirable pour chacun » (EE 1244b 25 sv.). Se percevoir soi-même, c'est se souhaiter l'existence : « aussi c'est pour cette raison qu'on désire toujours vivre, parce qu'on veut toujours connaître, c'est-à-dire parce qu'on désire être soi-même l'objet connu » (EE 1245a 10). Mais pour se connaître, il faut pouvoir se voir soi-même, et c'est l'ami qui rend cette contemplation possible, car, pour reprendre la comparaison de l'auteur de la *Grande Éthique*, il est comme un miroir ; « tout comme lorsque nous voulons voir notre propre visage, nous l'observons en regardant dans un miroir (κάτοπτρον), de la même manière, lorsque nous voulons nous connaître nous-mêmes, nous pouvons apprendre à nous connaître en regardant un ami, car l'ami est (...) un autre soi-même (ἕτερος ἐγώ) » (1213a 20-24). Le problème n'est donc qu'apparent : chez l'homme vertueux, la connaissance et l'amour de soi impliquent la connaissance et l'amour de l'autre. S'aimer et se connaître d'abord, c'est commencer par ce qui est le plus près de soi, et c'est aussi, comme on tente de se rendre agréable à voir pour apprécier l'image que nous renvoie le miroir, se rendre « aimable », c'est-à-dire digne de sa propre amitié et de celle de l'autre. C'est à travers la vertu de son ami que l'on peut prendre conscience de la sienne propre, et, par le respect qu'il nous témoigne, garder vivace le respect de nous-mêmes. L'ami vertueux nous fait contempler en reflet notre dignité, et il en est mesure.

Un tel ami est un témoin qui ne nous permet pas d'oublier ce que nous sommes et ce que nous voulons être, il nous empêche de fuir. Il peut révéler le pusillanime (μικρόψυχος) à lui-même, lui qui se connaît si mal (EN 1125a 22), et l'aider à élargir sa vie, son âme, à devenir un véritable magnanime (μεγαλόψυχος), un individu capable et digne de grandes choses, et qui le sait. Car la magnanimité, définie comme « un ornement des vertus » (κόσμος τις... τῶν ἀρετῶν) (EN 1124a 1), est une parfaite connaissance de soi, qui s'apparente à l'amitié première. Parce qu'il ne s'intéresse vivement qu'à peu de choses, et seulement à de grandes (EE 1232b 5), le magnanime, n'attachant d'importance qu'à l'estime (τιμή), ressemble beaucoup à l'homme de bien, qui préfère « un bref moment d'intense joie à une longue période de satisfaction tranquille, une année de vie exaltante à de nombreuses années d'existence terre à terre, une seule action, mais grande et belle, à une multitude d'actions mesquines » (EN 1169a 22). Un tel homme abandonne facilement argent, honneurs et charges publiques aux autres, « car pareil abandon est pour lui-même quelque chose de noble et qui attire la louange » (EN 1169a 30). C'est donc parce qu'à toutes choses, il préfère le bien qu'il est considéré comme un homme vertueux. Toutefois, en agissant ainsi, il s'attribue à lui-même « la plus forte part de noblesse morale » (EN 1169a 35), c'est-à-dire « la meilleure part » (EN 1169a 28), même s'il doit pour cela donner sa vie. L'homme de bien et le magnanime apparaissent alors comme étant de suprêmes « égoïstes ». Si tous les hommes, comme eux, « rivalisaient en noblesse morale et

tendaient leurs efforts pour accomplir les actions les plus parfaites», l'individu, autant que la communauté au sein de laquelle il vit, en retireraient les plus grands avantages (EN 1169a 6 sv.). Des égoïsmes conjugués aboutiraient donc au bien commun : la *φιλία* mène au bien commun.

La « cité intérieure »

L'égoïste par excellence s'identifie à la partie supérieure (τὸ κυριώτατον) qui est en lui et s'y complaît (τούτῳ χαριζόμενος) (EN 1168b 30). Et si, dans une cité, la partie qui a le plus d'autorité « est considérée comme *étant*, au sens le plus plein, la cité elle-même », l'homme vertueux peut être perçu comme une ville où règnent l'ordre et la concorde. La concorde (ὁμόνοια), qui est une amitié politique (φιλία πολιτική), se réalise lorsqu'on fait « le même choix délibéré en ce qui touche au commandement et à l'obéissance, chacun ne se choisissant pas lui-même, mais tous les deux choisissant la même personne » (EE 1241a 30). Elle consiste à « penser la même chose réalisée par les mêmes mains » ; en ce sens, elle n'existe qu'entre gens de bien, « puisqu'ils sont en accord à la fois avec eux-mêmes et les uns à l'égard des autres » (EN 1167b 5). La concorde vise les fins pratiques qui peuvent intéresser les parties en cause ; elle prévaut lorsque les citoyens « sont unanimes sur leurs intérêts, choisissent la même ligne de conduite et exécutent les décisions prises en commun » (EN 1167a 26). Le bien des individus doit être subordonné à celui de la cité (EN 1094b 8). C'est pourquoi les législateurs recherchent avant tout la concorde et poursuivent « l'esprit de faction » (στάσις), son ennemie (EN 1155a 25) : l'œuvre de la politique consiste à « engendrer l'amitié » (ποιῆσαι φιλίαν) (EE 1234b 23). Par contre, les φαῦλοι sont incapables de faire régner la concorde, car ils désirent tous les avantages pour eux personnellement : une part plus grande dans les profits, moindre dans les travaux, et l'intérêt général en souffre : « des dissensions éclatent entre les citoyens (συμβαίνει οὖν αὐτοῖς στασιάζειν), chacun contraignant l'autre à faire ce qui est juste, mais ne voulant pas s'y plier lui-même » (EN 1167b 9 sv.).

Dès lors, la cité des φαῦλοι ne ressemble-t-elle pas à leur propre « séjour » intérieur, et particulièrement à celui des ἀκρατεῖς ? On a vu comment l'âme de tels individus était « déchirée par les factions » (στασιάζει γὰρ αὐτῶν ἡ ψυχή) (EN 1166b 19), et comment ils en arrivaient à être ennemis d'eux-mêmes. Aristote compare d'ailleurs l'intempérant à une cité qui ne fait pas usage de ses décrets (EN 1152a 20). Toujours « κατὰ μεταφορὰν δὲ καὶ ὁμοιότητα », on peut faire un lien entre cette « cité intérieure » et les genres de constitutions déjà décrits : l'âme des intempérants présente quelques similitudes avec la démocratie, déviée de la timocratie, constitution qui trouve son parallèle dans les « demeures sans maîtres » et dans celles « où le chef est faible et où chacun a licence de faire ce qui lui plaît » (cf. EN 1161a 6). Dans la démocratie, où les moins vertueux l'emportent en nombre et en force, tous dominent ou aspirent à le faire ; cette constitution rappelle l'homme fractionné, inconstant et sans cohésion dont il a été question. La timocratie serait peut-être la constitution correspondant à l'individu moyen, ni bon ni mauvais, qui hésite sans cesse entre la maîtrise de soi et l'assouvissement de ses désirs, et choisit tantôt l'un, tantôt l'autre, les mettant sur le même pied d'égalité. Quant aux deux autres formes, la monarchie et

l'aristocratie, elles caractériseraient, en tant qu'elles correspondent aux amitiés impliquant supériorité, l'homme maître de lui-même, qui fait de sa raison la maîtresse de ses impulsions, la monarchie rappelant la domination qu'elle doit exercer, et l'aristocratie, ce qu'elle a de meilleur. En poussant encore un peu plus loin l'analogie, on pourrait ajouter que les formes déviées de ces constitutions renvoient l'une à l'individu trop strict qui, voulant se faire « monarque », a repoussé toute une partie de lui-même en tentant de se délivrer des tensions, des souffrances et des luttes intérieures, et n'a réussi, tyran, qu'à devenir une moitié d'homme ; et l'autre à celui qui, « oligarque », a choisi le règne du plaisir, des caprices et des passions.

*
* *

Se connaître vraiment, dans toute sa réalité, ne serait-ce par se voir dans toutes ses possibilités, et non pas nier ses impulsions, ses désirs, son côté rationnel ou irrationnel, mais les faire s'accorder, leur donner un sens en les orientant dans la direction la plus conforme à son bien véritable, les assumer ? Si l'amitié est une communauté, l'amitié de soi se réalise par l'union de tout ce qui fait partie d'une personne. C'est bien sûr un risque, auquel s'ajoute la difficulté de vivre comme un être entier plutôt que comme un être divisé, ou amputé d'une partie de lui-même : une telle vie implique liberté, mais aussi responsabilité. Tout cela ne va pas sans efforts, ni sans luttes toujours à reprendre, mais Aristote n'insiste-t-il pas justement sur la nécessité de mettre l'amitié à l'épreuve ? C'est le temps qui révèle l'ami (cf. *EE* 1237b 12 sv.). Se vouloir un être humain, un membre d'une famille, un ami, un citoyen, c'est réaliser une union par l'action, et aimer c'est agir.

Une réflexion sur un thème comme celui de l'amitié montre bien que le « connais-toi toi-même », tout comme, pourrait-on dire, le « aime-toi toi-même », ne consistent pas en une simple introspection égocentrique, mais en une ouverture à ce qui est autre, à tout l'univers. L'ami, en étant un ἄλλος αὐτός, est un « soi-même », mais aussi un « autre ». On voit combien il est nécessaire de le laisser être cet autre : c'est la condition paradoxale à la connaissance qu'un ami peut avoir de lui-même.

Car il arrive qu'en s'oubliant, on se retrouve. L'ami nous fait sortir de notre ἦθος familial pour nous y retourner enrichis. L'être humain « s'habite », a-t-on dit, et il habite aussi avec sa famille, ses amis, ses concitoyens. Ses demeures sont multiples. La φιλία lui permet à la fois de vivre dans son monde et dans le monde.