Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 37 (1977)

Buchbesprechung: Comment le problème d'autrui se pose-t-il dans la philosophie antique? : Le thème de la Philia selon Jean-Claude Fraisse

Autor: Voelke, André-Jean

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 16.07.2025

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

Studia Philosophica 37/1977

ANDRÉ-JEAN VOELKE

Comment le problème d'autrui se pose-t-il dans la philosophie antique?

Le thème de la Philia selon Jean-Claude Fraisse[1]

Cette étude critique analyse et discute le livre de Jean-Claude Fraisse: *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique* (Vrin, Paris 1974), selon lequel le problème d'autrui – dont la découverte s'inscrit généralement à l'actif de la philosophie moderne – a été présent chez les Grecs «sous l'aspect d'une réflexion sur la nature et les conditions de la *philia*».

Elle suit de près les développements consacrés à la mise en valeur de l'amitié dans le *Lysis* de Platon, les *Ethiques* d'Aristote, les *Pensées* d'Epicure, puis à son oubli chez les stoïciens. Elle s'efforce de montrer que ces développements répondent aussi bien aux exigences des historiens qu'à l'attente des philosophes, et elle s'arrête plus particulièrement à quelques problèmes d'interprétation posés par les textes étudiés.

Mais elle discute aussi la thèse fondamentale défendue tout au long du livre. Le souci de retrouver chez les anciens un «problème perdu» qui aurait connu une «longue occultation» dès les premiers siècles de l'ère chrétienne ne conduit-il pas à souligner unilatéralement les similitudes entre les analyses antiques de la *philia* et les analyses contemporaines des rapports interpersonnels? Une réflexion qui voudrait, selon le vœu de J.-Cl. Fraisse, se laisser guider par les solutions que les Grecs ont données au problème d'autrui ne devrait-elle pas s'ouvrir aussi à la conscience des différences? L'auteur de cette étude critique souhaiterait que ces questions ouvrent des perspectives nouvelles sur le sens que l'amitié peut revêtir pour l'homme d'aujourd'hui.

Peut-on inscrire à l'actif de la philosophie moderne, voire contemporaine, la découverte du «problème d'autrui», qui serait resté jusqu'à notre époque plongé dans un «étrange délaissement»?[2] Cette attribution dénote-t-elle une juste appréciation de l'originalité de la philosophie d'aujourd'hui ou au contraire une fâcheuse méconnaissance des enseignements de la philosophie d'autrefois? A cette question Jean-Claude Fraisse répond que le problème d'autrui a été présent chez

[1] Jean-Claude Fraisse: *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique* (Vrin, Paris 1974) 504 p. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).

[2] Emmanuel Mounier: *Introduction aux existentialismes.* Rééd. (Gallimard, Paris 1973) p. 109.

Correspondance: Prof. Dr A.-J. Voelke, 85, chemin du Devin, CH-1012 Lausanne

les Grecs «sous l'aspect d'une réflexion sur la nature et les conditions de la *philia*», mais qu'il a ensuite connu «une très longue occultation» (p. 12). Son ouvrage obéit donc au souci de retrouver dans la philosophie antique «un problème perdu» (p. 11). Telle était aussi l'intention qui présidait à mon étude des rapports avec autrui chez Aristote, Epicure et les stoïciens[3], et c'est avec un très vif intérêt que j'ai suivi cette nouvelle recherche, qui nous conduit d'Homère à Plutarque. Fraisse n'a pas seulement le sens des problèmes philosophiques, il a aussi une connaissance ample et précise des textes, les interprète d'une manière sûre et sait les replacer dans des perspectives générales. Ces qualités lui permettent de répondre à la fois aux exigences des historiens et à l'attente des philosophes. Certes il m'arrivera dans les lignes qui suivent de contester certaines de ses analyses, néanmoins je me trouve en accord avec lui sur un grand nombre de points fondamentaux.

L'un des soucis de Fraisse est de montrer que les conceptions de la *philia* développées par les philosophes grecs à partir de Platon s'enracinent dans une tradition très riche où voisinent et s'interpénètrent les apports de la pensée populaire, de la littérature et de la conscience philosophique. Cette tradition est riche de significations, de préceptes et de débats qui assignent certaines directions bien précises à la réflexion des grands philosophes de l'époque classique et hellénistique.

De cette tradition, dont Fraisse suit le cours depuis Homère jusqu'à Xénophon, nous ne retiendrons ici que quelques aspects particulièrement marquants.

La *philia* – ou à l'origine la *philotès* – est tout d'abord «la liaison de l'homme avec tout ce qui lui est cher» (p. 58). Elle ne s'inscrit pas uniquement dans le domaine des rapports humains et peut même agir comme principe d'une liaison cosmique. Mais peu à peu son champ d'application se limite aux affaires humaines. Dans ce domaine encore très vaste, la sphère des rapports personnels et celle des rapports politiques demeurent souvent confondues.

La *philia* peut être source d'agrément aussi bien que gage de sécurité. A la recherche du plaisir elle associe d'une manière ambiguë celle de l'utilité, qui favorise l'intervention de la raison et de la volonté dans sa constitution, comme le montrent bien certains des propos que Xénophon prête à Socrate. Par opposition à l'*érôs*, elle se présente de plus en plus nettement comme une relation libre, procédant d'un choix. Elle est constamment liée à l'*arétè*, à la présence, chez ceux qu'elle unit, d'une certaine excellence, d'un ensemble de qualités morales ou de caractère qui les mettent hors du commun. Enfin la *philia* ne contredit nullement

[3] *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius* (Vrin, Paris 1961). Fraisse a analysé ce livre dans une étude dont les conclusions annoncent les thèses défendues dans son propre ouvrage. *Revue Philosophique* (1967/1) p. 109-118.

la *philautia* ou amour de soi, peut-être même sont-elles «la condition l'une de l'autre» (p. 43). C'est dire que pour les Grecs le problème de la *philia* ne se situe pas dans le cadre d'une opposition entre égoïsme et altruisme.

En abordant, avec le *Lysis*, le thème de la *philia*, Platon montre que celle-ci ne peut s'expliquer ni comme une affinité des semblables ni comme une complémentarité des contraires. A ces essais d'explication immanente, hérités des poètes ou des premiers «physiologues», il substitue la recherche d'un «fondement moral, transcendant à toutes les relations de fait» (p. 130). Fraisse souligne avec raison l'importance des premiers propos de Socrate, qui font de la sagesse la condition de l'amitié. Mais si la sagesse assure à son détenteur l'amitié de tous, comme le dit Socrate (210 d), joue-t-elle pour autant le rôle d'un *prôton philon* transcendant? Fraisse ne paraît pas loin de le penser, car cette «sagesse que nous aimons plus pour elle-même que pour ceux qui l'incarnent» (p. 133) est à ses yeux une sagesse capable de procéder au choix de toutes nos fins, en raison de son universalité. A mon avis, cette interprétation appelle certaines réserves, car, dans la perspective utilitaire qui est celle de Socrate à ce moment-là, la sagesse n'est peut-être encore qu'un prolongement immédiat du savoir pratique.

Dans une phase ultérieure, le dialogue en viendra à assimiler l'ami non plus au sage, mais au philo-sophe, à celui qui aime la sagesse sans la posséder (218 a–c), et ce sera une étape nécessaire dans la progression conduisant à l'idée d'un premier objet d'amitié, d'un *prôton philon* conçu comme la fin transcendante à laquelle tend toute amitié, comme le bien suprême visé à travers tous les biens particuliers. Mais, pour Fraisse, «la vraie découverte du *Lysis*» doit être cherchée «au-delà de l'analogie entre amitié humaine et amitié pour le bien absolu» (p. 143). Les dernières pages du dialogue esquissent en effet une explication de l'amitié par la convenance du bien à toutes choses (222 c). Cette convenance ou *oikeiotès*, qui n'est pas une simple similitude, mais une proximité de nature n'excluant pas la transcendance, prend un double sens lorsqu'elle s'applique à la *philia:* «D'une part, l'amitié doit se fonder dans une proximité de nature, correspondre à un besoin réciproque qui tient à l'essence des partenaires et non à un manque douloureux, permettre à la personnalité de chacun d'eux de trouver son achèvement. D'autre part, cette proximité est elle-même engendrée par la parenté de chacun avec le bien, qui apparaît ainsi comme primordiale» (p. 145).

Le *Lysis* a suscité bien des interprétations divergentes[4]. En proposant d'éclairer

[4] Ces interprétations sont passées en revue dans le livre de Maria Lualdi: *Il problema della philia e il Liside platonico* (CELUC, Milano 1974), pour qui la solution est donnée en 222: «La soluzione che il *Liside* suggerisce è che la philia è il rapporto che l'essere intermedio può intrattenere col Bene, in grazia della sua affinità o della sua parentela con esso» (p. 139).

la signification de cette œuvre par le passage qui suggère l'idée d'une liaison essentielle entre le bien et l'*oikeion*, Fraisse en dégage clairement, me semble-t-il, l'intention fondamentale.

C'est en raison de cette liaison que Socrate ne peut, dans le *Banquet* (205 e), se satisfaire de l'explication de l'amour donnée par Aristophane: «Ce n'est pas en effet à ce qui lui appartient, selon moi, que chacun est attaché, à moins que ce ne soit le bien que l'on désigne comme le propre (*oikeion*) ...» Faut-il conclure de cette déclaration (citée à la p. 144) que le *Lysis* est une simple ébauche du *Banquet*, puis du *Phèdre*? Cette interprétation courante, qui conduit à ne voir dans la *philia* qu'une anticipation de l'*érôs*, n'est pas celle de Fraisse. Pour notre auteur, en effet, «tout se passe comme si, après avoir, dans le *Lysis*, uni très étroitement recherche du bien et recherche de la meilleure relation amicale, Platon distinguait ensuite, sous le nom d'*érôs*, la signification métaphysique de cette recherche, et, sous le nom de *philia*, ses conditions pédagogiques» (p. 127). Mais l'analyse peut-être trop rapide qu'il consacre au *Banquet* et au *Phèdre* ne lui permet pas de maintenir cette distinction et il en vient même à estimer qu'elle s'estompe tout à fait, du fait qu'il s'agit «d'exprimer, par un concept comme par l'autre, la nécessité d'un rapport personnel avec autrui, soit dans la réflexion qui mène vers la saisie du Bien, soit dans l'itinéraire qui, partant de celui-ci, trouve dans l'éveil de l'âme d'autrui la fin morale la plus absolue ...» (p. 160).

Entre cette interprétation, qui confère à la présence d'autrui un «rôle d'initiation» (p. 162), et celle de J. Moreau, qui voit dans le statut de l'*érôs* «une annonce du rôle assigné plus tard à la relation» (p. 165)[5], il n'y a pour Fraisse aucune incompatibilité: du fait que le platonisme refuse toute «limitation de l'humanité à elle-même» (p. 186) et affirme la liaison de l'homme avec l'ordre universel, la *philia* est «sans doute un de ces liens fondamentaux qui ordonnent l'univers selon la finalité» (p. 166).

L'une des dimensions essentielles de cet ordre est la bonne entente unissant les membres de la cité juste. Fraisse montre comment cette entente est elle aussi une forme de *philia*, déterminée par la vertu de *sôphrosynè*, c'est-à-dire par «l'accord des gouvernants et des gouvernés sur la personne de ceux qui doivent gouverner» (p. 176). Cet accord est «le fait d'une liberté qui, presque aussitôt, renonce à son plein exercice, et choisit l'hétéronomie» (p. 176), la soumission à un ordre contraignant.

Quel est finalement pour Fraisse le statut de la *philia* dans le platonisme? N'est-elle, selon ses propres termes, qu'une «étape» destinée à garder «un caractère accidentel, ou au moins mondain, par rapport à ce qui est vraiment originaire» (p. 185)? A-t-elle au contraire sa place «au cœur même du platonisme» (p. 146),

[5] Joseph Moreau: *La construction de l'idéalisme platonicien* (Boivin, Paris 1939) p. 278-282.

comme il cherche à le montrer en analysant le *Lysis*? A ses yeux l'antinomie que font surgir ces formulations opposées disparaît si l'on admet qu'il existe «des moyens inséparables de la fin» (p. 450) et que l'amitié est de ceux-là. Mais je ne suis pas sûr que cette solution mette fin aux hésitations légitimes de ceux qui, à sa suite, voudront interpréter les dialogues de Platon.

Chez Aristote la *philia* prend une signification «spécifiquement éthique» (p. 193) et bon nombre des équivoques traditionnelles entourant sa notion se dissipent. Son domaine se limite maintenant aux relations humaines liant un petit nombre de personnes à la suite d'un «choix rationnel» (p. 193) et non d'une contrainte institutionnelle ou d'un emportement passionnel. Pourtant la réflexion du philosophe recueille toutes sortes d'apports traditionnels, «elle prétend moins innover que préciser, et elle se veut très proche des préoccupations courantes» (p. 201). C'est ainsi qu'une partie importante de l'effort de systématisation accompli dans les *Ethiques* reprend toutes sortes de débats traditionnels pour aboutir à une double classification des diverses formes de *philia:* selon leur fondement possible (utilité, plaisir, vertu), selon l'égalité ou l'inégalité des partenaires.

Les analyses très nuancées de Fraisse montrent bien comment les problèmes s'articulent au long d'une démarche sinueuse. L'amitié fondée sur l'utilité suppose la complémentarité de partenaires dissemblables. C'est donc elle qui conduit à poser le problème de l'amitié inégale. La solution de ce problème exige l'établissement d'une certaine égalité au sein même de l'inégalité. Dans cette perspective, les cas où l'inégalité est telle qu'elle met en question la possibilité même de la *philia* – par exemple celui du rapport entre un homme et un dieu – constituent des cas limites obtenus par une méthode annonçant celle de la «variation imaginaire» de Husserl (p. 207). Quant à l'amitié plaisante, elle suppose la ressemblance des partenaires unis par une communauté de caractère, de goût, d'activité, qui leur permet de s'entendre sur «ce qui est bon». Mais ce qui est bon pour eux coïncide-t-il avec ce qui est bon en soi ou n'est-ce qu'un bien apparent? Dans la première hypothèse l'amitié plaisante annonce l'amitié vertueuse, dans l'autre elle lui fait une «concurrence vicieuse» (p. 222).

Lorsqu'Aristote rapproche ainsi le semblable et le bon, transpose-t-il la conception platonicienne de l'*oikeiotès*? C'est la thèse que soutient Fraisse (cf. p. 224), et elle ne manque pas de vraisemblance. Mais le seul passage allégué ne suffit pas à la démontrer[6]. Plus que cette transposition possible, ce qui importe, c'est que l'ami est maintenant le semblable (*homoios*) et non l'apparenté (*oikeios*).

[6] Il s'agit d'un passage de l'*Ethique à Eudème* (VII, 5, 1239 b 16-17), qui dit: «Ce qui est semblable est ami, parce que ce qui est bon est semblable.» Ce passage se réfère à la discussion du *Lysis* sur l'amitié des semblables (214 c-d) et n'envisage pas une parenté à l'égard d'un autre, au sens où l'*oikeiotès* pouvait l'être.

Cette similitude confère à l'amitié, comme le marque bien Fraisse, un «élément purement personnel» (p. 253) irréductible à la raison, un «supplément» (*ibid.*) dont Platon aurait sans doute déploré la présence.

C'est sur la vertu que se fonde l'amitié la plus achevée, appelée «première» dans l'*Ethique à Eudème* et «parfaite» dans l'*Ethique à Nicomaque.* Les rapports entre cette forme de *philia* et les formes inférieures soulèvent des problèmes difficiles qui ne sont peut-être pas sans lien avec la substitution de «parfait» à «premier» dans le plus récent des deux traités. Fraisse juge vraisemblable la thèse de W. Jaeger soutenant que l'*Ethique à Eudème* applique à la *prôtè philia* les analyses de Platon sur le *prôton philon.* Mais, ajoute-t-il, le *Lysis* n'admet qu'un rapport d'analogie entre l'amour pour le bien et l'amitié humaine, alors que dans les deux *Ethiques* il y a continuité entre les amitiés inférieures et l'amitié vertueuse. Cette dernière représente «la perfection qualitative de l'amitié» (p. 231). «Différente d'un genre par son existence de fait, différente d'un principe qui serait transcendant à ce dont il est le principe, l'amitié vertueuse doit plutôt se concevoir comme la perfection d'un acte ...» (*ibid.*).

L'amitié parfaite dérive-t-elle de l'amour de soi, comme le donne à penser l'idée que l'on désire pour son ami les mêmes biens que pour soi-même? Aristote semble éprouver quelques réticences à l'admettre. Peut-être s'expliquent-elles par le fait que le problème traditionnel est à ses yeux mal posé parce qu'il suggère l'existence d'une dualité intérieure servant de terme de référence à la dualité des amis. Or l'homme de bien n'est pas un être divisé, car la vertu agit en lui comme un principe d'unification intérieure. Fraisse voit donc dans la *philautia* le modèle de l'unité que la *philia* parfaite doit réaliser.

Puis, par l'analyse comparée de deux textes fondamentaux (*Eth. Eud.* VII, 12, 1244 b 1–1245 b 19; *Eth. Nic.* IX, 9, 1169 b 30–1170 b 19), il montre comment, grâce à cette amitié, «une autonomie dont le lien à la personne d'autrui est une condition essentielle» se substitue à «une autonomie qui se veut, en sa prise de conscience ultime, tout à fait personnelle» (p. 192). Cette analyse s'efforce en outre de faire ressortir le passage, dans le second de ces textes, «de l'idée de l'ami comme double de moi-même à celle d'une association antérieure à toutes les projections réciproques» (p. 244). J'ai toutefois quelque peine à déceler un tel passage dans le texte en question. Aristote ne peut parvenir à la seconde idée, exprimée dans la proposition «il faut donc participer à la conscience qu'a notre ami de sa propre existence» (1170 b 10), que parce qu'il a admis que «l'ami est un autre moi-même» (b 6), ce qui est, me semble-t-il, une forme de «projection». Je serais donc plutôt porté à penser qu'aux yeux d'Aristote c'est toujours à un double de soi-même que le moi se découvre lié dans l'amitié. Cela n'abolit pas, il est vrai, la division des consciences et n'exclut pas «l'altérité de l'ami en tant qu'autre» (p. 244): il n'y a pas identité indifférenciée du *moi* et du *toi*, mais conscience

partagée d'une existence et d'une activité communes, conscience d'un *nous* qui se constitue peu à peu dans l'intimité d'une vie en commun. L'analyse des conditions psychologiques de l'amitié parfaite aboutit donc à une «définition intersubjective de la conscience de l'existence» (p. 276), à laquelle Fraisse prête à juste titre une signification ontologique (cf. p. 244). Cette analyse rend également compte de la spécificité du plaisir qui accompagne une telle amitié. En prolongeant quelques indications d'Aristote, Fraisse dégage l'idée que ce plaisir est celui que donne «une activité ... réalisant au mieux ce qui correspond à la nature de l'homme, et contenant par là une nécessité qui lui donne valeur universelle» (p. 243, n. 20). Par là c'est un plaisir «déterminé» s'opposant au plaisir «indéterminé» que recherche la multitude.

Toutefois les livres d'Aristote consacrés à l'amitié ne doivent pas être abordés dans une perspective uniquement psychologique. Ils s'ordonnent également dans une perspective morale qui est celle des *Ethiques*. C'est en effet l'intervention de la *proairésis* ou choix délibéré qui engendre l'amitié en transformant l'attachement naturel à autrui en une «activité rationnelle susceptible d'avoir une valeur» (p. 268). Alors que dans l'amitié plaisante l'affection irréfléchie joue un rôle prépondérant, l'amitié utile «répond davantage à l'exigence de délibération d'un choix effectif» (p. 269). Mais à ce niveau l'amitié n'est encore qu'un moyen au service de fins qui lui sont données du dehors. En revanche dans l'amitié parfaite (*téleia*) la fin (*télos*) est immanente à la pratique même de l'amitié. «Celle-ci n'attend rien d'autre qu'elle-même, se fortifie de sa propre existence, donne du bonheur par le seul fait de se perpétuer à travers des activités communes» (p. 272). Ces activités communes culminent dans l'activité théorétique, qui constitue la plus haute vertu. Au niveau de la contemplation en commun, il y a donc «unification de l'amitié achevée et de l'amitié selon la vertu». Davantage même, la vie en commun facilite la contemplation, de sorte qu'il y a aussi «accroissement de la vertu par l'achèvement de l'amitié» (p. 275).

Peut-on dire, avec Fraisse, que «la finalité de l'amitié, sous cette forme achevée, l'affranchit radicalement de toute relation avec la vie politique» (p. 277)? L'affirmation me paraît trop forte, car elle conduit à concevoir le rapport entre l'amitié des sages et l'amitié politique comme un rapport de simple homonymie. Or les *Ethiques* enseignent au contraire que les diverses formes d'amitiés ne sont pas des homonymes et s'ordonnent en fonction d'une forme supérieure appelée tout d'abord «première», puis «parfaite». Certes le caractère commun à ces formes demeure mal élucidé, mais on ne peut aller jusqu'à lui dénier toute réalité. Fraisse semble du reste en tenir compte lorsqu'il déclare que l'amitié des meilleurs vient «couronner une organisation politique ... nécessaire à son éclosion» (p. 317). Bien que la portée de ce couronnement demeure assez vague, cette formule est sans doute plus proche de la pensée d'Aristote que la précédente.

Selon Epicure, l'amitié «doit être choisie pour elle-même» (*Gnom. Vat.* 23), et pourtant, ajoute le philosophe dans la même sentence, elle prend «son commencement de l'utilité». Comment concilier l'utilitarisme avec la valorisation qui fait de l'amitié une fin, et peut-être même, selon une autre sentence, un «bien immortel», supérieur à la vie contemplative elle-même?[7] Cette question, qui a plongé bien des commentateurs dans l'embarras, disparaît dans l'interprétation des «maximes de l'amitié» récemment proposée par J. Bollack[8]. Selon cet auteur, il faudrait en effet substituer à l'idée d'utilité celle de commerce vécu: le recours fréquent au terme *chreia* signifierait non pas que l'amitié est envisagée dans son utilité, mais dans son usage même.

Bien qu'il refuse plusieurs des interprétations de J. Bollack, Fraisse admet avec lui que «l'idée d'utilité n'est pas, chez les Grecs, aussi étrangère à un intérêt sincère pour autrui que nous pourrions le croire» (p. 308), et il est aussi d'avis que le débat sur l'utilitarisme de l'amitié épicurienne est un «faux débat» (p. 316):

Si Epicure assigne à l'amitié un point de départ utilitaire, c'est pour pallier l'absence d'un lien naturel entre les hommes. Ce point de départ n'est pas un simple début appelé à disparaître ensuite au profit d'une amitié désintéressée, mais une «assise objective» (p. 297) à laquelle la *philia* retourne constamment et qui la distingue de l'*eunoia*, de la bienveillance souvent inopérante. Selon le fragment 544 Us. (cf. p. 298), Epicure dit «qu'il est non seulement plus beau de faire du bien que d'en recevoir, mais aussi plus agréable, car rien n'est aussi fécond en joies que la bienfaisance». Fraisse retient ce témoignage pour conclure que le plaisir de l'utilité est plutôt celui d'être utile que celui de recevoir des bienfaits. Mais, ajoute-t-il, l'échange des bienfaits révèle aux amis un autre plaisir encore, celui du commerce amical comme tel; et ce plaisir connaît son achèvement dans l'activité philosophique en commun, qui se propose légitimement comme fin, puisque c'est en elle que l'homme goûte sous la forme la plus pure le plaisir d'exister.

Cette interprétation permet de rapprocher la pensée d'Epicure de celle d'Aristote. Fraisse soutient en particulier que pour ces deux philosophes l'amitié «rend l'homme capable d'une perfection qui en fait sinon l'égal, du moins l'être le plus apparenté aux immortels» (p. 313). Mais il marque également les limites de ce rapprochement en soulignant que pour le sage aristotélicien cette perfection

[7] *Gnom. Vat.* 78: «L'homme bien né se consacre avant tout à la sagesse et à l'amitié; l'une est un bien mortel, l'autre un bien immortel.» Contrairement à Fraisse (cf. p. 287 et 315), je préfère l'interprétation qui fait de la sagesse le bien immortel.

[8] J. Bollack: Les maximes de l'amitié. Dans: *Actes du VIIIe Congrès de l'Assoc. G. Budé* (Les Belles Lettres, Paris 1969) p. 221-236. L'auteur reproduit cet essai dans son édition des textes moraux d'Epicure: *La pensée du plaisir* (Ed. de Minuit, Paris 1975).

réside dans une activité intellectuelle aussi pure que possible, alors que pour le sage épicurien elle inclut les plaisirs vulgaires de la vie quotidienne.

L'amitié épicurienne se développe, on le sait, dans des communautés complètement indépendantes de toute organisation politique, et Fraisse oppose à ce propos l'*ôphéleia*, l'aide mutuelle telle qu'elle se pratique dans ces communautés, à l'*asphaleia*, c'est-à-dire à la sécurité que la puissance politique prétend garantir (cf. p. 323). Mais, selon la *Maxime principale* XIV (cf. *ibid.*), à cette sécurité précaire s'oppose la sécurité «la plus pure», qui naît «d'une vie tranquille et écartée du grand nombre». Celle-ci coïncide, me semble-t-il, avec la sécurité mentionnée dans la *Maxime principale* XXVIII: sécurité procurée par l'amitié et qui s'accomplit pleinement dans les limites mêmes de notre vie[9]. La recherche de la sécurité n'est donc pas, comme le suggère Fraisse, le propre de l'activité politique: elle s'inscrit aussi dans le cadre de l'amitié.

La dernière partie du livre de Fraisse, consacrée essentiellement au stoïcisme, s'intitule «Oubli et survivances de l'amitié antique» (p. 331). L'analyse de la notion d'*oikeiôsis* puis des fragments mentionnant spécialement la *philia* montre en effet que dans l'ancien stoïcisme le problème de l'amitié tend à se résorber dans le problème plus large des rapports de l'homme avec l'universalité des êtres rationnels.

Sous l'effet de l'*oikeiôsis*, c'est-à-dire de la tendance qui incline tout être vivant vers ce qui est approprié à sa nature, l'homme tend à se lier à d'autres hommes pour former une société. Au départ cette société répond aux exigences fondamentales de la vie. Puis, du fait que l'être véritable de l'homme est le *logos*, elle se mue en une communauté purement rationnelle. Si la doctrine de l'*oikeiôsis* assure un fondement aux rapports humains, elle ne permet donc pas d'en reconnaître la spécificité et ne débouche pas sur une véritable découverte de la présence d'autrui.

Dans cette perspective l'amitié véritable ne peut être que celle des sages qui, même s'ils ne se connaissent pas, s'aiment mutuellement en tant qu'ils ont tous également part au *logos*. Une telle amitié ne saurait être l'objet d'une expérience vécue. Mais, pour le rationalisme stoïcien, l'expérience est «aussi inutile à l'existence et à la confirmation de l'amitié qu'à la connaissance de sa nature» (p. 369).

La société des sages demeure peut-être une forme vide, néanmoins c'est «un idéal en droit accessible à tous» (p. 363). Et, si elle s'oppose à la société instituée,

[9] Je ne souscris pas à l'interprétation de cette maxime donnée à la p. 302. A mon avis la «sécurité de l'amitié» (*philias* mss.) est la sécurité procurée par l'amitié. Fraisse adopte une correction proposée par Usener et traduit «sécurité ... pour les amitiés» (*philiais*). Mais Cicéron (*Fin.* I, 20, 68) mentionne cette maxime et écrit *amicitiae praesidium*, ce qui est conforme au texte des manuscrits.

ce n'est pas pour tendre à la constitution de communautés limitées, à la manière épicurienne, mais pour se fondre dans l'ordre cosmique.

C'est à la lumière de cet idéal qu'il convient d'interpréter les témoignages des doxographes concernant la part respective de l'utilité et du plaisir dans l'amitié stoïcienne, ainsi que les rapports entre cette amitié d'une part, le bien, les préférables et les indifférents d'autre part. Selon une formule aristotélicienne figurant dans l'un des textes cités à la p. 349 (SVF III, 98), l'amitié se dit chez les stoïciens en trois sens. Mais l'analyse de Fraisse tend à montrer qu'en fait elle «ne peut se dire qu'en un seul sens» (p. 348). Ce qui rend l'amitié plaisante, c'est en effet l'identité de vues fondée sur la raison. Et la seule utilité dont l'amitié soit susceptible est une utilité morale. Cela permet de la ranger parmi les biens qui sont bons par leurs effets ou, comme le dit Fraisse, d'en faire un «bien pensable sous la catégorie du relatif» (p. 362) et non un bien achevé. Par là elle ne peut jouer, malgré son importance, qu'un «rôle définitivement second» (p. 357).

Si l'on compare cette conception à celle d'Aristote, on peut parler d'une «inversion du rapport de valeur entre l'amitié et la relation de l'homme avec l'homme»: alors que pour Aristote «l'on pouvait au moins traiter en homme celui qui ne pouvait être un ami, et que par là on était peut-être sur la voie de l'amitié, les stoïciens nous conseilleraient plutôt de chercher l'homme à travers l'ami et de nous en tenir là, pour éviter toute faiblesse» (p. 367–368).

Tel est du moins le cas dans l'ancien stoïcisme. Mais le moyen stoïcisme apporte à cette doctrine des aménagements qui la rapprochent de celle d'Aristote. Chez Panétius il semble en effet que l'amitié puisse jouir du «statut de fin morale désirable pour elle-même» (p. 382). Cette valorisation est liée à la reconnaissance de la nature personnelle à côté de la nature commune à tous les hommes, et au souci d'élaborer une morale destinée à l'homme moyen. Une analyse du *De Amicitia* de Cicéron, que Fraisse considère comme fortement marqué par la pensée de Panétius, montre comment ce dernier parvient à voir dans l'amitié une relation de personne à personne.

Entre une amitié qui est l'expression de notre nature personnelle et une vertu qui se définit par sa conformité à la raison universelle des conflits risquent sans cesse de s'élever, et l'un des problèmes majeurs abordés dans le traité de Cicéron est celui de la conciliation entre les exigences propres de l'amitié et celles de la moralité. Mais cet effort de conciliation lui-même témoigne de l'altération profonde que la notion de *philia* avait subie dans le stoïcisme. Alors que l'aristotélisme ou l'épicurisme affirmaient la solidarité nécessaire des consciences lors de la recherche de leur fin la plus élevée et liaient ainsi l'amitié à la sagesse, le stoïcisme, même sous la forme que lui donne Panétius, ne surmonte pas la dualité entre la *philia* et l'*autarkeia* du sage ou la vertu de l'homme moyen.

Les pages consacrées, pour terminer, à Sénèque et à Plutarque font apparaître

quelques aspects d'une réflexion qui s'appauvrit dans la mesure où elle cesse de s'interroger sur les fondements et la nature de l'amitié pour se borner à l'envisager dans la pratique quotidienne.

Un passage de Sénèque (cité à la p. 433) ne manque pourtant pas d'intérêt: «Le sage procurera au sage cette chose si douce et si vertueuse: vouloir la même chose et ne pas vouloir la même chose» (*Ep.* 109, 16). C'est aussi par la formule *semper idem velle atque idem nolle* que Sénèque avait précédemment défini la sagesse (*Ep.* 20, 5). Fraisse rapproche les deux passages pour dire que l'amitié d'un autre sage aide le sage à maintenir la fermeté de son propre vouloir, et il rejette l'interprétation plus courante, selon laquelle Sénèque caractériserait l'amitié des sages par l'union de deux volontés. Mais la lettre 109 assimile ensuite les deux sages à des coursiers unis sous un même joug, et cette comparaison caractérise parfaitement l'identité de deux volontés, mais ne serait pas de mise s'il s'agissait uniquement de l'identité du vouloir à lui-même. On peut toutefois penser que ces deux formes d'identité tendent à se confondre: par le fait qu'il veut le bien, qui seul peut «plaire toujours à qui que ce soit» (*Ep.* 20, 5), le sage doit être en accord perpétuel avec lui-même et avec les autres sages. Contrairement au point de vue défendu par Fraisse, je serais donc enclin à penser que chez Sénèque l'amitié et la sagesse se rejoignent.

La lettre 109 me paraît intéressante pour une autre raison encore. En s'inspirant peut-être de certaines suggestions de la langue latine, Sénèque accorde souvent une place de premier plan à la *voluntas*[10]. Lorsqu'il met l'*amicitia* en rapport avec la *voluntas*, à l'instar de Cicéron (*De Amic.* 4, 15), il se pourrait donc qu'il valorise l'*amicitia* plus que ses maîtres stoïciens ne l'avaient fait. Ainsi je n'accueillerais pas sans quelque réserve l'affirmation que la langue latine s'est bornée à transposer le terme de *philia*, «sans rien ajouter qui provînt de son génie propre» (p. 441).

Le livre de Fraisse se termine sur une question qu'il avait annoncée dès les premières pages: comment expliquer l'occultation que le problème d'autrui a subie dès la fin de l'antiquité? L'ampleur de la question et la complexité des éléments à considérer nécessiteraient une vaste recherche, que l'auteur ne pouvait mener à chef dans son ouvrage déjà très long. Je me bornerai à mentionner l'un des facteurs auxquels il impute le déclin de la *philia:* le développement de la pensée chrétienne, qui substitue à l'amitié la grâce et la charité. Pour mesurer la portée de cette substitution, il serait particulièrement intéressant de suivre l'évolution de la notion augustinienne d'amitié[11]. Dans le *Contra Academicos* (III, 6,

[10] Cf. mon livre *L'idée de volonté dans le stoïcisme* (P.U.F., Paris 1973) p. 161ss.

[11] Cf. Marie McNamara: *L'Amitié chez saint Augustin* (Lethielleux, Paris 1961). Ce livre considère surtout la manière dont saint Augustin a vécu l'amitié, mais le chap. IV donne des indications utiles sur sa conception de l'amitié chrétienne.

13), saint Augustin emprunte à Cicéron sa définition de l'amitié: «un accord sur les choses divines et humaines, joint à la bienveillance et à l'affection» (*De Amic.* 5, 20). Dans une lettre postérieure (*Ep.* 258), il ajoute que l'accord sur les choses divines implique que les amis aiment Dieu et soient unis non seulement entre eux, mais au Christ. Enfin, dans les *Confessions* (IV, 4, 7), abandonnant Cicéron pour saint Paul (*Rom.* V, 5), il déclare qu'il n'y a de véritable amitié qu'entre ceux que Dieu unit «par la charité répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné». Cette découverte d'une amitié qui procède de la grâce divine et fonde une union impossible à réaliser par les forces naturelles de l'homme signifie manifestement le rejet de la *philia* grecque. Mais ce rejet pourrait avoir sa contrepartie positive au niveau même d'une analyse des rapports avec autrui: en citant le début (2–3) du *De Fide rerum quae non videntur* (cf. p. 464–465), Fraisse montre que l'amitié augustinienne comporte un acte de foi qui ne se transforme jamais en savoir. N'est-ce pas l'annonce d'une nouvelle expérience d'autrui, qui devra à son tour faire l'objet d'une analyse philosophique?

Dans le livre mentionné au début de cette étude, je parlais de «rapports avec autrui» pour désigner aussi bien de véritables rapports interpersonnels que des rapports sociaux, politiques ou rationnels n'engageant pas la personne. Il en résultait une certaine ambiguïté, bien relevée par P. Aubenque, qui estimait que ce livre porte sur la «constitution d'un problème» dont je n'étais pas assuré que les Grecs l'eussent «posé en tant que tel»[12]. Le grand mérite du livre de Fraisse est de circonscrire nettement le domaine des rapports interpersonnels, grâce à une analyse qui distingue la *philia* sous sa forme la plus achevée de toutes les autres espèces de rapports humains. De la sorte il évite toute ambiguïté et nous fait assister à la constitution d'un problème «posé en tant que tel». A ce problème se rattachent un bon nombre des thèmes qui s'inscrivent dans la perspective actuelle du problème d'autrui, de sorte que la thèse défendue par Fraisse paraît solidement fondée.

Toutefois la volonté de ne pas manquer ce que les philosophes anciens ont dit de plus neuf conduit l'auteur à sous-estimer, me semble-t-il, divers aspects de la notion de *philia* qui, pour être plus traditionnels, n'en contribuent pas moins à lui conférer sa spécificité. Tel est en particulier le cas de l'aspect politique, dont il est rare que la *philia* soit totalement dépourvue. Certes l'ouvrage s'arrête aussi à cet aspect, mais c'est surtout pour montrer qu'il s'agit d'un aspect moins original et qui est loin d'épuiser le sens de la *philia.* Cette appréciation est sans doute exacte. Néanmoins l'une des originalités de la *philia* réside précisément dans le fait qu'elle intègre le plus souvent une dimension interpersonnelle et une dimension

[12] *Revue des Etudes anciennes* LXIV (1962) p. 442.

politique, et c'est là un trait qui la distingue de l'expérience d'autrui, telle que la décrivent les philosophes d'aujourd'hui.

Il appartiendrait à une autre recherche, mue par d'autres intérêts, d'envisager la dimension politique pour elle-même. Mais la perspective même de Fraisse devrait le conduire à examiner de près comment la dimension interpersonnelle et la dimension politique s'articulent l'une à l'autre. Cet examen permettrait de mieux saisir la manière dont les philosophes anciens prennent conscience d'autrui, dans l'expérience de la *philia*. Il répondrait à l'intention d'une recherche qui s'efforce avec raison de comprendre les pages les plus neuves de ces philosophes «dans ce qu'elles veulent effectivement dire, et non à la manière dont nous voudrions les faire parler» (p. 29).

D'un autre côté, pour les philosophes d'aujourd'hui, l'expérience d'autrui comporte certains aspects qui ne se retrouvent pas, me semble-t-il, dans l'expérience de la *philia*. Il serait intéressant d'en préciser la nature et de voir si la pensée antique les ignore ou si elle leur fait place dans un autre contexte que celui de la *philia*.

A cet égard je mentionnerai en particulier le thème de l'incommunicabilité des consciences, qui tient une grande place dans la réflexion contemporaine sur l'expérience d'autrui, alors que la réflexion antique sur la *philia* ne s'y arrête guère. Est-ce à dire qu'aux yeux des anciens il n'y a pas de problème de la communication? On sait bien qu'il n'en est rien. Toute une tradition, de Gorgias à Sextus Empiricus, conteste la possibilité de communiquer le savoir. Le problème de la communication est donc bien posé, mais sur le plan de la relation entre celui qui sait et celui qui ne sait pas, non sur le plan de la *philia*. Les deux plans ne sont toutefois pas totalement indépendants l'un de l'autre. Dans l'argumentation sceptique, l'impossibilité de communiquer le savoir est assimilée à une impossibilité de communiquer les dispositions ou mouvements de sa propre pensée, car, selon un auteur sceptique, «le mouvement de la pensée chez autrui est insaisissable» (Diog. Laërce IX, 70)[13]. Or l'analyse de la *philia* réserve une place privilégiée à la communication mutuelle des pensées, en tout cas dans l'amitié des sages selon Aristote et Epicure. Pour être développé dans une autre problématique que celle de la *philia*, le thème de l'incommunicabilité n'en retentit pas moins sur elle, mettant en question la possibilité même de l'amitié sous sa forme la plus élevée.

On perçoit peut-être le sens de ces remarques critiques:

Fraisse assigne une double fin à l'histoire de la philosophie: «amener l'intérêt de nos contemporains sur ce dont l'oubli ne dénote pas nécessairement l'insigni-

[13] Cf. mon étude: L'incommunicabilité du savoir dans le scepticisme grec. Dans: *Zetesis*, Bijdragen ..., aangeboden aan E. de Strijker (Nederlandsche Boekhandel, Antwerpen/Utrecht 1973) p. 177ss.

fiance; donner une plus juste conscience de ce qui est vraiment neuf malgré tous les pressentiments qui en ont pu exister auparavant» (p. 13). Il répond à cette double fin en mettant l'accent sur les similitudes entre le sens de la *philia* et celui que revêt pour les philosophes d'aujourd'hui l'expérience d'un rapport personnel à autrui. Convaincu de la «pérennité des problèmes philosophiques» (p. 12), il ramène les efforts des modernes à des tentatives en vue de «poursuivre ce que les anciens n'avaient pu qu'esquisser» (p. 472). Dans cette perspective, les «résurgences modernes» (p. 471) de la *philia*, dont Montaigne apparaît comme l'initiateur (*Essais* I, 28), revêtent une signification privilégiée.

Mais peut-il y avoir pérennité des problèmes, si les systèmes, les expériences sur lesquelles ils se fondent et les formulations dans lesquelles ils s'expriment sont sujets à variations? La reprise dans un nouveau système d'un problème légué par la tradition n'entraîne-t-elle pas des remaniements (substitutions, décalages, etc.) qui équivalent bien souvent à la position d'un nouveau problème?

Si tel est le cas, l'analyse des similitudes amorcée par Fraisse appelle une analyse complémentaire visant à mettre en lumière ce qui, en dépit de tous les rapprochements possibles, fait que l'expérience d'autrui n'est pas pour nous ce qu'était l'expérience de l'amitié pour les philosophes grecs. Une telle analyse conduirait, selon la formule citée plus haut, à «donner une plus juste conscience de ce qui est vraiment neuf». Mais cette fois il s'agirait de ce qui est vraiment neuf dans la philosophie d'aujourd'hui et non, comme l'auteur semble l'entendre[14], de ce qui est vraiment neuf chez un philosophe ancien. De la sorte une troisième fin serait assignée à l'histoire de la philosophie.

Cette conscience des différences est une condition nécessaire de toute réflexion qui voudrait, selon le propos final (p. 477), se laisser guider par les solutions que les Grecs ont données à un «problème perdu». Elle devrait prêter sa lucidité à toute tentative visant à comprendre le sens que l'amitié peut revêtir aujourd'hui, pour des hommes qui n'attendent plus de la philosophie qu'elle leur donne des modèles exemplaires comme pouvait l'être la *philia*, et qui vivent des expériences dont le sens ne s'épuise pas dans la résurgence de tels modèles, si riche d'enseignement qu'elle puisse être. D'une interrogation sur le passé pourrait naître alors une interrogation sur le présent, qui ouvrirait à la conscience philosophique des perspectives nouvelles[15] sur un thème plongé aujourd'hui dans un «étrange délaissement».

[14] Cf. la déclaration de la p. 29: l'explication historique «a pour conséquence nécessaire de masquer ... les nouvelles découvertes, dans leur virginité et leur étonnement».

[15] Certaines de ces perspectives sont esquissées dans un essai de Maurice de Gandillac: Approches de l'amitié. Dans: *L'Existence* (Gallimard, Paris 1945) p. 55-67. – L'urgence de comprendre l'amitié en fonction de la condition de l'homme d'aujourd'hui est soulignée dans le récent exposé de Jean-Louis Bruch: La philosophie de l'amitié: son passé et son avenir. Dans: *Bulletin Soc. Franç. de Philosophie* (1977/2).