

AMITIÉ ET ÉMOTIONS DE RIVALITÉ CHEZ ARISTOTE: UNE ORIGINE COMMUNE?¹

Chez Aristote, le sentiment d'amitié interagit souvent de manière étonnante avec des émotions compétitives comme la colère (*orgê*), l'émulation (*zêlos*) et la rivalité proprement dite (*philotimia*), émotions qui, comme on peut le constater, surtout dans la *Rhétorique*, constituent l'un des piliers essentiels dans les rapports humains.

Je voudrais examiner ici la dialectique de ces interférences et tenter de répondre à la question suivante: y-a-t-il pour Aristote, dans l'âme, un point d'origine commun à ces passions apparemment contradictoires, relevant d'une part, de l'amitié; – autre part, de la rivalité? Et dans l'affirmative, cette origine commune nous permet-elle de mieux comprendre la notion aristotélicienne d'amitié?

1. L'amitié et ses limites.

Aristote analyse le thème de l'amitié à trois reprises: dans l'*Éthique à Nicomaque*, Θ-I; dans l'*Éthique à Eudème*, H et dans *Rhétorique* B, 4.

Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote distingue le sentiment d'amitié (*φίλησις*), qui est un *pathos*, un état émotionnel, et l'amitié proprement dite (*φιλία*), une disposition permanente qui a la caractéristique d'être réciproque et de s'accompagner d'un choix délibéré (Θ 7, 1157 b 27). Dans les *Éthiques*, c'est l'amitié dans ce sens de disposition qui l'emporte, comme le déclare Aristote tout au début de l'*Éth. à Nic.*: «L'amitié est en effet une

1. Cette étude reprend et développe une enquête sur les mécanismes et l'origine des passions de rivalité. Cf. C. VIANO, Competitive emotions and the *thumos* in Aristotle's *Rhetoric*, in D. KONSTAN – N. K. RUTTER (eds.), *Envy, Spite and Jealousy. The Rivalrous Emotions in Ancient Greece*, Edinburgh, Edinburgh University Press (Edinburgh Leventis Studies I), 2003, pp. 85-97. Cf. IDEM, Passions, désirs et plaisirs de rivalité chez Aristote, dans G. ROMEYER DHERBEY - G. AUBRY (édd.), *L'Excellence de la vie. Sur l'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème d'Aristote*, Paris, Vrin, 2002, pp. 237-252 (version française plus étendue). Une version de cet article en portugais, intitulée «Amizade e emoções de rivalidade em Aristóteles: uma origem comum?», a paru in *Journal of Ancient Philosophy* II (2008/1), <http://www.filosofiaantiga.com>. Je remercie mon amie Jocelyne Wilhelm pour avoir lu cette version française et pour ses suggestions.



certaine vertu ou ne va pas sans vertu» (Θ 1, 1155 a 1: *ἔστι γὰρ ἀρετὴ τις ἢ μετ' ἀρετῆς*).

Si, dans l'*Eth. Nic.* B 4, 1105 b 19, Aristote classe l'amitié parmi les passions («J'entends par passions, l'appétit, la colère, la crainte, l'audace, l'envie, la joie, l'amitié, la haine, le regret, l'émulation, la pitié, bref tout ce qui est suivi de plaisir ou de peine»), il ne faut pas oublier que ces passions sont ici conçues comme le terrain d'application du comportement moral, puisque la vertu consiste justement dans l'attitude que l'on assume à l'égard des passions: «j'entends par dispositions, enfin, notre comportement bon ou mauvais relatif aux passions: par exemple, pour la colère, si nous l'éprouvons ou violemment ou nonchalamment, notre comportement est mauvais, tandis qu'il est bon si nous l'éprouvons avec mesure, et ainsi pour les autres passions». De fait, le sentiment d'amitié est un *pathos* bon en soi, qui se manifeste chez tous les êtres vivants.

Dans les *logoi* sur l'amitié, des deux *Éthiques*, où Aristote en dissèque les différentes formes et circonstances, le *sens précis* recherché est celui d'un bien moral. L'amitié se produit, sous sa forme d'excellence, parmi les bons, et se fonde sur la vertu, se distinguant ainsi de l'amitié fondée sur l'agréable, et de l'amitié fondée sur l'utile.

L'analyse de l'amitié dans la *Rhétorique* en privilégie, en revanche, l'état émotionnel. Dans ce contexte, les passions humaines constituent à la fois l'objet et l'instrument de la persuasion. En particulier, en traitant le genre judiciaire, Aristote analyse les passions dans la double perspective des mobiles de l'acte injuste (A 10) et des outils techniques pour influencer les juges au tribunal (B 2-11). Les passions sont ici définies comme «les causes qui font varier les hommes dans leurs jugements (*δι' ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις*) et ont pour conséquences la peine et le plaisir, comme la colère, la pitié, la crainte et toutes les autres émotions de ce genre, ainsi que leurs contraires» (B 1, 1378 a 19). En effet, dans un procès, l'état émotif de celui qui se prononce sur la réalité d'un délit et sur son degré de culpabilité est fondamental: «car les choses ne paraissent pas les mêmes à qui aime ou qui hait (*φιλοῦσι καὶ μισοῦσι*), à qui éprouve de la colère ou est dans un *habitus* de calme» (B 1, 1377 b 31). Aristote développe justement dans ce traité une analyse des passions, ou mieux, une rhétorique des passions² dans le but explicite de mettre en lumière tout ce qui est persuasif

2. Cf. P. AUBENQUE, *Logos et pathos. Pour une définition dialectique des passions (De anima, A, 1 et Rhétorique, B)*, in G. ROMEYER DHERBEY - C. VIANO (édd), *Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote*, Paris, Vrin, 1996, pp. 7-49, ici 46: «Ce que propose le livre II n'est donc pas une psychologie des passions entendue comme réquisit scientifique, mais bien une rhétorique des passions, supposée seule adéquate à fournir en arguments un discours rhétorique destiné à agir sur l'affectivité».

dans les états émotifs; en d'autres termes, de donner à l'orateur des outils pour agir efficacement sur le jugement de l'auditoire. Ainsi, dans B, 4, le sentiment d'amitié, tout comme son contraire, la haine, sont évalués comme des états émotionnels persuasifs.

De fait, au delà des différentes intentions qui animent les *Éthiques* et la *Rhétorique*, Aristote nous livre dans ces contextes une anthropologie très complète et réaliste de l'amitié. À travers une casuistique très détaillée, il cerne les domaines d'application et, surtout, les limites théoriques et concrètes de ce sentiment social par excellence.

En lisant les pages d'Aristote sur l'amitié, on s'aperçoit tout de suite qu'elle n'a rien à faire avec l'altruisme de la morale judéo-chrétienne, où l'élan d'affection vers son prochain ne demande rien en échange³.

Chez Aristote, non seulement l'affection vers son prochain exige la réciprocité⁴, et toute une série de conditions psychologiques, morales et sociales d'égalité et de compensation, mais encore la mesure de toute forme d'amitié. Aussi l'amitié à proprement parler (*κυρίως*), est-elle déterminée par un sentiment originaire profondément individualiste: l'amour de soi (*φιλαυτία*). Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote consacre un chapitre entier (I 8) à la théorisation de l'amour de soi et de sa valeur morale en constatant qu'il s'agit d'un sentiment primordial, donc naturel antérieur à l'amitié, qui détermine tous les sentiments d'affection pour les autres⁵. Aristote distingue deux sens que l'on attribue à l'amour de soi. Le premier est négatif et reflète l'opinion de la masse: il désigne celui qui s'accapare tous les biens (richesses, honneurs et plaisirs corporels) qui font l'objet de disputes (disputes) (cf. *περμαχητά*, 1168 b 15) entre les hommes. Le deuxième est positif et désigne celui qui attribue à soi le meilleur tout en obéissant à la partie la plus noble de soi. C'est justement dans ce sens, conclut Aristote, que l'homme bon doit être égoïste, «car il trouvera lui-même profit en pratiquant le bien et en fera en même temps bénéficier les autres» (1169 a 12-13). On remarquera que

3. Pour la différence entre la morale grecque et la conception morale judéo-chrétienne, qui, impliquant l'amour inconditionné pour Dieu et les autres hommes, exclut la rivalité comme bien, cf. les réflexions de Ch. GILL, *Is rivalry a Virtue or a Vice?* dans D. KONSTAN - K. RUTTER (éd.), *Envy, Spite and Jealousy*, op. cit. pp. 29-51, en particulier p. 31.

4. Cf. la définition de la *Rhétorique*, II 4, 1380 b 35: «Admettons donc qu'aimer (*philein*) c'est souhaiter pour quelqu'un ce que l'on croit des biens, pour lui et non pour nous, et aussi être, dans la mesure de son pouvoir, enclin à ces bienfaits. Est notre ami celui qui nous aime et que nous aimons en retour (*philos de estin ho philôn kai antiphiloumenos*). Se croient amis ceux qui sont dans cette disposition l'un envers l'autre (*pros allêlous*)». Cf. *Éth. à Nic.* VIII 7, 1157 b 27.

5. Cf. *Éth. à Nic.* IX 8, 1168 b 9: «C'est en partant de cette relation de soi-même à soi-même que tous les sentiments qui constituent l'amitié se sont par la suite étendus aux autres hommes (*ap' autou panta ta phusika kai pros tous allous diêkei*)».

dans cette définition du «bon» égoïsme, la composante d'auto-affirmation de soi persiste et modifie la fin, qui est le bien.

L'amour de soi (*φιλαυτία*) détermine ainsi à la fois la mesure et les limites de l'amitié. Si l'ami est conçu comme un autre soi, c'est justement le soi qui limite l'élan de l'amitié. Mais, de quelle manière?

Voyons quelques exemples. En *Éth. à Nic.* VIII 9, 1159 a 5, Aristote se demande si, en fin de compte, les amis souhaitent vraiment pour leurs amis les biens les plus grands, comme par exemple d'être des dieux, car alors ce ne seraient plus des amis pour eux, ni par suite des biens, dans la mesure où les amis sont des biens. Aristote en conclut que les biens que l'on désire pour nos amis doivent être ceux qui les laissent tels qu'ils le sont déjà. Et il ajoute que, si l'ami désire pour l'ami des biens, peut-être que ce ne sont pas tous; étant donné que chacun désire avoir principalement les biens pour soi même (1159 a 11).

En *Rhét.* II 4, en esquissant la typologie des amis potentiels, Aristote précise les limites entre le partage et la rivalité: «(Nous aimons d'amitié) ceux qui nous ressemblent et ont les mêmes occupations que nous (*καὶ τοὺς ὁμοίους καὶ ταῦτα ἐπιτηδεύοντας*), pourvu qu'ils ne nous gênent pas et n'aient pas les mêmes moyens d'existence; car dans ce cas "le potier fait concurrence au potier"» (1381 b 14,); «ceux qui ont les mêmes désirs (*καὶ τοὺς τῶν αὐτῶν ἐπιθυμοῦντας*) que nous, pourvu qu'il nous soit possible de participer aux mêmes avantages; sinon le résultat est le même que dans le cas précédent» (1381 b 17); «ceux que nous aidons à obtenir des biens qu'ils désirent, s'il n'en doit pas résulter pour nous des maux plus grands» (1381 b 23).

Ces passages montrent de façon claire que l'égalité et la ressemblance sur lesquelles se fonde l'amitié sont aussi à l'origine de la rivalité quand le partage des biens souhaités se révèle impossible ou forcément unilatéral. De plus, on remarquera que non seulement le déséquilibre entre les avantages entraîne nécessairement la concurrence, mais aussi que la tendance naturelle de tous les hommes est de s'attribuer à soi les biens les plus grands avant de les souhaiter à son prochain.

2. Amitié, colère et émulation

Dans le contexte à la fois social et juridique de la *Rhétorique*, les états émotionnels d'agressivité et de rivalité jouent un rôle décisif et ressortent comme un élément essentiel dans les rapports humains. Or le sentiment d'amitié se trouve interagir avec deux émotions de rivalité fondamentales: la colère et l'émulation.

La colère (*orgê*) est la passion abordée en premier et le plus longuement dans la *Rhétorique*; elle constitue souvent chez Aristote l'exemple paradigmatique de la passion en tant que telle. Aristote la définit ainsi:

Admettons que la *colère* est un désir pénible de vengeance notoire provoquée par un dédain notoire *en ce qui regarde notre personne ou celle des nôtres*, ce dédain n'étant pas mérité (ἔστω δὴ ὀργὴ ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας [φαινομένης] διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν εἰς αὐτὸν ἢ [τι] τῶν αὐτοῦ τοῦ ὀλιγωρεῖν μὴ προσήκοντος). Si c'est bien en cela que consiste la colère, il s'ensuit nécessairement d'abord que l'on se met toujours en colère contre un individu déterminé, par exemple Cléon, et non pas contre l'homme en général; ensuite que l'on a fait ou voulu faire *contre nous-mêmes ou l'un des nôtres* une action déterminée; en troisième lieu, qu'à tout mouvement de colère est consécutif un plaisir (*pasê orgê hepesthai tina hêdonên*) dû à l'espoir de se venger.

(*Rhét.* II 2, 1378 a 30- b 1)

La colère apparaît ici clairement comme une émotion «par réaction» et notamment à cette forme de provocation qui est un dédain⁶ manifeste. Le dédain est une opinion qui attribue peu de valeur à quelque chose (*peri to mêdenos axion*). Dans les rapports humains nier publiquement la valeur de quelqu'un signifie affirmer son infériorité et mettre en crise sa position dans la société. La description des *habitus* favorables à la colère (quand on est malade, en guerre, amoureux, assoiffé, en général, possédé par un désir que l'on n'arrive pas à satisfaire) montre que cette réaction naît essentiellement quand on est contrarié (cf. les verbes: *antikrouô, antiprattô, mê sumprattô*) dans un désir ou dans une action. On remarquera que les désirs insatisfaits dont il est question sont désignés en général comme des appétits (*ὄλως ἐπιθυμοῦντες*) et peuvent concerner aussi des impulsions purement physiques, comme la soif et l'amour physique (*erôta*). Aristote montre bien ici l'interaction de ces états émotionnels avec la colère: il dit que les premiers ouvrent la voie (*proodopoieitai*) à la seconde (1379 a 24). L'apaisement de la colère, qui est conséquent à la vengeance est le calme (*praotês*), qui consiste en un retour à l'état normal.

La colère apparaît ainsi à la fin de cette analyse comme un état émotion-

6. Les variétés du dédain (*kataphronêsis*) sont: mépris (*oligôria*), vexation (*epêreasmós*) outrage (*hubris*), irrespect (*atimia*, qui est une forme d'outrage). L'outrage et l'irrespect méritent une attention toute particulière. L'outrage consiste en des actes ou des paroles qui peuvent faire éprouver de la honte (*aischunê*) à quelqu'un dans le seul but de son propre plaisir. La honte est définie plus loin (6, 1383 b 12) comme «une peine ou un trouble relatifs aux vices présents, passés ou futurs qui semblent entraîner la perte de la réputation (*eis adoxian*)». Dans l'*Éthique à Nicomaque* IV 15, Aristote considère la pudeur (*aidôs*) de même que la honte (*aischunê*) comme des passions et non de vertus. Il y a donc des états moyens dans les passions; la juste pudeur, tout en n'étant pas une vertu, est pourtant louable (cf. II 7, 1108 a 30).

nel agressif par réaction, puisqu'étant la réponse à une provocation. Pierre Aubenque dans son célèbre article «Sur la définition aristotélicienne de la colère», désigne ce phénomène comme une «contestation en retour»: puisque le mépris consiste dans le double mouvement de contestation de l'existence de l'autre et d'attestation de sa propre existence comme supérieure, la colère conteste à son tour l'existence de l'autre et, par là, réatteste sa propre existence⁷.

Revenons maintenant à l'interaction avec l'amitié. On remarquera que, selon la définition ci-dessus, la colère se tourne aussi bien contre celui qui nous a offensé que contre celui qui a offensé quelqu'un «des nôtres». Dans cette perspective, la personne proche, objet de notre affection, est considérée comme un autre soi-même. Par conséquent, toute offense qui lui est adressée déchaîne en nous une réaction égale à celle déchaînée par une offense adressée directement à notre propre personne.

Par ailleurs, les amis peuvent aussi provoquer la colère, et de manière très intense. Aristote énumère les cas suivants: «(on se met en colère) contre ceux qui nous sont amis plus que contre ceux qui ne le sont pas; car l'on croit avoir le droit d'être bien traité par eux plutôt que mal (*οἴονται γὰρ προσήκειν μᾶλλον πάσχειν εὖ ὑπ' αὐτῶν ἢ μῆ*)» (1379 b 2); «contre nos amis s'ils ne parlent et n'agissent pas bien à notre endroit, et encore plus s'ils parlent et agissent mal envers nous; s'ils ne s'aperçoivent pas de nos besoins (...); ne point s'en apercevoir est, en effet, un indice de dédain (*oligōrias*) car ce qui nous soucie ne nous échappe pas» (1379 b 13); «contre ceux que laissent indifférents le récit ou le spectacle de nos faiblesses; car ils sont pareils à des indifférents ou à des ennemis; l'amitié, en effet, partage la peine des amis, et le spectacle de leurs propres défauts peine tous les hommes» (1379 b 20).

On comprend que, dans tous ces cas, la colère est la conséquence d'une double provocation: l'offense en soi et la déception qui vient de l'identification du provocateur à un ami, déception que l'on peut relier au principe général que l'on ressent de la colère quand on s'attendait au contraire de ce qui arrive (1379 a 25). La raison fondamentale de l'intensification de la colère dans cette situation semble expliquée, en dernière instance, dans les termes quantitatifs d'une double injustice: le dédain immérité, donc injuste, et l'attitude injuste de l'ami.

L'autre passion compétitive avec laquelle l'amitié interfère de manière encore plus directe est l'émulation.

L'émulation (*zēlos*) (II, 11) constitue avec l'envie (*phthonos*) (II, 10) un

7. P. AUBENQUE, Sur la définition aristotélicienne de la colère, *Revue philosophique*, 147, 1957, pp. 300-317, ici pp. 307-310.

couple de passions compétitives par excellence. Nous sommes ici encore en présence d'un mécanisme émotif de réaction, non plus à une provocation directe, comme la colère, mais à un état de choses qui privilégie un autre individu. L'émulation consiste en une peine suscitée par la possession manifeste de biens estimés de la part de nos pairs, mais la peine porte sur le fait que nous ne possédons pas aussi ces biens, dont nous nous considérons dignes, et non parce que ces biens sont à un autre, comme dans le cas de l'envie. C'est pourquoi il s'agit d'une passion honnête (*epieikès*) alors que l'envie est une passion moralement négative (*phaulon*)⁸. Les biens estimés (*entima agatha*) qui font l'objet de l'émulation, acquis par des individus moralement positifs, sont utiles et bons pour la communauté des hommes. Parmi ces biens, on peut compter le courage, le savoir et le commandement (*andria, sophia, archê*, 1388 b 16).

Dans le contexte spécifique de l'analyse de l'amitié (II, 4), Aristote dit explicitement que «ceux dont nous sommes les rivaux (*pros hous philotimountai*), ou dont nous désirons exciter l'émulation mais non l'envie, nous les aimons ou nous souhaitons en être aimés» (*toutous ê philousin ê boulontai philoi einai*, 1381 b 21).

Parmi les enjeux principaux des émotions rivales honnêtes, telle que l'émulation, on trouve, comme nous l'avons vu, la possession de biens dignes (*entima agatha*), mais aussi l'honneur (*timê*) et la bonne réputation (*eudoxia*). De fait, bien qu'il ne lui consacre pas une analyse spécifique dans la *Rhétorique*, Aristote relie la passion de «rivalité» proprement dite, la *philotimia* (litt. «amour des honneurs») à tous les phénomènes émotifs d'agressivité et de compétition: les *philotimoi* sont les plus enclins à la victoire, à la compétition, au commandement, à la colère, à l'envie, à l'émulation. On comprend ainsi la raison de la double traduction de *philotimia* par «ambition» et «rivalité»: l'ambition s'exprime essentiellement comme rivalité.

Mais si la *philotimia* est répandue, selon différents degrés d'intensité, parmi tous les hommes, Aristote postule dans l'âme humaine un autre désir encore plus originel qui semblerait être lié à toutes les formes de rivalité: le sentiment de supériorité (*huperochê*): «Vaincre est agréable, non seulement pour les ambitieux (*philotimoi*), mais pour tout le monde; car il se pro-

8. Dans *Éth. à Nic.* II 7, 1108 b 1 suiv., le *phthonos* est l'une des passions extrêmes concernant le plaisir et la douleur que l'on éprouve pour ce qui arrive aux autres. Le juste milieu entre l'envie et la malveillance (*epichairekakia*) est la juste indignation (*nemesis*), qui n'est pas une vertu mais fait partie des justes moyens dans les passions, comme la pudeur. Nous n'avons pas ici de traces de l'émulation (*zêlos*). D'ailleurs, dans l'*Éthique à Nicomaque*, ce terme apparaît seulement dans la liste des passions de II 4, 1105 b 19 suiv. et ne fait pas l'objet d'une analyse spécifique.

duit une imagination de supériorité (*φαντασία γὰρ ὑπεροχῶ γίνεται*) dont tous les hommes ont un désir plus ou moins fort» (*Rhét.* I 11, 1370 b 32). Le plaisir lié à l'espoir de la victoire explique à son tour le plaisir que l'on éprouve dans les activités compétitives telles que les jeux, la chasse, les batailles, les disputes, la lutte et l'éristique. Le sentiment de supériorité ne semble pas seulement lié au désir de victoire, mais il semble aussi être à l'origine de la réaction de colère à l'irrespect, qui est toujours une diminution. Et il entretient aussi des rapports avec le sentiment d'amitié. En effet, dans *Éth. à Nic.* VIII 8, 1158 b 11, Aristote mentionne la forme d'amitié (*philia*) fondée sur la supériorité (*kath' huperochên*), comme celle qui existe entre le père et le fils, ou le gouvernant et le subordonné.

Par ailleurs, nous avons vu que l'amour de soi, la forme originelle et primordiale du *philein*, vise, dans sa forme triviale, à s'attribuer tous les biens qui sont habituellement objets de dispute entre les hommes, comme les richesses ou les honneurs (cf. *timai*, *Éth. à Nic.* IX 8, 1168 b 15).

Vu ces liens étroits entre amitié et rivalité, désir de supériorité et amour de soi, peut-on postuler qu'il y ait dans l'âme une origine commune de ces états émotionnels à première vue si contradictoires?

Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote explique que les passions se distinguent et dépendent des facultés de l'âme qui leur correspondent selon un rapport de puissance et acte: «j'appelle facultés (*dunameis*) ces choses par lesquelles nous sommes capables d'éprouver ces passions (*καθ' ἃς παθητικοὶ τούτων λεγόμεθα*)» (II 4, 1105 b 23). Dans cette perspective nous pouvons alors nous demander: y a-t-il une faculté de l'âme qui préside à la fois les émotions d'amitié et de rivalité?

3. Le *thumos poiôn to philêtikon*

Aristote nous donne la réponse dans un célèbre passage de la *Politique*. Dans VII, Aristote décrit les caractères des populations qui se trouvent sous différentes latitudes comme dominés tantôt par le courage tantôt par l'intelligence. Seule la race des Hellènes, occupant une position géographique intermédiaire, se distingue par un heureux mélange de ces deux vertus. La même différence entre nature unilatérale et heureux mélange se retrouve chez les Grecs mêmes; Aristote en conclut: «il est donc manifeste que ce sont ceux qui sont à la fois intelligents et courageux par nature qui pourront se laisser conduire à la vertu par le législateur» (*δεῖ διανοητικούς τε εἶναι καὶ θυμοειδῆς τὴν φύσιν*, 1327 b 36). Ensuite, Aristote évoque la description du caractère *thumoeides* des gardiens de la *République* platonicienne⁹. Cela

9. Aubonnet (Aristote, *Politique*, texte ét. et trad. par J. A., Paris, 1960-86, t. III, p. 177) considère ces remarques sur le caractère naturel des citoyens (1327 b 19-31) et sur le *thumos*

vaut la peine de reproduire ce passage en entier:

Car pour ce qui, au dire de certains (cf. *Rép.* II 375 b-d), doit caractériser les gardiens, à savoir être aimables envers ceux qu'ils connaissent et farouches envers ceux qu'ils ne connaissent pas, c'est en réalité le *thumos*¹⁰ qui est à l'origine de l'affectivité, car c'est la faculté de l'âme par laquelle nous aimons. Une preuve en est, c'est que le *thumos* se soulève davantage contre les amis et les intimes que contre les inconnus, quand il se croit dédaigné par eux.

Voilà pourquoi Archiloque, se plaignant de ses amis, dit fort justement à son *thumos*:

«Car toi, bien sûr, tes amis te font suffoquer».

Et le sens du commandement et celui de la liberté dérivent aussi chez tous les hommes de cette faculté, car le *thumos* est autoritaire et indomptable.

Seulement, c'est une erreur de décrire les gardiens comme farouches envers ceux qu'ils ne connaissent pas (cf. *Rép.* II 375 c et suiv.), car on n'a besoin de l'être envers personne, et les hommes d'une nature magnanime ne le sont pas, sinon envers ceux qui commettent des injustices. Et ils éprouvent de tels sentiments bien plus contre leurs intimes, ainsi que nous l'avons dit ci-dessus, s'ils croient avoir subi une injustice de leur part. Et il s'agit d'un sentiment légitime, car ils pensent qu'en plus du dommage subi ils sont privés de la reconnaissance des gens qui, estiment-ils, la leur doivent. D'où ces mots:

«Cruelles sont les guerres entre les frères»¹¹,

ou encore:

«Qui aime avec excès, hait avec excès»¹².

des gardiens (1327 b 38 et suiv.) comme deux appendices extraits des dialogues d'Aristote et rajoutés successivement. Par ailleurs, Aubonnet supposait que l'*Urpolitik* d'Aristote était constituée par une version ancienne des livres «platonisants», le VII et le VIII. Cf. sur ce point, P. PELLEGRIN, *Aristote, Les Politiques*, Paris 1993, Intr. pp. 65-66.

10. Les traducteurs français (Aubonnet, Tricot, Pellegrin) rendent le terme *thumos* de ce passage par le terme homérique «cœur» à cause de son lien avec l'affectivité. Je préfère maintenir pour l'instant le terme grec pour désigner la faculté impulsive dont il est ici question. Pour les différentes traductions de *thumos* chez Aristote, cf. A. WARTELLE, *Lexique de la Rhétorique d'Aristote*, Paris, 1982, s.v. *thumos*: «Volonté, cœur, désir, colère, ardeur, emportement».

11. EURIPIDE, fr. 975 Nauck.

12. *Pol.* VII 7, 1327 b 38-1328 a 16: ὅπερ γὰρ φασί τινες δεῖν ὑπάρχειν τοῖς φύλαξι, τὸ φιλητικὸν μὲν εἶναι τῶν γνωρίμων πρὸς δὲ τοὺς ἀγνωστας ἀγρίους, ὁ θυμὸς ἐστὶν ὁ ποιῶν τὸ φιλητικόν· αὕτη γὰρ ἐστὶν ἡ τῆς ψυχῆς δύναμις ἢ φιλοῦμεν. σημεῖον δέ· πρὸς γὰρ τοὺς συνήθεις καὶ φίλους ὁ θυμὸς αἴρεται μᾶλλον ἢ πρὸς τοὺς ἀγνωστας, ὀλιγωρεῖσθαι νομίσας. διὸ καὶ Ἀρχιλόχος προσηκόντως τοῖς φίλοις ἐγκαλῶν διαλέγεται πρὸς τὸν θυμόν· σὺ γὰρ δὴ παρὰ φίλων ἀπάγχει. καὶ τὸ ἄρχον δὲ καὶ τὸ ἐλεύθερον ἀπὸ τῆς δυνάμεως ταύτης

On peut distinguer dans ce passage deux parties distinctes.

(1) (1327 b 39 - 1328 a 8) Aristote se réfère positivement à la théorie platonicienne de *Rép.* II, 375 c et suiv. selon laquelle le caractère des gardiens doit être à la fois aimable à l'égard des amis et farouche (*agrios*)¹³ à l'égard des inconnus. Aristote explique cela en désignant explicitement le *thumos* à la fois comme la faculté impulsive, le siège reconnu de l'agressivité, et comme le siège de l'affection. Et il apporte comme preuve (*sêmeion*) de cela, le fait que l'on se met plus en colère contre les amis que contre les inconnus, quand on se croit l'objet de leur dédain. Ensuite Aristote revient sur les caractéristiques agressives du *thumos* et paraphrase Platon pour confirmer que le *thumos* est aussi le siège du désir de commander et d'être libre¹⁴. En ce qui concerne la liberté, nous avons vu, en effet, que la colère est une réaction à ce qui nous contrarie dans nos désirs ou dans nos actions. Le *thumos* réagit aux entraves.

Dans le passage de la *République* en question, Platon soulève l'aporie de la possibilité de l'existence d'une nature qui puisse présenter à la fois deux caractères opposés: mansuétude et agressivité¹⁵. Le problème devient général et porte sur la possibilité d'une nature qui présente les contraires. La solution vient de l'observation des chiens de bonne race, qui sont à la fois agressifs vers les inconnus et doux avec les personnes connues¹⁶. Mais cela implique que l'on sache distinguer un visage ami d'un visage inconnu. Platon en conclut que la nature des gardiens doit être à la fois irascible et philosophique, puisque savoir distinguer une vision amie d'une vision ennemie, le familier de l'étranger, relève de l'amour, de la connaissance (376 b).

ὑπάρχει πᾶσιν· ἀρχικὸν γὰρ καὶ ἀήττητον ὁ θυμός, οὐ καλῶς δ' ἔχει λέγειν χαλεποὺς εἶναι πρὸς τοὺς ἀγνώτας· πρὸς οὐθένα γὰρ εἶναι χρῆ τοιοῦτον, οὐδέ εἰσιν οἱ μεγαλόψυχοι τὴν φύσιν ἄγριοι, πλὴν πρὸς τοὺς ἀδικοῦντας. τοῦτο δὲ μᾶλλον ἔτι πρὸς τοὺς συνήθεις πάσχουσιν, ὅπερ εἴρηται πρότερον, ἂν ἀδικεῖσθαι νομίσωσιν. καὶ τοῦτο συμβαίνει κατὰ λόγον· παρ' οἷς γὰρ ὀφείλεσθαι τὴν εὐεργεσίαν ὑπολαμβάνουσι, πρὸς τῷ βλάβει καὶ ταύτης ἀποστερεῖσθαι νομίζουσιν· ὅθεν εἴρηται «χαλεποὶ πόλεμοι γὰρ ἀδελφῶν» καὶ «οἱ τοι πέρα στέρξαντες, οἶδε καὶ πέρα μισοῦσιν».

13. Dans *Éth. à Nic.* IV 14, 1128 a 9 et b 2, *agrios* est synonyme de *skleros* (dur), *chalepos* (difficile), *orgilos* (colérique). Dans *Part. Anim.* 44, 629 b 7, l'*agriotes* est opposée à la *praotes*, la mansuétude, qui est le juste milieu dans la colère.

14. Cf. PLATON, *Rép.* 375 a 10: «Et saura-t-il être courageux (*andreios*) un cheval ou un chien, ou n'importe quel autre animal qui ne soit pas irascible (*thumoeidés*)? N'as pas tu pensé que le *thumos* est quelque chose d'indoptable et invincible, pour la présence duquel toute âme est intrépide et imbattable dans chaque chose» (*amachon te kai akinêton thumos, hou parontos psuchê pasa pros panta aphobos te esti kai aêtêtos*).

15. «Le problème se pose: comment les gardiens pourront être à la fois mansuets avec les familiers et agressifs avec les ennemis?» (*pros men tous oikeious praous autous einai, pros de tous polemious chalepous*) (375 c 1).

16. Les interprètes de ce passage (Aubonnet, Laurenti, Newmann) ont vu dans cette comparaison une allusion à HÉRACLITE B 97: «Les chiens grognent même contre celui qu'ils n'identifient pas».



(2) (1328 a 8-16), Aristote critique la partie de la thèse platonicienne selon laquelle les gardiens doivent être durs à l'égard des inconnus car cela est contraire à une nature magnanime¹⁷. Car l'homme fier ou magnanime est dur uniquement à l'égard de celui qui commet une injustice.

Or Aristote ne critique pas la question soulevée par Platon concernant le fait que la nature de l'âme puisse supporter les contraires¹⁸ (mansuétude et agressivité), mais le principe politique (et moral) selon lequel il faut être farouche envers les inconnus en y opposant le principe éthique général qu'il faut être magnanime à l'égard de tous les êtres humains. Aristote évoque en revanche la juste colère de l'homme magnanime envers l'injustice, et notamment le cas spécifique d'une injustice commise par des amis. Aristote nous offre à ce point, une explication «quantitative» du sentiment légitime (*kata logon*) de colère que l'on éprouve dans cette situation: au dommage de l'injustice en elle-même, s'ajoute la privation du retour de la bienfaisance que l'on a élargi à nos amis. Le terme employé est *euergeia*, «faire du bien», ce qui exprime la manifestation par excellence de l'amitié¹⁹.

Ce passage de la *Politique* est crucial pour notre propos, et cela pour trois raisons: (a) Aristote y relie explicitement le *pathos* de l'affectivité au *thumos*, la faculté impulsive qui préside aussi bien à la colère qu'au sens du commandement et de la liberté. (b) Il fournit à la fois une explication psychologique et une justification éthique de l'interférence entre colère et amitié, dans le cas d'une injustice infligée par un ami. (c) De plus, à travers la critique de la thèse de Platon, Aristote soulève la question de la présence des passions contraires dans l'âme, comme le sentiment d'affection et la colère.

17. La fierté ou magnanimité (*megalopsuchia*) est la dignité de la personne et le juste sentiment de son propre mérite (cf. *Éth. à Nic.* IV 7-9). L'homme magnanime est celui qui se considère digne de grandes choses et il l'est (IV 7, 1123 b 9).

18. Des traces des débats académiques sur les contraires dans l'âme se trouvent dans les *Topiques*. En II 7, 113 a 33-b 6, nous trouvons en particulier l'attribution de la colère et de la *philia* à la partie *thumoeidês* de l'âme: «Et encore, si l'accident qui a été posé possède un contraire, voir si le sujet est bien susceptible de recevoir ce contraire aussi bien qu'il l'est de recevoir l'accident lui-même: car c'est toujours un même sujet qui est susceptible de recevoir les attributs contraires. Si l'adversaire soutient, par exemple, que la colère implique la haine, la haine devrait avoir pour siège la partie irascible de l'âme (*en tô thumoeidei*), puisque c'est là que réside la colère. Il faut donc regarder si le contraire de la haine réside aussi dans cette partie irascible: car si tel n'est pas le cas, et si c'est dans la partie concupiscible que réside l'amour (*philia*), la colère ne saurait impliquer la haine. Même formule s'il soutient que la partie concupiscible de l'âme est ignorante: elle devrait être en effet susceptible de savoir, si elle était susceptible d'être ignorante; or, que la partie concupiscible soit susceptible de savoir, ce n'est pas ce que l'on admet. Cf. aussi IV 5, 126 a 6.

19. Cf. Dans *Éth. à Nic.* VII 1, 1155 a 6, Aristote dit que ce sont surtout les hommes riches, responsables et puissants qui ont besoin d'amis: «à qui servirait une telle prospérité une fois ôtée la possibilité de faire du bien (*aphairetheisês euergeias*) aux autres, laquelle se manifeste principalement et de la façon la plus digne d'éloges à l'égard des amis?».

Mais pourquoi le fait que l'on se mette plus en colère contre les amis qui nous ont fait une injustice que contre les inconnus constitue une preuve, ou mieux, un signe que le sentiment d'amitié et la colère dépendent de la même faculté, à savoir le *thumos*?

On pourrait supposer que c'est parce qu'il s'agit d'une espèce de colère qui implique analytiquement un sentiment préalable d'affection à l'égard des mêmes personnes qui nous ont offensés. Dans ce cas, les deux passions contraires, affection et irritation, ne sont pas vraiment simultanées mais se succèdent. En revanche, en ce qui concerne la présence de rivalité et d'amitié dans l'émulation, on peut supposer qu'il s'agit de deux passions contraires simultanément en acte. De fait, dans ce cas, il ne s'agit pas de deux passions radicalement opposées comme dans le cas précédent. Nous sommes ici dans le domaine de passions complètement maîtrisées par la vertu, qui tendent toutes à la même fin: le bien, le *kalon*.

Cependant, pour revenir au cas spécifique de la colère contre les amis, l'explication ci-dessus ne nous dit pas de manière satisfaisante quel est, au niveau du *thumos*, le véritable lien qui subsiste entre affection et irritation. En d'autres termes, Aristote ne nous donne jamais une description du désir impulsif, du *thumos*, telle qu'elle nous montre ce qu'il y a en commun entre l'affectivité et l'hostilité. Dans son passage de la *Politique*, Aristote présente le cas de l'intensité de la colère contre les amis qui nous trompent comme un signe (*sêmeion*) que le *thumos* est aussi la fonction de l'affectivité. Mais un signe ne montre rien de nécessaire ni n'établit de rapports de cause: il se limite à montrer un lien, une concomitance. Dans notre cas, il montre que dans une certaine situation, les états émotionnels d'affection et de colère interagissent et concernent les mêmes sujets²⁰.

Une tentative de donner une définition globale de *thumos*, telle qu'elle puisse impliquer toutes ses manifestations passionnelles, y compris l'affection, a été faite par P. Meyer, dans un essai peu connu, paru à Bonn en 1876 sous le titre *Ho thumos apud Aristotelem Platonemque*²¹. Dans ce travail, le savant allemand définit le *thumos* – aussi bien platonicien qu'aristotélicien – comme une *vis naturalis* qui pousse l'homme à réaliser sa propre nature, donc à préserver sa vie, et à se défendre de tous les empêchements internes et externes qui s'opposent à cette réalisation²². Cette définition est censée

20. L'association entre affection et *thumos* apparaît aussi dans *Hist. anim.* I 1, 488 b 21: «D'autres animaux sont impulsifs, affectueux et caressants (*thumika kai philêtika kai thôpeutika*), comme les chiens».

21. Ce travail est cité par Aubonnet, p. 178 n. 15 et R. Laurenti, dans *Aristotele, Politica*, Bari Laterza, 1966, p. 337 n. 87.

22. Cf. par ex. p. 6: *Ho thumos est ea naturalis vis, qua quisque quatenus is ipse est, impellitur ut naturam ac vitam ipsi propriam omni ratione defendat.*

rendre compte non seulement des passions de rivalité mais aussi de l'affection. En effet, si le *thumos* est cette force qui pousse l'homme à agir selon sa propre nature, et si l'amitié fait partie de la nature humaine, alors le *thumos* doit être aussi cette force qui amène les hommes à se lier d'amitié²³.

L'hypothèse, formulée ainsi, devient évidemment un peu simpliste. En effet, si elle montre la dépendance de l'amitié du *thumos* au nom de la réalisation de la nature humaine, elle reste toutefois un peu vague et n'explique pas pourquoi, par exemple, le *thumos* ne préside pas aussi aux désirs physiques indispensables à notre conservation, comme la nourriture ou la reproduction, désirs qui sont au contraire le domaine de l'*epithumia*. Mais, en dépit de son imprécision, la thèse de Meyer est intéressante et attire l'attention sur un aspect important: le naturel positif dans l'homme.

En effet, on pourrait mieux dire, à savoir que le *thumos* est la faculté de l'âme qui préside à la «vertu naturelle», c'est-à-dire à ces tendances non-rationnelles, naturellement positives en soi, de la nature humaine, qui sont la condition nécessaire bien que non suffisante de la réalisation de la vertu au sens propre. Par exemple: le courage naturel innée, la tendance à l'amitié avec les bons, la réaction immédiate de colère à une injustice. Ces tendances sont toutes naturellement positives et impliquent déjà en soi une certaine mesure, ce qui n'est pas le cas des désirs sensuels, qui en soi sont négatifs parce qu'ils tendent à la démesure²⁴.

Les limites de l'enquête de Meyer sont liées à la volonté d'assimiler à tout prix, comme l'indique d'ailleurs le titre de son essai, les notions de *thumos* de Platon et d'Aristote. Cette assimilation aboutit parfois à des conclusions déviantes et paradoxales, comme celle d'attribuer à Aristote la thèse selon laquelle le *thumos* combat aussi les désirs sensuels²⁵, alors que chez Aristote c'est la raison seule qui est chargée de maîtriser l'*epithumia*, laquelle n'a aucun contact avec le *thumos*. Mais, en dépit de ces limites, cette étude a le

23. *Ibid.*: *Quodsi re vera ho thumos ea vis est, quae impellit ut secundum suam quisque propriam naturam agat, ho thumos debet esse, qui homines ad amicitias iungendas ducas.*

24. Le *thumos* étant éminemment naturel et entretenant toujours un lien avec la raison, semble bien être la partie, ou bien, la faculté de l'âme la plus apte à jouer le rôle de la vertu naturelle. S'il y a une excellence (*arété*) naturelle de la faculté désirante impulsive qui est le *thumos*, il ne semble pas y avoir en revanche une excellence semblable concernant la faculté désirante irrationnelle et sensuelle qui est l'*epithumia*. Nous pouvons ainsi supposer qu'il n'y a pas de vertu naturelle proprement dite en ce qui concerne l'*epithumia* et les désirs sensuels sinon dans le sens passif et extrinsèque de se laisser maîtriser par la raison. S'il y a une vertu naturelle de la *sophrosûné*, ce n'est pas dans le même sens que le courage. Sur la «vertu naturelle» chez Aristote, je me permets de renvoyer à mon étude *Virtù naturale e costituzione fisiologica. l'etica aristotelica è un determinismo materialista?* à paraître dans *Determinismo antico e moderno*, C. Natali - S. Maso (ed.), Amsterdam, 2005.

25. Cf. p. 50.

grand mérite de vouloir reconduire la pluralité de certains états émotionnels irrationnels à un principe commun, le *thumos*, et de montrer ainsi que le schéma de base des fonctions psychologiques fondamentales chez Aristote est relativement simple et «économique», qu'il se réduit essentiellement aux trois formes de désir: rationnel, impulsif et sensuel.

Par ailleurs, au sujet des émotions de rivalité, nous avons vu qu'elles sont facilement reductibles à l'émotion fondamentale qui est le désir de supériorité (*huperoché*), de même que toutes les formes de l'affection dépendent en dernière instance de l'amour de soi (*philautia*).

Conclusion.

Revenons maintenant aux questions posées au début de cette enquête. En ce qui concerne la première, s'il y a un point d'origine commun aux passions contradictoires, relevant de l'amitié d'une part et de la rivalité de l'autre, la réponse est sans doute positive: il s'agit de la faculté impulsive, le *thumos*. Aristote le dit explicitement dans le passage de la *Politique* que nous avons examiné. Le problème est, en revanche, de comprendre comment s'articulent ces deux états émotionnels contraires dans la faculté impulsive. Aristote nous dit seulement que le sentiment de colère est amplifié lorsqu'il implique un sentiment d'affection préalable à l'égard du sujet en question.

Quant à la deuxième question, si cette origine commune des sentiments d'amitié et des passions de rivalité nous permet de mieux comprendre la notion aristotélicienne d'amitié, il me semble que la réponse est tout aussi positive. La faculté impulsive, le *thumos*, est en dernière instance la sauvegarde de l'individualité. De lui découlent les émotions fondamentales qui président respectivement à la rivalité et à l'affection, à savoir le désir de supériorité et l'amour de soi. En particulier, nous avons vu que la *philautia* détermine à la fois les paramètres de la rivalité et les limites de l'amitié. On comprend bien que l'éthique aristotélicienne n'est pas une éthique de l'altruisme ni de l'égoïsme radical. Il s'agit plutôt d'un individualisme modéré, de l'homme animal social, qui contient analytiquement dans sa propre nature l'amitié avec ses semblables. Les étroits rapports entre rivalité et affection soulignent de manière évidente cet aspect fondamental de la notion aristotélicienne d'amitié.

C. VIANO
(Paris)

**ΦΙΛΙΑ ΚΑΙ ΑΙΣΘΗΜΑΤΑ ΑΝΤΙΠΑΛΟΤΗΤΑΣ ΣΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ:
ΜΙΑ ΚΟΙΝΗ ΑΡΧΗ;**

Π ε ρ ί λ η ψ η

Συχνά, στο έργο του Αριστοτέλη, το αίσθημα της φιλίας βρίσκεται σε αξιοσημείωτη αλληλεπίδραση με ανταγωνιστικά αισθήματα, όπως η *όργη*, ο *ζήλος*, και η *φιλοτιμία* (τ. ε. ο ανταγωνισμός). Αυτά τα αισθήματα, όπως μπορούμε να διαπιστώσουμε κυρίως στην *Ρητορική*, συγκροτούν έναν από τους ουσιώδεις πυλώνες των ανθρώπινων σχέσεων.

Θα ήθελα να εξετάσω, στην παρούσα μελέτη, την διαλεκτική αυτών των αλληλεπιδράσεων και να προσπαθήσω να δώσω απάντηση στο παρακάτω ερώτημα: υπάρχει άραγε στην ψυχή κατά Αριστοτέλη μια κοινή αφετηρία αυτών των φαινομενικά αντιφατικών παθών, ή όποια να μαρτυρεί φιλία από τη μια πλευρά και αντιπαλότητα από την άλλη; Και αν η απάντηση είναι καταφατική, τότε αυτή η κοινή αφετηρία θα μας επέτρεπε, άραγε, να κατανοήσουμε καλύτερα την αριστοτελική έννοια της φιλίας;

Cristina VIANO
(μτφρ. Δούκας ΚΑΠΑΝΤΑΗΣ)

