

Plaidoyer pour l'amitié

10 AOUT 2020

Qu'est-ce que l'amitié ? La question peut surprendre. Nous avons partout des amis, désormais, mais qui s'interroge encore sur cette relation singulière ? La philosophie a depuis longtemps déserté ces rivages pourtant fertiles en réflexion, et les sciences sociales, en se rapprochant toujours plus de l'individu comme d'un centre cosmique, n'ont jamais su que faire de l'amitié, comme objet de recherche – s'il y eut des tentations, parfois, en faveur d'une description empirique des « figures de l'amitié », y eut-il jamais d'authentiques recherches pour caractériser ce lien d'un homme à l'autre, tout à la fois singulier et universel ?

Peut-être allons-nous déjà trop loin, peut-être présageons-nous de ce que l'amitié serait universellement connue. Nous l'espérons. Chacun prétendra avoir eu des amis, et chacun imagine déjà que l'homme amical n'est pas loin d'être vertueux, car avoir des amis est une bonne chose, les conserver aussi. Est-ce un hasard si bien des siècles avant notre présent, un philosophe grec s'interrogeait déjà sur les liens de l'amitié à la vertu ? Est-elle elle-même une vertu, ou concourt-elle simplement à la pratique des vertus en essaim décrites par Aristote ? Ces interrogations agitaient autrefois l'esprit antique et ne cesseront de nous hanter, tant que nous verrons tout autour de nous la civilité devenue la hargne et la confiance devenue le ressentiment. Au gré des flots de l'histoire, il y eut des voix pour s'élever et rappeler aux hommes qu'ils sont des frères. Nous ne saurions poursuivre sur cette pente déraisonnable : la grandiloquence des mots ruine la justesse de leur musique, et nous préférons ici nous mettre en quête d'une définition pour l'amitié, tant celle-ci nous semble être une clef de compréhension des maux contemporains.

Nous sommes aux premières loges pour dresser le constat d'une solitude toujours plus répandue. Astrée, la fille-étoile, a donné son nom à une association reconnue d'utilité publique, pour rompre avec la solitude et recréer du lien social : évoquer ces malheureux « sans ami » porte toujours aux lèvres un sourire, un rictus, mais l'anecdote se multiplie et préoccupe même les pouvoirs publics. Avant d'imaginer un ministère des amitiés, avant d'imaginer un service public de l'altérité heureuse, nous souhaitons nous interroger sur cette chose si nécessaire : en dehors de l'ermite, figure irrépressible et rare, qui peut se passer d'amis ?

Quelles que soient les situations, avoir des amis semble toujours un atout, un bienfait, une nécessité. L'homme riche comme l'homme pauvre, l'homme jeune comme l'homme vieux : l'ami lui demeure une ressource indispensable, peu importe sa condition sociale ou naturelle. L'amitié du jeune homme et du vieux sage n'est-elle pas emblématique ? L'un et l'autre se complètent, car l'un peut et l'autre sait : c'est l'hommage de la vigueur à l'expérience, les égards de la sagesse pour la force. L'amitié paraît chose naturelle : partout où l'esprit peut la constater, il trouvera des exemples qu'il identifiera à ce lien particulier qui unit tous les membres d'un foyer. Faut-il chercher, parmi les animaux, des analogies pour étayer notre propos ? Considérons plutôt l'amitié comme une part du mystère qui reste attaché à notre nature, qui nous distingue parmi les créatures.

Esquisse d'une définition de l'amitié

L'amitié se fonde-t-elle sur la ressemblance ? Deux personnes liées entre elles par de nombreux points communs peuvent tisser des liens suffisamment forts pour devenir des amis, et « qui se ressemble s'assemble » ;

parfois, deux personnes très différentes peuvent exercer, l'une sur l'autre, une puissance d'attraction très forte, si bien que la dissemblance les complète, et « les opposés s'attirent ». Le secours des dictons n'est guère utile pour distinguer les fondations de l'amitié, alors c'est dans le cœur des hommes qu'il faut les chercher, partant du principe, avec Aristote, que l'homme aime ce qui est aimable – ce qui est bon, ce qui est plaisant, ce qui est utile. Les hommes recherchent ce qui leur cause du bien et du plaisir, mais ce qui fait du bien et ce qui fait plaisir ne sont pas chose commune à tous les hommes, ni chose universelle, car tel homme peut estimer que la richesse matérielle est bonne pour lui, quand tel autre s'imaginera que le bien se cache dans la connaissance des choses, quand tel autre encore prétendra accéder au bien par la frugalité d'une vie simple. Depuis les Anciens, la philosophie interroge donc le « bien en soi », ce qui apparaît universellement bon, et le « bien pour soi », ce qui apparaît bon à chacun. Nous voyons là que l'ami doit savoir ce qui est bon pour son prochain – c'est l'authentique bienveillance, cette disposition favorable envers autrui qui incline à la compréhension, à l'indulgence, à ces égards qui sont le cadre général de l'amitié. La bienveillance suffit-elle à caractériser l'amitié ? Ce serait le cas si l'amitié n'était qu'une idée, mais pour revêtir toutes les couleurs de la réalité, deux conditions semblent s'imposer.

L'amitié authentique se fonde sur une bienveillance réciproque, c'est la première condition – d'où l'impossible amitié envers les objets inanimés : l'homme ne souhaite aucun bien au vin qu'il boit et qu'il n'apprécie que pour sa fin ; l'homme peut-il alors être l'ami d'un animal, quand il est incapable de savoir si cet animal est doué de raison, s'il pense, s'il ressent comme lui ? L'amitié ici décrite est nécessairement anthropocentrée. L'amitié authentique a besoin que la bienveillance soit connue, c'est la deuxième condition – et pour être connue cette bienveillance doit se manifester par des mots, des gestes. Aristote aura cette belle définition : « les amis doivent avoir de la bienveillance l'un pour l'autre et se souhaiter du bien sans s'ignorer. »¹

Hélas, nous devons constater que ces deux conditions ne sont pas systématiquement et parfaitement réunies. Toutes les amitiés ne se ressemblent guère et connaissent des trajectoires différentes. L'amitié prend-elle alors plusieurs formes ? Est-elle accidentelle, quand elle n'est pas véritable ? Certains hommes se lient d'amitié par intérêt, par plaisir, quand l'un des deux amis – voire les deux – n'a qu'une bienveillance de façade, parce qu'il cherche un profit, un gain : son objectif n'est pas une amitié qualitative, mais son agrément personnel. Ces amitiés-là sont les plus volatiles, les plus frivoles et s'évaporent facilement, puisque les personnes changent et se deviennent l'une à l'autre inutiles, voire désagréables. Les amitiés intéressées ne peuvent durer : si l'objet de l'intérêt disparaît, l'amitié le suit aussitôt. Les amitiés que suscite le plaisir sont tout aussi fragiles, et s'évanouissent dès lors que le plaisir a fait son temps. « *On s'ennuie de tout, mon Ange, c'est une loi de la Nature ; ce n'est pas ma faute* » comme peut l'écrire Choderlos de Laclos².

Il existe une forme d'amitié véritable, l'amitié achevée, qui se doit fonder sur la vertu de chacun des deux amis. Ariste décrit la *philia* comme nécessairement nourrie de l'*aretè* des deux amis. La « vertu » aristotélicienne se définit comme l'excellence de quelque chose, par exemple le tranchant d'une lame, mais le philosophe pose le principe d'interchangeabilité entre la vertu et l'*ergon*, la fonction. Celle-ci se conçoit de deux façons : la capacité et le résultat ; un médecin a pour fonction de guérir, il en a la capacité et il apporte la guérison. Tout objet n'existe que s'il est doté d'une fonction et la vertu de cet objet est ce qui lui permet l'accomplissement de cette fonction : une chose est donc bonne quand elle possède les vertus nécessaires à la réalisation de sa fonction. La déduction est alors la suivante : si la *philia*, l'amitié véritable, repose sur la vertu des deux amis, elle est l'accomplissement de la nature humaine, car l'homme vertueux est l'homme bon par excellence. Deux amis réunis par la *philia* « se ressemblent » au moins sur le plan de la vertu et « se souhaitent du bien l'un à l'autre en tant que personne de bien »³. L'ami est donc celui qui souhaite du bien à son prochain, qui lui est cher. L'amitié est d'airain, mais ne s'installe dans la stabilité qu'avec le temps, car les hommes vertueux sont rares, peinent à se trouver, doivent passer du temps ensemble afin de se reconnaître et d'obtenir la confiance réciproque. On souhaite plus rapidement devenir l'ami d'une personne qu'on ne devient véritablement son ami.

¹ Aristote. *Éthique à Nicomaque*, VIII, 2. Librairie Philosophique J. Vrin, 2007.

² Choderlos de Laclos. *Les liaisons dangereuses*, lettre CXLI. Gallimard, 2011.

³ Aristote. *Éthique à Nicomaque*, VIII, 2. Librairie Philosophique J. Vrin, 2007.

Nombreux seraient alors ces gens qui se témoignent des marques d'amitié sans être encore des amis, coincés qu'ils sont dans les formes accidentelles et dégradées de l'amitié.

Qu'il semble difficile de bien distinguer les amitiés inachevées et la *philia*, tant elles ont de ressemblances trompeuses ! Deux amis vertueux sont utiles l'un à l'autre, mais cette utilité n'est pas la fin recherchée par la *philia*, alors qu'elle est le but de l'association entre deux amis qui entretiennent entre eux une amitié fondée sur l'intérêt. Deux amis vertueux sont plaisants l'un à l'autre, mais là encore, ce plaisir n'est pas la fin recherchée par la *philia*, alors qu'il est le moteur de l'association de ces deux amis qui se quitteront quand disparaîtra le plaisir qu'ils se causent. Une différence remarquable existe entre la *philia* et les formes dégradées de l'amitié : la stabilité. Quand l'amitié est fondée sur l'intérêt ou le plaisir, elle connaît la même fragilité que l'un et l'autre, car les intérêts se perdent et les plaisirs s'affadissent jusqu'à s'éteindre. Deux amants que les feux d'une passion sensuelle ne réchauffent plus, s'ils n'ont développé aucun lien plus fort que ceux des plaisirs charnels, sont condamnés à se désaimer. Mais alors, qui inspire l'amitié ? Il semble que les personnes mauvaises ne peuvent susciter que des sentiments parodiques, dévoyés et insincères de l'amitié, car celle-ci a besoin de la vertu pour s'accomplir, et la *philia* ne peut naître qu'entre personnes vertueuses. Cette disposition réciproque est exigeante, et dès lors que l'intérêt ou le plaisir devient la fin dernière de l'amitié qu'on entretient, celle-ci a déjà basculé.

Esquisse d'une pratique de l'amitié

L'amitié n'est pas qu'une idée : elle est un état et une activité. Pour exister entre eux, les deux amis doivent tirer de la joie l'un de l'autre et partager ensemble des moments, des événements. Deux amis éloignés sont donc dans l'état d'amitié, mais s'éloignent de l'activité, et ce faisant ils atténuent l'amitié jusqu'à la conduire progressivement à la disparition. Cette première exigence a des allures d'évidence, mais n'oublions pas qu'elle est suivie immédiatement par une autre : deux amis doivent être agréables l'un pour l'autre et s'efforcer de l'être, car il est dans la nature de l'homme de fuir le malheur pour viser l'agréable. Qui souhaitera prolonger la compagnie d'une personne désagréable, acariâtre, qui ne produit que des chagrins et des tracasseries ? Nous retrouvons ici les liens très étroits entre l'amitié nécessaire aux hommes et la vertu nécessaire à l'homme : l'homme vertueux paraît agréable à son prochain, inspire l'amitié et s'attire la compagnie des autres. Il est intéressant de considérer ici la tragique *rareté* de l'amitié achevée, de la *philia* : celle-ci s'appuie sur une surabondance de traits en commun et d'expériences partagées, comment pourrait-elle s'adresser à plus de quelques personnes ? Il faut se méfier des abus de langages et qui prétend avoir des millions d'amis n'en a peut-être aucun. Les amitiés plus dégradées, moins achevées, ont aussi des exigences, puisque les deux amis qui se lient par plaisir doivent distribuer et recevoir des agréments sans déséquilibre – ce sont d'ailleurs ces amitiés qu'on trouve fréquemment près des gens fortunés, qui cherchent des personnes amusantes. Les amitiés nées de l'intérêt germent dans l'environnement des personnes habiles, intelligentes, débrouillardes. Toutes ces qualités se retrouvent chez l'homme vertueux : vers lui se tourneront les personnes qui cherchent l'agrément ou l'utilité et nous constatons ici que pour universel que soit le besoin de se lier d'amitié, les deux partenaires d'une relation de ce type, achevée ou dégradée, ne sont pas toujours des égaux.

Comment concilier les exigences de l'amitié, conçue comme le terrain d'exercice privilégié de la vertu, avec l'inégalité naturelle qui caractérise deux individus face-à-face ? Aristote offre ici encore des secours intéressants, quand il présente l'égalité proportionnelle au sein de l'amitié. De nombreuses situations d'amitié mettent en relation des personnes inégales, qui impliquent la supériorité de l'un des deux amis, sans que cette supériorité soit nuisible – c'est parfois le cas, lorsque l'amitié est fondée sur l'intérêt. Cette situation, nous dit le philosophe, a son exemple entre le père et le fils, entre le gouvernant et le gouverné. Comment l'amitié peut-elle alors se maintenir, entre deux inégaux ? Il faut pour cela qu'elle connaisse une situation d'égalité proportionnelle : l'amour donné par l'ami en situation d'infériorité doit correspondre aux mérites reconnus à l'ami en situation de supériorité. C'est à ce prix que l'amitié s'achève et devient parfaite, entre deux inégaux. Aristote compare d'ailleurs l'égalité dans l'amitié à l'égalité dans la justice, qui nécessite de tenir compte des mérites respectifs de chacun pour que chacun puisse recevoir en fonction de ses mérites. Pour que justice soit rendue, si les mérites sont égaux, deux personnes doivent recevoir un traitement égal, mais l'exercice de l'amitié suppose qu'on se traite d'abord de façon égale, avant que l'amour soit naturellement distribué selon ce que

chaque ami fait et peut faire pour l'autre. C'est que l'exercice de l'amitié est étroitement lié à l'exercice de la vertu, qui donne pour plus important d'aimer que d'être aimé. Comme les hommes, dans leur grande majorité, sont incapables d'agir en accord avec ce principe, apparaissent les flatteurs, ces amis en position d'infériorité qui vont flatter autrui pour obtenir ce qu'ils veulent, ce qu'ils désirent, ce dont ils ont besoin. Les flatteurs ont pour fonction de nourrir les hommes qui aiment être aimés et honorés.

L'amitié est un bien dont la vertu authentique réside dans le fait d'aimer plutôt que d'être aimé et nous pouvons, avec Aristote, rappeler l'amour qu'une mère donne à son nouveau-né, qui est bien trop jeune pour l'aimer en retour – au sens où nous entendons « aimer », ici – et cet amour qu'elle lui donne la comble d'une joie véritable. Cet amour donné nourrit la solidité de l'amitié qui s'équilibre d'après les mérites respectifs des deux amis, surtout s'ils sont vertueux, car les personnes méchantes sont-elles amies, sinon pour des durées courtes et rapides, le temps pour chacune de profiter de la méchanceté de l'autre ? Les amis véritables, qui cherchent la *philia*, ont entre eux la quête de l'amitié, bien sûr, mais aussi celle de la justice et de cette égalité dans la dissemblance. C'est sur ce fondement que l'amitié entre les hommes permet la vie en communauté.

L'amitié au cœur du lien politique

C'est une nécessité : toute association suppose entre ses membres une amitié, quelque forme qu'elle prenne, dégradée ou achevée. L'évidence est en nous comme le sang dans nos veines, alors nous oublions son caractère impératif. Il ne s'agit pas ici de dire que tous les hommes peuvent être amis et que tous les hommes devraient former une grande communauté, mais plutôt d'observer que toute communauté qui se veut maintenir ne le peut que tant que dure entre ses membres l'amitié. Toutes les associations et communautés ne sont pas concernées par le même degré d'amitié. Plus une personne nous est chère, plus commettre un impair, une injustice à son encontre nous est grave : voler son propre frère nous paraît plus terrible que voler un illustre quidam. La cité, comme association de familles et de hameaux, selon Aristote, se met en place dans la recherche des intérêts communs, pour permettre aux personnes qui se ressemblent de se rapprocher, pour devenir des amis et limiter les injustices. Mais une cité couvre un ensemble de communautés et d'associations très différentes les unes les autres et de nos jours, il en va de même d'un État. Aristote a identifié trois formes de pouvoir différentes, selon le rapport du chef à ses sujets : la royauté, l'aristocratie et la république. Au sein de la royauté, le roi qui ne voit que ses intérêts devient un tyran, quand celui qui considère avec bonté ses sujets se préoccupe de leurs intérêts et se montre vertueux. Au sein d'une aristocratie, les gouvernants qui ne distribuent pas les faveurs en fonction du mérite provoquent la dissolution du régime en une oligarchie, ce qui conduit à des injustices néfastes pour la cité. Au sein d'une république, les gouvernants incapables de s'accorder entre eux et de considérer l'intérêt commun font dériver la république en démocratie.

La royauté exige les vertus les plus grandes, car le dévoiement du régime conduit à la pire des situations. Comparons maintenant les rapports qui existent entre les gouvernants et les gouvernés, rapports constitutifs des institutions politiques de la *Polis* ou de l'État, et les rapports qui existent entre les individus, notamment dans la famille. Le gouvernant pour les gouvernés doit être comme un père pour ses enfants, et le père qui traiterait ses enfants comme des esclaves – à la manière du roi des Perses, observé par Aristote – se conduirait comme un tyran indigne. Plus les mérites du gouvernant sont grands, plus l'amour des gouvernés est grand : à la vertu du premier répond la vertu des seconds. L'entente entre l'époux et l'épouse se fonde sur le mérite et le partage des tâches – partage qui ne doit rien à une égalité virtuelle qui serait une identité des tâches accomplies, mais qui se fonde sur les mérites respectifs et sur la complémentarité – tout comme, dans une bonne aristocratie, le mérite et la vertu fondent la répartition des charges et des magistratures. Observons que les rapports politiques que les individus entretiennent entre eux se mesurent à l'amitié qu'ils entretiennent : l'amitié est le terrain d'exercice privilégié de la vertu, qui prépare l'action politique, lieu suprême d'accomplissement de la nature de l'homme, animal social et politique par excellence. Là encore, Aristote a posé de précieux jalons en associant chaque régime à la forme d'amitié et de justice qui lui convient le mieux. Le roi doit être le bienfaiteur de ses sujets comme le père doit être le bienfaiteur de ses enfants – Agamemnon était surnommé le berger car il veillait sur ses troupes ; le fils ne choisit pas son père, le sujet ne choisit pas son roi, et cette situation naturelle impose des responsabilités à l'un comme à l'autre, notamment le roi doit traiter ses sujets selon leur mérite. Sans aller

dans le détail des autres régimes, nous comprenons que tel régime est dévoyé quand il dérive, quand justement ses acteurs oublient quels amis ils doivent être les uns pour les autres. On comprend donc que l'amitié, l'amitié véritable a sa plus grande place au sein d'un régime démocratique, car les intérêts y sont partagés entre personnes de rang égal et qui s'observent comme des égaux.

Or « l'homme content, s'il est seul, oublie bientôt qu'il est content »⁴ : l'amitié n'est pas seulement utile, elle est sa propre fin et se recherche pour elle-même, car elle a son propre charme, ce même charme qui nous fait identifier l'homme vertueux à l'ami véritable. L'excellence morale et la capacité de créer des liens d'amitié authentique semblent aller de pair. Il faut insister sur les avantages de l'amitié, d'un point de vue social et politique. Les solitaires, ermites et sociopathes ne se réunissent pas pour faire société. Elle est un lien, un facteur de cohésion, de paix entre les individus, entre les citoyens. Ce qui est vrai dans la famille l'est encore dans la cité, dans l'État, et ce qui contribue le plus à la bonne santé d'un groupe, c'est la concorde qui y règne. La concorde ressemble à l'amitié et bien sûr, la discorde empoisonne la vie en communauté comme les factieux ont pu nuire à la vie publique de bien des régimes. Le séparatisme social, d'une certaine manière, et le communautarisme exclusiviste de nos temps présents sont deux avatars de ces poisons nouveaux pour la paix sociale, qui menacent toujours et qui peuvent dégénérer en guerre civile – les exemples abondent dans l'histoire. « Quand les hommes sont amis, il n'y a plus besoin de justice tandis que s'ils se contentent d'être justes, ils ont en outre besoin d'amitié »⁵ ; l'expérience personnelle offre ici matière à confirmer l'intuition légendaire d'Aristote : si mes proches sont justes avec moi, si je ne me sens aimé d'eux, je demeure insatisfait. *Summum jus, summum injuria*. Insistons encore : en régime démocratique, entre citoyens égaux, parce que nous partageons bien des choses communes, des activités et des responsabilités, nous reconnaissons l'exceptionnelle importance de la justice et de l'amitié. Pour digresser, nous dirions d'ailleurs qu'à mesure que les choses communes s'effacent, la justice et l'amitié ne disparaissent-elles pas aussi ? Si nous n'avons plus une tour à construire ensemble, pourquoi nous réunir ?

Les illusions sont dangereuses : ne méprisons pas les relations utiles ou utilitaristes ; nos tendances égoïstes et de multiples facteurs empêchent la création de liens profonds avec tout le monde. Trop d'individus nous entourent, le temps manque, mais nous gagnerions tous à interagir avec assez de justice, de confiance et de vérité pour que tous les échanges, toutes les transactions aient lieu dans un climat résolument amical. Il nous est nécessaire de sentir que l'autre vient vers nous, spontanément, et rien n'illustre mieux que cet exemple : entrant chez le boulanger, je me fends d'un bonjour qui m'est rendu ; si je ne le fais, je passe pour un rustre ; si rien ne m'est rendu, j'ai au cœur des soupirs dédaigneux. Il y a là un mouvement intérieur communément partagé entre citoyens vertueux, un besoin d'amitié qui transpire du berceau jusqu'au cercueil, dans le foyer comme sur l'agora. Mesurons qu'il y a là une éducation à produire, car trop nombreuses sont les personnes qui aiment l'amour, car celui-ci se confond volontiers avec l'être qui le cristallise ; ainsi nous aimons les plaisirs que nous causent cette personne, nous aimons même jusqu'à l'amour que nous avons pour elle, quand il nous grise de sensations nouvelles et fortes, mais sommes-nous pour autant l'ami que nous prétendons être ? Pour détromper cette « passion de l'amour », si bien servie dans notre monde où rien ne compte tant que de « vivre à fond ses émotions », il faut apprendre à ne plus confondre la relation où l'autre est aimé parce que le fréquenter procure du plaisir, et la relation qui s'appuie sur une attention désintéressée au bien de l'autre – là réside l'amitié véritable. Cet apprentissage conduit à l'exercice permanent des vertus, ce qui produit de généreux et bons fruits pour la vie sociale et politique. Si l'on admet avec les Anciens que « méritent notre amitié ceux qui ont en eux-mêmes de quoi se faire aimer »⁶, on comprend les liens étroits entre l'amitié et la vertu des hommes, mais aussi la solidité et la bonté de leur communauté. Parler d'amitié est ainsi une excellente introduction à la nécessité des vertus.

Cette disposition paraît démodée. Au contraire, on oppose aujourd'hui à Aristote qu'il y a dans l'amitié une part d'irrationnel et qu'on peut aimer quelqu'un pour ce qu'il est, qu'il soit bon ou mauvais⁷. La relation

⁴ Alain. *Propos sur le bonheur*. Gallimard, 1985.

⁵ Aristote. *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1. Librairie Philosophique J. Vrin, 2007.

⁶ Cicéron. *L'Amitié*. Arléa, 2007.

⁷ Annas, Julia. « *Plato and Aristotle on Friendship and Altruism*. » *Mind*, vol. 86, no. 344, 1977, pp. 532 à 554.

interpersonnelle devient un absolu indépendant de la bonté intrinsèque des deux amis : l'amitié que l'un a pour l'autre ne s'appuie pas sur les qualités morales qui lui sont reconnues, c'est l'inverse, c'est l'amitié qui lui donne des qualités morales ; je ne l'aime pas parce qu'il est bon et aimable, il est aimable et bon parce que je l'aime. Pire encore, selon certains, « amis et ennemis, bons et méchants, nobles et vils, tous sont dignes d'amour »⁸ car aucun principe rationnel, de loi et de justice, antérieur à l'amour, ne vient conditionner son activité. Selon cette vision des choses, il n'existe plus aucun lien entre bonté morale et amitié, et partant, nous démontrerions qu'il n'existe aucun lien entre bonté morale, amitié et vie politique. C'est au demeurant absurde, car s'il faut aimer ceux qui nous aiment et même aimer tout le monde, y compris les ennemis, cela exige un degré de bonté morale considérable, peut-être impossible. La bienveillance peut s'accommoder du sens unique, mais revenons aux conditions classiques : l'amitié suppose la réciprocité. Ne serait-il d'ailleurs pas dangereux et déraisonnable de considérer le premier venu comme un ami sûr ? L'amitié authentique suppose la familiarité, la répétition, la proximité. Sénèque ira très loin, quand il écrit à son ami Lucilius : « nous vivons pour ne faire qu'un »⁹ ; une amitié si profonde ne peut qu'être exceptionnelle.

Elle exige, pour apparaître, temps et patience. Gardons-nous d'une précipitation qui entraîne à des engagements regrettables et vains : cette même prudence vaut pour les individus comme pour les communautés. « Tous les hommes sont frères », jamais affirmation ne fut plus fausse, et quand bien même, on oublie que les premiers « frères » de la Création furent l'un pour l'autre un meurtrier et une victime. Il y a là, sous la poésie, un avertissement : il faut être attentif, ne pas rater les bonnes occasions, mais surtout se méfier des passions étioilées, fulgurantes et trompeuses. C'est une précaution souhaitable à tous les niveaux de la vie personnelle et civique. Signalons d'ailleurs que plus on confondra l'amitié avec ces tressautements du désir, plus on sera porté à négliger l'amitié, car elle n'a pas ce caractère de nécessité vitale et palpitante comme l'affection des parents ou même la passion charnelle. L'amitié est la forme d'amour la moins biologique et n'est jamais imposée par les pressions de la vie matérielle. Par ailleurs, il existe une méfiance des autorités institutionnelles et légales à son égard, puisque leur dessein est d'assurer le meilleur contrôle de la masse des citoyens ou des sujets. Des communautés d'amitié sont des lieux de résistance contre tout régime, notamment contre les tyrannies, d'où peut-être le développement ininterrompu des méthodes techniques de contrôle des privautés et des loisirs planifiés. De plus, comme l'individu est exalté, magnifié, porté aux nues d'un monde qui, nous dit-on, lui appartient, il est très difficile d'échapper à ces amitiés où nos égoïsmes nous poussent à instrumentaliser les autres, pour qu'ils servent nos besoins et nos plaisirs, car nous ramenons tout à nous-même. Comme nous ne jugeons des motivations d'autrui qu'à l'aune de nos propres intérêts, nous n'accédons que difficilement à cette expérience de l'amitié désintéressée et authentique. C'est ce qui nous fait douter systématiquement de tout acte que nous saisissons immédiatement comme des gestes altruistes.

Ces considérations renforcent encore la nécessité et la beauté des vertus qui assurent seules d'aimer véritablement. Rappelons encore qu'aimer un ami pour lui-même, être aimé de lui en retour, et recevoir entre autres choses de lui des plaisirs et des services, n'entraînent jamais que cette amitié se fonde sur le plaisir ou l'utilité ; de la même façon, une amitié non fondée sur le plaisir et l'utilité n'interdit ni l'utilité ni le plaisir. Est-on toujours un bon ami quand on fuit toutes les occasions d'être utile ? Sont-ils bons amis, ceux qui se fréquentent sans plaisir ? L'amitié véritable a ceci de particulier qu'elle exclut l'envie, car chacun trouve du plaisir dans ce que font l'un et l'autre, et quand ces actions sont bonnes absolument, alors elles sont plaisantes aux hommes qui sont d'une moralité excellente. En aimant notre ami, nous aimons ce qui est bon pour nous-mêmes : ces bienfaits réciproques renvoient à l'égalité constitutive de l'amitié qui se découvre authentique. Celui qui aime sera aimé, le déséquilibre apparaît quand un individu exige d'autrui qu'il soit un ami tel qu'il est lui-même incapable de l'être. Là réside la rupture de l'égalité et le dévoiement de l'amitié. Or tel individu se priverait d'une formidable école des vertus, car nous pensons qu'il n'est de meilleure éducation à l'éthique que l'amitié et la recherche de l'amitié véritable.

⁸ Scheler, Max. *L'homme du ressentiment*. Paris, 1933.

⁹ Sénèque. *Entretiens - Lettres à Lucilius*. Robert Laffont, 1993.

Nous l'avons dit, l'amitié et la justice entretiennent des liens étroits. Mais d'autres vertus se cachent au détour des sentiers de la *philia*. L'amitié met en commun bien des choses entre deux individus, les sentiments, les pensées, mais aussi les biens et les services : elle conduit à l'exercice de la générosité. Peut-on se lier d'amitié à un avare, à un jaloux ? Il ne s'agit pas seulement pour l'ami de répandre des biens matériels autour de lui, et nous pourrions considérer que les biens moraux sont tout aussi nécessaires, car l'ami authentique est celui qui retient l'autre quand il le voit s'enliser dans le puits des vices. Il y a même pour l'ami un devoir d'agir, d'intervenir : l'amitié a besoin des vertus autant qu'elle est un support pour leur pratique, et deux amis deviennent meilleurs en s'encourageant mutuellement. Vient la question pénible de la rupture de l'amitié : faut-il se séparer de l'ami qui, homme vertueux, s'est dévoyé dans le vice ? Par fidélité à soi comme à la recherche du bien, il semble donc que la rupture soit nécessaire, car la rupture n'est pas, dans ce cas, manque de générosité ou de fidélité. Quel sens donner à la fidélité ? Elle est d'extrême importance pour l'amitié, mais il est illégitime d'en faire un absolu. L'ami véritable n'est pas celui qui pardonne tout, l'ami véritable est celui qui accepte et reconnaît qu'un homme puisse faire pénitence. Ce vocabulaire est empreint de connotations religieuses, mais rappelons que ces considérations sont valables même en dehors des nefes et des transepts. Si l'on est un homme vertueux et un ami véritable, on n'accompagnera pas l'autre sur les chemins du vice.

C'est la confiance mutuelle qui assure le succès de l'amitié, et celle-ci se fortifie avec la franchise et la sincérité : deux amis ne se reconnaissent et ne s'aiment que dans la vérité, car le mensonge détruit à la racine la confiance qui se tisse entre eux. Faux-semblants, compromissions, mensonges signalent la faiblesse de l'amour qu'ils se portent l'un à l'autre et nul flatteur n'est l'ami de personne. À Tércence qui prétendait que « la complaisance donne des amis, la franchise fait naître la haine », Cicéron répliquait : la complaisance « en favorisant les fautes, laisse l'ami courir à sa perte ». Dire la vérité s'impose autant que l'accueillir et là encore l'amitié prend le caractère d'une égalité ; bien qu'il soit rare, bien qu'il soit exigeant, le goût de la vérité vient fortifier l'amitié entre deux hommes qui se peuvent tout dire et tout entendre. L'égoïsme, si commun parmi les hommes, fait qu'il y a toujours de l'intérêt à se faire aimer des hommes, mais on ne sait trop souvent que se tromper les uns les autres, se flatter. Cette nécessité de la franchise suppose que l'amitié se préserve de l'hypocrisie. Montaigne considère que l'amitié mêle si étroitement les âmes « d'un mélange si universel qu'elles effacent et ne retrouvent plus la couture qui les a jointes »¹⁰ : il faut déduire de ce rapprochement si intime les nécessités de la constance et de l'attachement à la vérité. Terrain d'exercice privilégié des vertus, l'amitié exige délicatesse, prudence, discernement, un caractère agréable pour les autres, mais que dire alors de l'amitié vraie qu'on doit à soi-même ? Comment peut-on souhaiter le bien d'autrui, si on n'est pas en quête du bien pour soi-même ? Si on ne s'aime pas soi-même, comment exiger d'autrui qu'on nous aime ? Il est nécessaire d'expérimenter l'autre, de « se mettre à sa place », pour comprendre ce qui peut être bon pour lui. Si je demeure incapable de me vouloir du bien, de me consacrer au bien, comment, même en faisant de l'autre un autre moi-même, pourrais-je réussir à vouloir et apprécier son bien véritable ? Je ne pourrai faire auprès de lui que ce que je fais auprès de moi-même et je me fourvoierai. *Charité bien ordonnée commence par soi-même.*

L'amitié dans le regard de l'autre

Une fois caractérisé ce qu'est l'amitié, ce qu'elle implique, ce qu'elle offre de réflexion, reste l'éternelle question : qui est l'autre ? Autrui, soi, identité, différence. Il y a d'abord l'expérience du sujet, privilège humain de la conscience de soi¹¹ ; il y a ensuite l'expérience de l'autre, de ce qui est différent, étranger à soi, mon *alter ego*, mon semblable. Contre Descartes, Rimbaud affirmait « Je est un autre ». La modernité a suivi, depuis l'éclosion du *cogito* et du *for intérieur* jusqu'à nos jours, un cheminement singulier et tortueux. L'individu rationnel cartésien¹² est en quête d'une certitude première indubitable et au moyen du doute, il fait table rase de toutes ses opinions et se met en recherche de choses certaines et véritables. S'il se défend des « malins génies trompeurs », l'individu cartésien pense, donc il est : le *cogito* exprime la conscience de soi-même du sujet pensant. Qui suis-je ? Un être qui pense, qui doute, qui raisonne, et qui se trouve fondamentalement seul avec

¹⁰ Montaigne, Michel de. *Essais*, I, 28. Slatkine, 1987.

¹¹ Pour un avis plus ou moins contraire sur cette notion de privilège, voir : Gallup, Gordon. « *Chimpanzees : Self-Recognition.* » *Science* (American Association for the Advancement of Science), vol. 167, no. 3914, 1970, pp. 86–87.

¹² Descartes, René. *Discours de la méthode ; suivi des Méditations Métaphysiques*. Flammarion, 1908.

l'altérité de Dieu, les autres *egos* n'ont de vérité que matérielle, ils ne sont que substance. En d'autres termes, avec Descartes, il n'y a que Dieu et moi, l'*ego* se définit seul, sans *alter ego*, car même ce dernier n'est perçu que comme objectivé. Pour résoudre cette difficulté, Husserl¹³ proposera l'intentionnalité comme opération de reconstruction de l'autre : chez Descartes, le sujet et l'objet sont opposés car l'objet n'est qu'une représentation mentale ; chez Husserl, l'objet n'est pas nié dans sa réalité, puisque l'*ego* permet d'atteindre l'objet grâce à un sujet qui lui donne un sens.

Où trouver autrui dans ce monde d'*egos* réduits à leur réalité monadique ? Autrui n'est pas une chose, une « objectivité vivante », autrui est un sujet qui me perçoit comme sujet et comme objet. La cinquième *Méditation cartésienne* nous indique que le sens « *alter ego* » se forme en soi, mais nous sommes là très proches du solipsisme cartésien. La solution trouvée est la suivante : je fais apparaître l'autre dans son étrangeté avant de l'identifier au même, à l'autre moi. Cela présuppose une modalité de transfert de l'*ego* de mon corps au corps de l'étranger, ce qui est une opération de l'imagination par laquelle l'autre devient moi, et là-bas devient ici. Reste qu'autrui n'est pas tout à fait un double, une copie, et que l'*ego* cartésien peine à se représenter l'irréductible vie psychique de l'autre. Où trouver autrui, alors ? Il faut s'éloigner de la perception et de la représentation il faut chercher dans l'affectivité et le sentiment l'expérience d'autrui. Celle-ci émerge quand vient le respect, notion d'où émerge également le sujet kantien : le sujet devient transcendantal quand il manifeste le souhait de surmonter ses désirs pour adhérer au principe d'une législation universelle : « agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse en même temps toujours valoir comme principe d'une législation universelle » ; ainsi le droit d'autrui à exister et, réciproquement, mon obligation à son égard, vient de la volonté de finitude du sujet. Cette loi morale, en moi comme en tout un chacun, puise son efficence dans son universalité. Lui obéir, c'est la respecter, et respecter autrui, c'est ainsi devenir un sujet et constituer tout un chacun en sujet : cela crée un devoir de reconnaissance d'autrui. « Les êtres raisonnables sont appelés des personnes parce que leur nature les désigne déjà comme des fins en soi, c'est-à-dire comme quelque chose qui ne peut être employé simplement comme moyen, quelque chose qui, par suite, limite d'autant toute faculté d'agir comme bon me semble, et qui est un objet de respect »¹⁴ ; je constitue autrui comme une personne, je m'oblige à le respecter en tant que personne : l'éthique permet ici d'identifier autrui comme une personne. L'Évangile préconisait cette norme de réciprocité : « ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le semblablement pour eux » (Luc, VI, 31 et Matth., VII, 12).

Mais un détour par Heidegger ou Sartre suffirait à nous convaincre de « l'insurmontable allergie » de la philosophie occidentale pour l'Autre, celui « qui demeure Autre » ; parce que l'Étranger au soi n'est qu'un objet, la philosophie moderne a été incapable de concéder à l'Autre sa singularité, pour n'être qu'une philosophie de l'Être, de l'immanence, un narcissisme voué à l'épuisement dans l'individualisme et dans l'égoïsme. Tous les modèles théoriques pour objectiver autrui nous paraissent avoir échoué, puisque l'intentionnalité n'atteint jamais autrui et se contente de le réduire, de le subordonner à l'Être, de l'enfermer dans des systèmes de représentation. Lévinas proposera contre Husserl la responsabilité du Moi assignée par l'Autre, qui donne au sujet l'opportunité de se mettre à sa place, de partager ses peines, d'être pour lui un « visage » qui réproouve son égoïsme, mais cette réflexion n'est pas plus porteuse de fruits et par ailleurs elle occasionne des incompréhensions dangereuses et mortifères. Une autre modalité de l'altérité, proposée par Paul Ricoeur, nous semble renouer avec la tradition et permet de réconcilier l'estime de soi et la réciprocité, dans une relation de l'Autre à Soi qui n'est plus asymétrique. L'impasse fondamentale des philosophiques du sujet tient à cette formule : *ego cogito*, elles se définissent à la première personne, que le *je* soit un moi empirique, un sujet transcendantal, qu'il soit absolument sans vis-à-vis ou qu'il soit relativement, dans l'intersubjectivité. Ricoeur propose donc une herméneutique singulièrement originale, à égale distance du *cogito* et de sa destitution¹⁵, puisqu'il se distingue de ces philosophies pour déplacer la question sur le terrain linguistique afin de mieux questionner l'identité narrative des individus et des groupes. « Soi-même comme un autre »¹⁶, tel est le

¹³ Husserl, Edmund, et al. *Méditations cartésiennes introduction à la phénoménologie*. J. Vrin, 1992.

¹⁴ Kant, Immanuel. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Hachette (Paris), 1904.

¹⁵ Nietzsche, Friedrich. *Par-delà bien et mal*. Flammarion, 2000.

¹⁶ Ricoeur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Seuil, 1996.

programme : substituer « Soi » au pronom personnel « Je », pour poser la primauté d'une méditation, d'une réflexion, sur la position immédiate du sujet. Après avoir douté, Descartes n'a jamais restauré à autrui son existence ; Husserl n'a pas réussi, malgré l'intentionnalité, à proposer autre chose qu'une démarche qui prétend à l'autofondation. Pour Paul Ricoeur, c'était déjà un puissant signal en faveur d'un retour en arrière, d'une réaction contre le fondement égoïste et solitaire du *cogito* : reconnaître la pluralité des *egos*, reconnaître l'altérité exige une démarche éthique. « La conscience n'est pas origine, mais tâche »¹⁷ : elle est une réalité ultime et non première.

Ricoeur appelle « sollicitude » l'élan de soi vers l'autre et le décrit comme une réponse à l'interpellation de soi par l'autre ; il n'y a pas là obéissance à un devoir, mais une intention éthique qui précède la morale. Cette proposition nous intéresse car elle est un puissant remède à l'idée que tout autre serait un potentiel *alter ego* qu'il faudrait recevoir comme potentiellement identique à soi-même. Cette idée s'apparente selon nous bien plus à la négation d'autrui, qu'on voudrait confondre en un soi dupliqué. L'Autre nous est nécessaire, non pour nous y retrouver, dans l'illusion de l'être égal et universel, mais pour nous y réfléchir, et nous contempler. La sollicitude de Ricoeur fait de l'amitié le principe de relations interpersonnelles entre individus uniques. La réciprocité institue l'autre comme un semblable et l'amitié nous épargne à l'un comme à l'autre d'être réduit, dans l'œil de l'autre, à un *identique*. La distance est alors seule garante du respect qu'on doit à l'autre comme on se le doit à soi-même. L'amitié aristotélicienne achevée, la *philia*, propose d'aimer l'autre en tant que ce qu'il est¹⁸, avec toutes les exigences et nécessités que nous avons décrites. Il est alors nécessaire d'identifier ces Autres avec lesquels nous ferons communauté, et ces Autres que nous tiendrons à distance, pour mieux les respecter comme ils nous respecteront.

¹⁷ Ricoeur, Paul. *Le conflit des interprétations : essais d'herméneutique*. Points, 2013.

¹⁸ Aristote. *Éthique à Nicomaque*, VIII, 3. Librairie Philosophique J. Vrin, 2007.

Bibliographie

Alain. *Propos sur le bonheur*. Gallimard, 1985.

Aristote. *Éthique à Nicomaque*. Librairie Philosophique J. Vrin, 2007.

Cicéron. *L'Amitié*. Arléa, 2007.

Kant, Immanuel. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Hachette (Paris), 1904.

Montaigne, Michel de. *Essais*. Slatkine, 1987.

Ricœur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Seuil, 1996.

Scheler, Max. *L'homme du ressentiment*. Paris, 1933.