

Amitié et autarcie dans le *Lysis* de Platon

Fanie Mousseau*

Résumé

Cet article se veut une incursion dans l'argumentation du Lysis de Platon, afin d'examiner la manière dont l'auteur met en rapport l'amitié et l'autarcie. Partant du raisonnement de Socrate menant à l'impossibilité, pour les bons, d'entretenir des liens d'amitié (215a-c), l'article suit le développement du Lysis pour circonscrire le modèle de l'amitié que Socrate y propose. En insistant sur la dimension éducative des rapports amicaux, l'article vise à faire la démonstration du caractère intermédiaire de l'amitié comme condition de la recherche philosophique, caractéristique irréconciliable avec l'autarcie intellectuelle déterminant la nature des bons. Si ceci nous amène forcément à comprendre l'amitié comme un moyen de satisfaire le désir de connaître inhérent à la nature incomplète des amis, l'article tente néanmoins, en ouverture, de sauver l'amitié du piège instrumentaliste qui la menace, en présentant l'amour du bien, qui fonde la réciprocité des rapports amicaux, comme une aspiration sans garantie d'aboutissement.

Alors que nous assistons à une mutation de la famille, et que la démocratisation des valeurs décloisonne les jugements à l'origine de nos « sentiments d'appartenance », plusieurs hypothèses se présentent en réponse au questionnement sur ce qui nous unit. Entre

*Étudiante à la maîtrise en philosophie, Université de Montréal.

le besoin de se définir et le désir d'émancipation de toute forme de détermination, l'amitié se présente tantôt comme une solidarité d'intérêt, tantôt comme une habitude ou un bien quelconque, tantôt comme une raison de vivre. Pourquoi entretenir des liens, et avec qui ? À qui l'amitié s'adresse-t-elle, et qui pourrait véritablement s'en passer ? Voilà des questions dont les réponses se profilent à l'aune de la nature humaine et de ses aspirations. Quelques millénaires plus tôt, c'est aussi en se penchant sur les causes et la finalité de l'amitié que Platon, dans le *Lysis*, en propose un certain modèle. Son élaboration s'enracine dans une réflexion portant sur les rapports entre l'utilité et le savoir de l'autre, et sur le paradoxe apparent entre la réciprocité et l'idéal d'autarcie dont la divinité constitue le modèle et dont l'accessibilité, pour l'homme, va de pair avec un niveau peu commun d'achèvement moral¹. Qui est ami de qui ? L'amitié est-elle utile, et si oui l'est-elle pour tous ? Est-ce possible d'harmoniser la nécessité des liens affectifs qui, de toute évidence, caractérisent les hommes, avec l'idéal d'autosuffisance ? Dans le *Lysis*, le personnage de Socrate répond à ces questions en soutenant que les hommes bons n'ont pas besoin d'amis, et pose toute explication de l'amitié en fonction de son but ultime, la sagesse, dont l'atteinte signifie la résorption des liens amicaux. Mais loin de ne lui accorder qu'un statut secondaire, Platon nous présente l'amitié comme la voie obligatoire pour la connaissance, comme le carrefour où se rencontrent ceux qui aspirent au bien, et nous révèle ainsi toute sa dimension proprement philosophique. Le texte qui suit se propose comme un éclairage de l'argumentation développée dans ce dialogue socratique.

L'inégalité sur le plan du savoir

Dans le *Lysis*, Socrate rejette la possibilité d'une amitié entre les bons, dès lors que ces derniers se suffisent à eux-mêmes sous ce rapport et que n'ayant besoin de rien, ils ne tireraient aucun bénéfice

¹ STERN-GILLET, Suzanne, « Self-sufficiency », dans *Aristotle's Philosophy of Friendship*, Albany, State University of New York Press, 1995, p. 123.

de liens affectifs (215a-c)². La première partie de l'argument, expliquant que les bons, parce que semblables, ne peuvent rien s'apporter entre eux qu'ils ne s'apportent déjà eux-mêmes (214e-215a), laisse entendre que toute amitié implique nécessairement un certain type d'inégalité³, laquelle expliquerait qu'un ami puisse être utile à l'autre ami. Le dialogue nous apprend assez rapidement que c'est sous le rapport du savoir (209c) que les deux amis doivent être inégaux. En effet, lors du premier entretien avec le jeune Lysis, Socrate lui fait comprendre que l'utilité, envers lui-même et envers les autres, est la condition de l'amitié. Or cette utilité est en fait une conséquence inhérente au savoir que chacun détient, lequel permet à l'individu de se libérer du commandement des autres dans ce domaine de compétences (209a-c), et nous avons manifestement tendance à vouloir être ami avec quelqu'un de compétent dans un domaine pour lequel nous manquons nous-même d'expertise (210c-d). De même, dès lors que nous avons une connaissance sur un certain sujet, ce savoir devient « ce qui nous est propre » en ce sens où, nous déter-

²³Les doutes de certains quant à la nature platonicienne de cette affirmation (PLATON, *Charmide / Lysis*, présentation et traduction par Louis-André Dorion, Paris, GF Flammarion, 2004, p. 195), de même que le caractère aporétique du dialogue, peuvent nous questionner sur l'apport réel de cet ouvrage, pour une compréhension de l'amitié. Or c'est précisément en tentant d'éclaircir les contours du modèle de l'amitié qui s'y trouve, que non seulement cette affirmation problématique de Socrate nous apparaît parfaitement platonicienne, mais que sa mention ajoute à la cohérence générale du propos développé dans le *Lysis*. Par ailleurs, l'aporie n'a pas les mêmes implications chez tous les commentateurs. Par exemple Julia Annas, voyant une incohérence dans la notion de *philia*, en déduit que le dialogue ne nous apprend rien sur l'amitié (cf., ANNAS, J., « Plato and Aristotle on Friendship and Altruism », *Mind*, vol. 86, no. 344, Oxford, Oxford University Press, Oct. 1977, p. 539), alors que Francisco Gonzales affirme que l'impossibilité de définir la *philia* relève de l'impossibilité même de définir son objet, le bien, dès lors que la nature de ce dernier nous est inconnue. La solution à l'aporie résiderait donc, selon lui, dans l'exercice de l'amitié, ou encore de la philosophie (cf., GONZALEZ, Francisco J., « Plato's *Lysis* : An Enactment of Philosophical Kinship », *Ancient Philosophy*, vol. 15, Pittsburgh, Mathesis Publications, 1995, p. 87).

³Afin de mener à terme notre argumentation, il faut admettre, avec Socrate, que les semblables sont en fait identiques, bien que cette identification soit quelque peu tordue, comme le souligne L.A. Dorion dans son introduction (cf., *op.cit.*, p. 193).

minant jusqu'à un certain point nous devenons, grâce à ce savoir, l'objet d'amour de ceux qui en sont dépourvus. Par conséquent, ceux qui seront nos amis nous seront aussi apparentés (210d), puisque le désir du savoir de l'autre est aussi le désir de l'autre⁴. D'autre part, si le savoir est garant de notre liberté dans un domaine donné, nous aurons cependant toujours besoin d'un maître pour nous apprendre ce que nous ignorons (210d). Ici, si Socrate semble déjà afficher à la fois son amour naissant pour le jeune Lysis et son désir de lui enseigner, il laisse aussi sous-entendre que si un individu parvient à une connaissance totale et absolue, ce dernier n'aura plus besoin de maître ni d'ami, ces deux figures se recoupant pour proposer un cadre éducatif à la relation d'amitié.

La connaissance de soi : un premier rapport à l'autre

Pour être aimable, il faut donc être utile, c'est-à-dire savant et par conséquent bon, non pas absolument, mais bon à quelque chose. Mais encore faut-il, premièrement, reconnaître ce de quoi nous avons une connaissance. Or s'il est relativement aisé de faire le départ de ce que nous savons et ce dont nous sommes ignorants en matière de compétences techniques – l'administration d'un domaine (209d), la cuisine (209e), la médecine (210a) –, il est cependant beaucoup plus pénible d'admettre notre ignorance en ce qui concerne le savoir moral ou intellectuel. C'est que ce type de savoir, associé à la vertu, détermine ce qui nous est essentiel, ou en d'autres mots, ce que nous sommes. À ce titre, il n'est pas surprenant que Socrate identifie l'homme parfaitement bon comme appartenant à une « espèce ». Particulière (215b), ou encore qu'il existe trois genres : le bon, le mauvais et le ni bon ni mauvais (216d). Donc, si sans être

⁴L'apparement étant fondé sur un rapport de connaissance (du bien) et non sur les liens du sang, l'interprétation de Platon a évidemment quelque chose de subversif par rapport à la famille entendue comme manifestation du hasard de la procréation (cf., *Lysis.*, p. 176-177). C'est que l'apparement au bien, comme nous le verrons, relève de la nature de l'homme, et pour autant que chacun prend connaissance de ce qu'il est, cet apparement transcende les liens familiaux et les liens humains.

un savoir elle-même, l'amitié a pour condition un certain savoir⁵, ce sera, premièrement, la connaissance de soi, c'est-à-dire la reconnaissance de notre ignorance et de notre désir de savoir (218b)⁶. C'est pourquoi Socrate soutient devant Hypothalès que pour se faire aimer d'un jeune garçon, il faut l'humilier, c'est-à-dire le réfuter, en lui montrant qu'il ne se connaît pas lui-même (210e). À ce sujet, le *Charmide* laisse entendre que cette vertu est le résultat immédiat de l'*elegkhos*⁷, et que sans elle, aucune autre vertu ne peut être définie⁸. Or pour faire l'examen d'un autre, il faut préalablement détenir cette

⁵Nous précisons ici que le savoir dont il est question, bien qu'il puisse agir à titre de condition de l'amitié entre deux personnes, n'est pas à confondre avec la cause finale, soit le bien, que nous aborderons plus loin. En effet, la connaissance de soi, parce qu'elle est une prise de conscience de notre insuffisance sous le rapport du bien, en appelle au désir qui, nous le verrons plus loin, constitue la cause efficiente de l'amitié envers le bien. La sagesse qu'elle accorde est donc véritablement une sagesse intermédiaire.

⁶C'est aussi la définition de la connaissance de soi, donnée dans le *Charmide*, en 167a.

⁷La *sophrosune*. Dans le *Charmide*, Critias affirme que la sagesse consiste dans le fait de se connaître soi-même (164d), selon son interprétation du « Connais-toi toi-même ».se rapportant à une forme de salutation. Cependant, bien que la définition puisse être conforme à la pensée de Socrate, cette nouvelle interprétation de la maxime de l'Oracle de Delphes démontre l'incompréhension de Critias. En effet, plus qu'une simple salutation, c'est une injonction divine qui rappelle le caractère inachevé et ininterrompu de la tâche (cf., *Charmide*, note 126, p. 134). Par conséquent, il faut ajouter un bémol à l'action de la réfutation, laquelle apparaît insuffisante pour maintenir la vertu (cf., *Charmide*, Intro., p. 69), sans un examen soutenu de l'âme en vue de la purifier de l'ignorance qu'elle abrite toujours en elle. Or cet examen, qui doit être mené en commun puisque nous ne parvenons pas à la connaissance de soi par le biais d'une introspection solitaire (cf., *Charmide*., Intro., p. 63), profite autant, sinon plus, à celui qui examine qu'à celui qui est examiné (166d), puisqu'il s'examine lui-même en même temps.

⁸Cf., *Charmide*, Intro, p. 63. Que Socrate n'utilise pas l'*elegkhos* à l'endroit de Lysis n'annule pas le résultat que visent à la fois la réfutation et l'attitude bienveillante de Socrate à l'égard de Lysis, c'est-à-dire la reconnaissance de son ignorance et la naissance de l'aspiration au savoir. C'est que le jeune Lysis, démontre déjà une certaine humilité, par sa réserve et sa pudeur (207a-b), dispositions modérées que la bienveillance de Socrate vient préserver et incliner vers la connaissance (cf., *Lysis*., note 65, p. 270).

connaissance, ce qui rappelle le caractère inégal et éducatif de l'amitié.

Un objet d'amour au-delà de l'humain

Les amis recherchés, pour l'instant, ne seront donc pas les détenteurs d'un savoir technique, et l'échec de la conversation entre Socrate et Ménexène (212b-213b) démontre bien, à cet égard, que pour déterminer le sujet dans une relation de *philia*, il ne suffit pas d'épuiser les possibilités sémantiques du terme *philos* ; il faut plutôt trouver la cause d'une relation d'amitié entre deux sujets⁹. C'est d'ailleurs aussi la raison pour laquelle, dans cet entretien, Socrate et Ménexène ne parviennent pas à définir l'ami sous le simple rapport de la réciprocité. En effet, l'insuffisance de l'analyse des aspects actif et passif présents dans une relation d'amitié¹⁰ tient justement au fait qu'elle envisage cette relation d'amitié entre deux termes, soit l'aimant et l'aimé, alors que « ce » qui motive la relation d'amitié entre deux personnes doit être considéré comme un terme en soi, et le plus important, puisque c'est en vue de ce dernier que deux personnes nouent des liens. C'est donc en référence à cette cause qu'il faut chercher à connaître la nature de ceux qui peuvent être amis.

D'autre part, le dédale verbal dans lequel Socrate entraîne Ménexène a pour conséquence de lui faire admettre, outre que les amis

⁹C'est bien l'impossibilité de l'éristique à mener une recherche que Socrate veut aussi démontrer à Ménexène.

¹⁰Nous faisons ici référence à ce qui a été mis en lumière dans une étude de Arthur W. H. Adkins (cf., « Friendship and Self-Sufficiency in Homer and Aristotle », *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 13, No. 1, Oxford, The Classical Association, May 1963, pp. 30-35). En effet, suivant l'analyse de l'utilisation des termes *philos* et *philein* il en ressort que le premier, comme objet aimé en vue de la préservation du sujet qui aime, a un caractère passif, et que le second, comme action de protéger et de pourvoir au besoin du protégé, est éminemment actif (cf., p. 35), et que le mouvement de l'un à l'autre exprime le caractère coopératif, ou plutôt réciproque de l'amitié (cf., p. 37). Ceci s'exprime aussi par les trois sens du terme *philos* soulignés par L.A. Dorion (cf., *Lysis*, note 85, p. 274), en prenant pour acquis que l'ami est toujours déterminé en relation à un autre.

sont ceux qui s'aiment de manière réciproque, qu'un ami est aussi, suivant le sens passif de *philos*, celui qui est aimé, sans toutefois aimer en retour (213a, 213c)¹¹. À cet égard, l'affirmation de Socrate au tout début de la conversation avec Ménexène, lorsqu'il avoue désirer passionnément avoir un ami depuis son enfance (211d-e), est très instructive. En effet, qu'il préfère avoir un ami plutôt que n'importe quel bien monnayable nous informe certes sur la noblesse d'un tel bien qu'est l'ami¹², mais ce qui nous intéresse ici réside dans la nature des éléments de comparaison utilisés, soient des animaux (coqs, chevaux), et des objets inanimés (or, honneur), c'est-à-dire des objets d'amour dont nous ne pouvons attendre d'amour en retour, et qui rappellent ceux énumérés en 212d alors que Socrate veut démontrer la possibilité de relations d'amitiés non réciproques. C'est donc que l'ami, ardemment désiré par Socrate, n'est pas un homme¹³, mais un bien, au-delà de ceux énumérés en 211, qu'il aimerait pour lui-même et, comme ces derniers, sans attendre d'amour en retour¹⁴. Or si toutes relations d'amitié impliquent nécessairement le savoir (210b-d), c'est qu'il y a, au fondement de relations réciproques entre deux personnes, une aspiration au savoir, et que ce bien, sans rendre

¹¹ANNAS, J., *loc. cit.*, p. 532-533.

¹²Comme le fait remarquer L.A. Dorion (cf., *Lysis*, note 80, p. 241).

¹³En effet, sinon il faudrait douter de l'amitié que Socrate entretient avec Criton, par exemple.

¹⁴Concernant ce passage, F.J. Gonzalez y voit l'introduction d'une distinction importante entre le fait d'avoir une connaissance des choses de l'amour, comme l'affirme Socrate en 204c, et être savant, laquelle recoupe la distinction entre le fait d'aimer et celui de posséder ce qui est aimé (cf., p. 75). En effet, si Socrate désire le bien ou aime le bien, c'est qu'il le reconnaît comme désirable sans pour autant le posséder, ou encore être ce bien. Ceci annonce déjà l'attribut principal qui conduit à la détermination du sujet de l'amour, soit le fait de ne pas être bon ou savant, ce qui est, de plus, en accord avec la déclaration d'ignorance de Socrate, d'autant plus qu'il tient la connaissance des choses de l'amour « en vertu d'un don divin ». (204c). À cet égard, il n'est pas surprenant que cette connaissance ne soit pas celle de la « nature » de l'amitié, dès lors que cette dernière n'est pas une vertu que la raison peut déterminer, mais plutôt une reconnaissance « immédiate » du sujet et de l'objet de l'amitié, laquelle, aussi parce que le sujet et l'objet sont apparentés comme nous le verrons plus tard, semble relever davantage de l'intuition intellectuelle que d'une connaissance discursive.

l'amour, constitue véritablement le premier motif de l'amitié¹⁵. Par ailleurs, le rapport d'inégalité entre deux amis est analogue à celui entre un homme et le bien, dans la mesure où le bien est le savoir parfait, et qu'il transcende l'ordre humain, tout comme l'amitié dont il est l'objet.

L'autarcie des bons

Mais qu'en est-il des hommes bons, des sages ? Il apparaît donc que les bons ne sont pas amis en tant qu'ils sont semblables, argument valable aussi en ce qui concerne les méchants qui, s'ils arrivent à être semblables, en viennent toujours à commettre l'injustice l'un envers l'autre, et ainsi à être tour à tour ami et ennemi (214c). Mais ceux qui possèdent la sagesse pourraient-ils être des amis en tant qu'ils sont bons (215a)¹⁶ ? Dans la deuxième partie de cet argument, Platon soutient que les bons, se suffisant à eux-mêmes sous ce rapport, ne souffrent d'aucun manque et ne ressentent aucun désir. Par conséquent, ne pouvant rien apprécier qui les satisferait davantage qu'ils ne le sont déjà, ils ne seront pas amis entre eux (215a-c).

¹⁵Il importe, ici, d'apporter une précision quant à la dimension amoureuse de l'amitié. La *philia* grecque ne se réduit pas à sa traduction admise, l'amitié, mais peut servir aussi à exprimer la nature des relations amoureuses (cf., DORION, *op. cit.*, p. 159). Dans le cas du *Lysis*, la *philia* semble être dite « amitié ». Lorsqu'elle exprime la relation réciproque entre deux personnes, laquelle relation est par ailleurs dépourvue de dimension sexuelle. D'autre part, cette relation étant fondée sur un désir d'élévation de l'homme vers la connaissance qui lui fait défaut, et puisque le désir implique un manque, il revient ici à l'amour de combler le vide entre l'homme et le bien, suivant la qualité d'intermédiaire de l'amour (*Banquet*, 202d-e). Mais comme l'amitié implique la reconnaissance de l'autre et de son élan vers le bien, l'amitié se présente aussi comme la prolongation de cet amour individuel, en aspiration commune, nous permettant ainsi de dire que l'amour et l'amitié portent fondamentalement sur le même objet (cf., DORION, *op. cit.*, p. 294, note 174.).

¹⁶Cette seconde tentative est, à notre avis, beaucoup plus insidieuse que la première. En effet, intuitivement, s'il nous apparaît logique que deux êtres « normaux » entretiennent des liens amicaux en vertu d'un manque qui les caractérise, cet argument semble perdre de sa force devant l'aura des bons, et nous sommes comme naturellement tentés de dire que la perfection va de pair avec la perfection !

L'argument trouve ainsi sa valeur dans l'impossibilité d'articuler ensemble autarcie et amitié.

La première discussion avec Lysis ayant démontré que l'amitié implique le désir d'une connaissance que nous ne possédons pas, le bon sera, par définition, celui qui ne souffre d'aucun manque. En effet, en vertu du fait, déjà invoqué (210d), que le savoir rend bon et utile, l'homme parfaitement bon sera aussi parfaitement savant et utile, et cette autosuffisance rendra tout rapport fondé sur l'un de ces trois attributs, complètement superflu. Ainsi, si être bon entraîne nécessairement d'être autarcique, laquelle autarcie est évidemment intellectuelle, deux hommes savants n'entreprendront pas de liens amicaux. D'autre part, si l'amitié implique le désir de ce qui nous manque, il serait tout aussi incohérent de penser que des amis s'aiment en vertu de leur contrariété (215e), à la manière du vide qui veut le plein, et du sec qui désire l'humide. En effet, il faudrait alors admettre la possibilité d'une amitié entre l'ami et l'ennemi, le bon et le mauvais, le juste et l'injuste, et cette absurdité à elle seule suffit à renverser l'hypothèse (216b). Cependant, le manque est bien ce qui caractérise la nature même du sujet de l'amitié, puisque, comme nous l'avons démontré précédemment, la naissance du désir relève de la connaissance de soi, c'est-à-dire de ce qui nous nous fait défaut. Or comment le vide peut-il désirer le plein, alors qu'en tant que vide, il n'a rien du plein ? En d'autres termes, si le bon ne désire pas le bon parce qu'il ne manque pas de bien, et que le mauvais ne désire pas le bon parce qu'il n'a aucune conscience de son existence, qui est ami de qui ?

Le sujet et l'objet de l'amitié

L'apogée du questionnement sur la nature du sujet de l'amitié se résout par une affirmation d'inspiration divine, par laquelle Socrate identifie à la fois le sujet et l'objet d'une relation d'amitié : c'est le ni bon ni mauvais qui est ami du bien (216c-d). Quoique d'apparence intuitive, c'est affirmation est parfaitement cohérente avec le

raisonnement précédent : 1) les semblables ne sont pas amis, donc l'amitié est impossible entre les bons, entre les mauvais, et finalement entre les ni bons ni mauvais (216e) ; 2) les contraires ne sont pas amis, donc l'amitié est impossible entre le mauvais et le bon ; 3) personne ne peut être ami d'un mauvais, donc les ni bons ni mauvais ne le seront pas non plus (216e). Donc, seuls les ni bons ni mauvais peuvent être amis du bien¹⁷. Or ce bien n'est pas aimé en vue d'un autre bien, comme le serait la médecine en vue de la santé, auquel cas nous pourrions justifier que le bien tient sa bonté du mal. En effet, si le ni bon ni mauvais désire le bien à cause de la présence du mal en lui (217b), à la manière du corps qui a besoin de la médecine en vue de la santé, et en raison d'une maladie qui l'atteint (219a), il faudrait admettre que le bien est aimé à cause du mal et en vue d'un bien qui serait la disparition de ce même mal (219b). Suivant ce raisonnement, le bien (l'ami) tiendrait son utilité de ce qui lui est totalement étranger, soit le mal (l'ennemi), et n'étant jamais aimé pour lui-même et n'offrant ainsi jamais de contentement absolu, l'amitié serait une suite de régressions à l'infini, d'un bien en vue d'un autre. Le bien est donc aimé pour lui-même, c'est-à-dire que son utilité n'est pas dépendante d'aucune condition extérieure (220a) et ce sont les autres biens intermédiaires qui sont dits tels en vertu d'un bien unique et autosuffisant qui agit à titre de cause finale de toutes les aspirations humaines (219d-220d)¹⁸.

¹⁷Il est important de mentionner ici que Socrate n'envisage pas la possibilité d'une amitié entre les ni bons ni mauvais et les bons, puisque si le bon ne fait grand cas de son égal, étant donné qu'il se suffit sous le rapport du savoir et de l'utilité, il ne saurait retirer quelque chose de son inférieur. Par ailleurs, comme le savoir est ce à quoi nous aspirons dans une relation d'amitié, et qu'il a été démontré précédemment la possibilité d'une relation de *philia* non réciproque, c'est donc le bien qui sera aimé en premier, par le ni bon ni mauvais.

¹⁸C'est le *proton philon*, le premier objet d'amour.

Le désir comme cause efficiente de l'amour du bien

Le désir de quelque chose procédant de la reconnaissance de notre insuffisance sous ce rapport, ceci implique que ce dont nous avons le désir ne nous est pas totalement étranger, sans que nous le possédions pour autant. À cet effet, Socrate affirme qu'il y a manque de ce qui nous a été enlevé (221e), et que ce manque n'est donc pas une absence, mais plutôt une insuffisance, et dans ce cas-ci, sous le rapport du bien. Cette affirmation entraîne trois conséquences déterminantes. Premièrement, si la nature du ni bon ni mauvais est attribuable à son insuffisance de bien, alors la présence du mal n'est qu'accidentelle et relative à celle, quoique partielle, du bien (221d)¹⁹. Deuxièmement, ce qui nous a été enlevé ayant déjà été nôtre, le désir porte vraisemblablement sur ce qui nous est naturellement apparenté (*oikéion*) (221e), et par conséquent le bien nous serait apparenté (222c)²⁰. Finalement, si le désir du bien procède de la prise de conscience de notre insuffisance sous le rapport du bien, c'est que ce désir constitue une cause interne à la nature du ni bon ni mauvais, qu'il est apparenté au bien et étranger au mal, dès lors qu'en absence de mal le désir demeure (221c). C'est donc en vertu d'une condition interne à nous-même que nous aimons le bien (221d)²¹.

¹⁹Comme le souligne L.A. Dorion, (cf, *Lysis*, Intro., p.213.) Nous ajoutons que, dans la mesure où ce dialogue introduit une certaine valeur transcendantale au bien, sans toutefois que ce dernier soit une forme clairement métaphysique (cf., *Lysis*., Intro., p. 210-211), nous voyons mal comment Platon aurait pu, ultérieurement, donner valeur ontologique au mal, sans entraver celle du bien.

²⁰Socrate ne dit pas clairement que le bien est apparenté, alors que cette identification constitue la pierre de touche de son modèle de l'amitié. Si l'aporie tient du fait que *Lysis* et *Ménexène* n'ont pas su reconnaître la nécessité de cette identification (222c), le lecteur, lui, peut éviter le piège (cf., *Lysis*., Intro., p. 216).

²¹C'est-à-dire que le désir, plus que la présence accidentelle du mal en nous, serait la cause efficiente de l'amitié envers le bien. Cette causalité, parce qu'inhérente à la nature du ni bon ni mauvais, protège la causalité finale du bien, lequel ne sera aimé en vue que de lui-même. (cf., *Lysis*., Intro p. 213)

L'amitié : une question de nature

Il nous apparaît que plus qu'au bien lui-même, la compréhension de l'amitié tient à la définition de la nature du sujet de l'amitié, et à sa position par rapport au bien. Le ni bon ni mauvais, comme sujet de l'amitié et aspirant au savoir, est le philosophe, c'est-à-dire un genre intermédiaire, neutre, entre le savant et l'ignorant²², entre le bon et le mauvais, dont la nature est apparentée au bien comme l'est le désir du bien qui l'anime. Cette aspiration au bien se révèle à lui et se maintient respectivement par la réfutation et l'examen constant de ses propres limites sur le plan de la connaissance. Bien que l'amour que le ni bon ni mauvais porte au bien ne soit pas réciproque, il constitue la condition de possibilité de relations d'amitié réciproques entre deux personnes de cette nature, lesquelles seront aussi apparentées l'une à l'autre sous le rapport de l'âme (222a), dans la mesure où leur aspiration commune au bien sera le fondement de la reconnaissance mutuelle de leur nature propre et de leur utilité²³. Cependant, si nous pouvons affirmer que deux amis, ni bons

²²La sagesse du philosophe constitue véritablement une sagesse intermédiaire, dont la *sophrosune*, entendue comme connaissance de soi, semble rendre compte. En effet, comme nous l'avons fait remarquer plus tôt, si l'acquisition de cette vertu est conditionnelle à la définition des autres vertus, la connaissance qu'elle procure n'est jamais définitive, et celui qui aspire à la connaissance du bien doit, comme le souligne Gonzalez (cf., p. 84), examiner de façon constante et persistante les limites de sa connaissance, examen qui le maintient dans son désir du bien qui lui fait défaut et qui le prévient de tomber dans l'ignorance, dans le mal.

²³Bien que Platon ne le mentionne pas clairement, l'amitié réciproque entre les ni bons ni mauvais, quoique secondaire par rapport à l'amitié philosophique pour le bien, est possible. Oserions-nous dire que cette amitié, plus qu'une possibilité, est souhaitable voire même nécessaire à la quête philosophique, dès lors que nous ne pouvons nous réfuter nous-même ou encore maintenir cette vigilance par rapport à l'étendue de notre connaissance, sans le secours d'une relation où, tour à tour, l'ami prévient l'ami de ne pas sombrer dans l'ignorance... Quoi qu'il en soit, si la connaissance de soi est nécessaire à la recherche du bien, et que chacun se reconnaît pour ce qu'il est, nous ne devrions pas douter que deux amis puissent s'aimer pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire pour leur âme (*Alcibiade*, 130c), et plus particulièrement pour leur intellect (*Alcibiade*, 133b), puisque c'est précisément l'activité de cette partie de l'âme qui témoigne de leur aspiration au savoir. En outre, comme le souligne L.A. Dorion, l'as-

ni mauvais, sont égaux en raison de leur recherche commune et similaires en raison de leur apparentement²⁴, ils demeurent inégaux sur le plan du savoir dans la mesure où l'aimant aime l'aimé pour le désir du bien qu'il reconnaît chez lui et que, aimant le bien lui-même, il entreprend l'éducation de l'aimé. De son côté, l'aimé aime l'aimant qui lui est utile en le guidant vers le bien, et l'aimant profite de cette relation pour maintenir son examen de lui-même, tout en examinant l'aimé²⁵. De même, la complexité des rapports d'amitié recoupe celle des rapports éducatifs²⁶. De leur côté, et contrairement à ceux qui aspirent à la sagesse, les bons ne recherchent pas (plus) le savoir et le bien (218a) dès lors qu'ils sont le bien qu'ils connaissent, et que cette identification les place au-delà de l'apparentement. Leur nature, entièrement déterminée par le bien, ne souffre d'aucun manque sous ce rapport ; ils ne sont donc animés d'aucun désir de ce dont ils possèdent déjà. Intellectuellement autarciques, ils se suffisent entiè-

piration individuelle au bien se voit elle-même galvanisée par cette quête commune d'un bien qui transcende l'humanité de la relation d'amitié (cf., *Lysis*, Intro., p. 208).

²⁴Comme quoi il faut bien admettre aussi la possibilité d'une amitié entre les semblables, c'est-à-dire entre les ni bons ni mauvais. À cet effet, le passage (214a) où Socrate se réfère à Homère et Hésiode nous semble très intéressant. En effet, la suite de l'argument servant à rejeter la possibilité d'une amitié entre les bons (entendus non pas comme semblables mais comme identiques), et du même coup l'insuffisance d'une explication strictement physique de l'amitié, il demeure que le passage en question laisse entrevoir la possibilité d'une amitié entre les semblables dans la mesure où « c'est le dieu lui-même qui les rend amis ». en les conduisant l'un vers l'autre et en les faisant se connaître. Difficile de ne pas y voir une allusion au fondement divin ou du moins transcendant du bien, lequel permet les amitiés réciproques.

²⁵GONZALEZ, *loc. cit.*, p. 85. Dans le *Lysis* cependant, quoique le dialogue termine sur le constat d'une amitié liant Socrate et les enfants (223b), il n'est pas certain que les enfants, vu leur jeune âge, puissent rendre la pareille à Socrate.

²⁶Autant l'activité philosophique que l'amitié dont il est le sujet agissent en tant qu'intermédiaires entre la l'homme et ses aspirations les plus profondes, lesquelles participent de son élévation au-delà de sa nature. À cet effet, il est intéressant de noter que le dialogue prend place à l'occasion de la fête d'Hermès (206d), dieu des bornes et des frontières de même que des échanges entre les hommes et les dieux (cf., *Lysis*, note 31, p. 263), et que cette fête traditionnelle permet l'encadrement éducatif co-extensif au modèle de l'amitié de Socrate.

rement à eux-mêmes sous le rapport du savoir²⁷ et l'amitié véritable que partagent les ni bons ni mauvais en vue du bien ne leur sont d'aucune utilité.

La différence de nature, voire de genre, qui distingue le philosophe du sage (216d), protège par ailleurs l'amitié de l'instrumentalisme qui la menace²⁸. Si les bons n'ont effectivement pas besoin d'amis, il demeure, cependant, que l'amitié, comme condition de possibilité de la recherche philosophique, n'offre aucune garantie d'accéder à la sagesse, pour les partenaires engagés dans une telle relation. En effet, parce qu'elle se présente comme une obéissance au dieu²⁹, il semble qu'il appartient à lui seul de déterminer le terme de la recherche philosophique³⁰. C'est que, si le cheminement philosophique se présente comme une élévation progressive vers le bien, le terme final échappe cependant à cette logique, en se présentant d'une manière soudaine, dans l'instant³¹. Par ailleurs, cette progression philosophique indéfinie et sans garantie, dont la vitalité réside dans l'exercice du dialogue rendu possible par l'amitié, est définie ailleurs par Socrate comme étant le plus grand bien pour l'homme³². Ainsi, dans la mesure où l'amitié véritable réside dans le fait que les amis aiment précisément l'aspiration au bien qu'ils reconnaissent chez l'autre, et que cette aspiration est aussi un bien, il faut donc reconnaître que les amis ne dissocient pas l'amour qu'ils portent l'un pour l'autre de l'amour qu'ils ont pour le bien³³. Or, une concep-

²⁷Il va de soi que l'autarcie matérielle ne soit pas discutée, dès lors que l'amitié véritable concerne de toute façon un apparemment sur le plan de l'âme. Les rapports humains que le sage pourrait entretenir en vue de sa survie matérielle ne sont donc pas à comparer avec l'utilité retirée de l'amitié véritable envers le bien et des amitiés intermédiaires entre philosophes.

²⁸Nous amorçons, ici, une brève réflexion concernant l'épineux problème de l'instrumentalisation de l'amitié, sans prétendre, évidemment, rendre compte de la complexité de la problématique. Ceci pourrait faire l'objet d'une analyse future.

²⁹*Apologie de Socrate*, 38a.

³⁰Dans le *Banquet*, Diotime, qui se présente comme le maître de Socrate, lui affirme ne pas savoir si la révélation suprême est, ou non, à sa portée. (209e-210a).

³¹Voir *Banquet*, 210e, et note 474, p. 215.

³²*Apologie de Socrate*, 38a.

³³Comme l'affirme L.A. Dorion (cf. *Lysis*, intro., p. 208).

tion instrumentaliste de l'amitié impliquerait, de la part des amis, un engagement calculeur, qui supposerait cette dissociation³⁴. Par conséquent, l'amitié comme terreau de la pensée discursive, possède une valeur inestimable et intrinsèque à l'homme tout au long d'une vie, tandis que la connaissance du bien, la sagesse, tout en demeurant la cause finale de toute cette tension philosophique, échappe à la discursivité propre au devenir de l'homme pour se présenter sous des airs divins. Le sage, de ce point de vue, s'inscrit davantage dans une certaine discontinuité ontologique par rapport au philosophe que comme la dernière étape d'une succession à l'intérieur d'un même état d'être³⁵.

Conclusion

La question de l'autarcie tant chez Platon que chez Aristote, et dans la philosophie ancienne en général, dépend premièrement des conditions de possibilité de l'assimilation à la divinité, car c'est bien sur ce modèle d'autarcie que l'homme doit se fixer pour atteindre un certain degré d'autosuffisance, laquelle réalisation ne pouvant être envisagée que sur le plan intellectuel³⁶. Or cette possibilité de l'assimilation à la divinité, qui s'inscrit dans une tripartition des genres

³⁴Si de telles amitiés existent, elles ne sont pas de nature philosophique, et semblent davantage correspondre à la conception de l'amitié de certains interlocuteurs de Socrate, que de Socrate lui-même. En effet, Platon nous montre bien, avec l'exemple d'Alcibiade dans le *Banquet*, le dérapage associé à cette vision calculatrice de l'amitié. Alcibiade, qui finit par confondre amour et possession (*Banquet*, 217a ; 219e, voir aussi SCOTT, Gary Alan (2000), *Plato's Socrates as Educator*, Albany (NY), State University of New York Press, p. 123-126), a abandonné son engagement à prendre soin de lui-même (*Banquet*, 206a), et suivant la voie courte, il s'illusionne en croyant qu'il lui suffit de posséder Socrate pour avoir cette sagesse dont son amoureux serait le dépositaire. L'instrumentalisation de l'amitié sous-tend donc l'idée que cette dernière suffit pour atteindre la sagesse, reléguant toute la complexité du rapport entre l'amitié et l'apprentissage à une logique de cause à effet.

³⁵À ce sujet, Aristote fait remarquer que l'homme qui possède une telle excellence se présente « comme un dieu au milieu d'hommes ». (*Les politiques*, III 13, 1284a 10-11).

³⁶L'autarcie matérielle, pour sa part, ne serait envisageable que sur le plan collectif (*EN* I 5, 1097b 9-13), et pour le monde chez Platon (*Timée*, 33c-d).

d'êtres – dieux – hommes – animaux, exige une réflexion sur la nature propre aux êtres en question, sur ce qui les distingue, les rapproche et finalement les identifie³⁷. Si, chez Platon comme chez Aristote, la nature autarcique du dieu implique nécessairement que ce dernier n'ait pas d'amis³⁸, dans le *Lysis* de Platon cette conséquence s'étendra de la même manière sur l'homme bon, lequel est parvenu à un savoir complet et ne philosophe plus³⁹. Ainsi, l'amitié se présente comme une condition à la recherche du bien, lequel transcende et fonde les rapports amicaux. Ces liens seront par conséquent entretenus par des êtres dont la vie consiste en une activité philosophique, et dont la nature tend vers une perfection.

Est-ce là une exigence trop élevée pour nous ? Quoi qu'il en soit, par ses propos dans le *Lysis*, Platon arrive à réconcilier des horizons qui, très souvent, se tiennent dans des pôles opposés. En effet, il fait de l'amitié le terreau fertile où s'harmonisent et même s'identifient la sagesse (ou la vertu) et l'utilité. De même, il nous fait entrevoir que le soin de l'âme et l'amélioration de soi impliquent un désir qui navigue indistinctement entre l'intérêt connu et le désintéressement bienveillant et nécessitent toujours la présence et la reconnaissance

³⁷Chez Platon comme chez Aristote, l'homme doit s'exercer à ressembler au dieu, pour arriver à s'y identifier, dans la mesure du possible.

³⁸Bien que ce ne soit pas pour les mêmes raisons. Dans le *Lysis* de Platon, le dieu n'a pas d'amis parce que comme l'homme bon, il ne souffre d'aucun manque sur le plan du savoir (218a), alors que l'amitié véritable est une aspiration au savoir qui nous fait défaut. Pour Aristote, le dieu n'aura pas d'amis parce que, pouvant se penser lui-même sans intermédiaire, il n'aura pas besoin d'objet extérieur pour se connaître et être heureux (*EE VII*, 1245b 15-20).

³⁹Comme le fait remarquer L.-A. Dorion (cf., *Lysis*, note 137, p. 285), le philosophe est celui qui aspire au savoir sans le posséder ni pouvoir l'exercer, et c'est l'attribut nécessaire pour le maintien d'une relation d'amitié entre deux personnes. Le bon, comme aboutissement du philosophe se situe, par définition, au-delà de l'amitié. Pour Aristote, en revanche, la comparaison avec le dieu, dans le cadre d'une éthique, ne sert qu'à définir les limites qui encadrent la réalisation de la fonction de l'humain dans ce qu'elle a de plus excellent, et c'est pourquoi il s'efforce de penser le désir de tout être humain d'accéder au bonheur en fonction de la nature humaine, laquelle est politique.

de l'autre. Parce qu'elle implique l'investissement volontaire et toujours renouvelé de l'âme, l'amitié côtoie ici l'exigence philosophique.

BIBLIOGRAPHIE

ADKINS, Arthur W. H., « Friendship and Self-Sufficiency in Homer and Aristotle », *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 13, no. 1, Oxford, Classical Association, May 1963, p. 30-45.

ANNAS, Julia., « Plato and Aristotle on Friendship and Altruism », *Mind*, vol. 86, no. 344, Oxford, Oxford University Press, Oct. 1977, p. 532-554.

ARISTOTE, *Les politiques*, traduction et présentation de Pierre Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 1993, 575 p.

GONZALEZ, Francisco J. « Plato's *Lysis* : An Encactement of Philosophical Kinship », *Ancient Philosophy*, no. 15, Pittsburgh, Mathesis Publications, p. 69-89.

PLATON, *Charmide / Lysis*, présentation et traduction par Louis-André Dorion, Paris, GF Flammarion, 2004, 316 p.

———. *Alcibiade*, présentation par J.-F. Pradeau, traduction inédite par Chantal Malboeuf et J.-F. Pradeau, Paris, GF Flammarion, 2000, 243 p.

———. *Apologie de Socrate / Criton*, introductions et traductions inédites de Luc Brisson, Paris, GF Flammarion, 2005, 264 p.

———. *Le Banquet*, présentation et traduction inédite par Luc Brisson, Paris, GF Flammarion, 2005, 261 p.

SCOTT, Gary Alan, *Plato's Socrates as Educator*, Albany (NY), State University of New York Press, 2000, 251 p.

STERN-GILLET, Suzanne, « Self-sufficiency », *Aristotle's Philosophy of friendship*, Albany, State University of New York, 1995, p. 123-145.

