

Philia dans la Rhétorique d'Aristote et la Rhétorique à Alexandre

PIERRE CHIRON
Université Paris-Est Créteil
France

RÉSUMÉ. Sur le sujet de la *philia*, nous allons essayer de montrer les conséquences doctrinales de certaines différences de point de vue, lesquelles tiennent soit au fait que des auteurs contemporains ont des options intellectuelles ou pratiques différentes – c'est le cas entre Aristote et l'auteur de la *Rhétorique à Alexandre* – soit au fait que le même auteur, Aristote en l'occurrence, entre l'*Éthique à Nicomaque* et la *Rhétorique*, par exemple, a des projets différents. Au niveau méthodologique, par exemple, le développement de l'*Éthique à Nicomaque* sur l'amitié est influencé par la forme dialoguée, c'est-à-dire assez libre, et orienté en fonction des progrès de l'interlocuteur-lecteur ; celui de la *Rhétorique* est très systématique, organisé selon un schéma récurrent dans la partie consacrée aux passions, entièrement ordonné à la mise en œuvre de la passion traitée. Ce sera aussi l'occasion pour nous d'esquisser une étude de la *philia* qui ne se borne pas au champ sémantique de ce mot grec.

MOTS-CLEFS. *Philia*; *Rhétorique à Alexandre*; Aristote.

En rhétorique, au sens méta-discursif de ce terme¹, les plus anciens documents à nous être parvenus dans d'assez bonnes conditions forment un corpus de textes contemporains et étroitement liés entre eux : la *Rhétorique à Alexandre*², la *Rhétorique* d'Aristote³ et l'œuvre d'un sophiste un peu particulier, qui mérite plus d'intérêt qu'on ne lui en porte, à savoir Isocrate. Si les liens entre Isocrate et Aristote attendent encore une étude précise, il est sûrement établi que la *Rhétorique à Alexandre* compte la pensée d'Isocrate parmi ses sources d'inspiration principales⁴.

Email: chiron@u-pec.fr

¹ Par opposition au sens large du mot (art) rhétorique, qui inclut la production oratoire. De ce point de vue, le cas d'Isocrate est un peu particulier : sa *tekhne*, si elle a jamais été écrite, est perdue, et les éléments techniques de son enseignement, auxquels il accordait beaucoup moins d'importance qu'aux dons et à l'exercice, sont disséminés dans ses discours et demandent une exégèse subtile.

² Ed. P. CHIRON, Paris, CUF, 2002.

³ Pour la *Rhétorique*, le texte grec utilisé est celui de l'édition R. KASSEL, Berlin, 1976. Les traductions sont nôtres (Paris, GF-Flammarion, 2007).

⁴ Voir dans notre édition les p. CXXXI-CXLVIII.

Cette constellation, évidemment, conduit le rhétoricien à aborder des thématiques philosophiques, plus spécialement éthico-politiques, en vertu du lien de dépendance de la rhétorique vis à vis de l'éthique et de la politique établi par Aristote en *Rhét.* 1.2 (1356a25 sq). Chez Isocrate, le lien est plus étroit encore, puisque ce qu'il appelle *philosophie* recouvre presque exactement ce que nous appellerions rhétorique, à condition d'entendre par ce mot une formation générale de l'individu et du citoyen par le biais du perfectionnement du langage.

Sur ce beau sujet de la *philia*, persuadé des vertus de la comparaison et pour apporter un petit peu de nouveauté, nous allons essayer de montrer les conséquences doctrinales de certaines différences de point de vue : différences qui tiennent soit au fait que des auteurs contemporains ont des options intellectuelles ou pratiques différentes – c'est le cas entre Aristote et l'auteur de la *Rhétorique à Alexandre* – soit au fait que le même auteur, Aristote en l'occurrence, entre l'*Éthique à Nicomaque* et la *Rhétorique*, par exemple, a des projets différents.

Si nous choisissons cet angle d'attaque, c'est parce que, à notre sens, la doxographie sur ces grands thèmes, qu'on l'utilise à des fins philosophiques ou anthropologiques, omet souvent un biais tout à fait essentiel, qui est le point de vue adopté par l'auteur, lequel dépend étroitement du projet qu'il poursuit.

On fait souvent, comme jadis certains historiens des mythes, l'addition des passages où la notion étudiée apparaît, sans trop se préoccuper des tenants et aboutissants propres de chacun d'eux. Pour donner un exemple précis, J.-C. Fraisse, dans sa thèse⁵ par ailleurs intéressante, a bien vu qu'il s'agissait pour Aristote, dans la *Rhétorique*, de mettre noir sur blanc les *endoxa* en usage sur l'amitié, mais il n'est pas allé jusqu'au bout de cette contextualisation. Remarquant que dans la *Rhétorique* l'amitié est traitée comme une affection (*pathos*) il écrit ceci :

Il n'y a [...] pas lieu de s'attarder aux textes où Aristote compte la *philia* au nombre des affections : il s'agit là soit de classifications sommaires soit de préjugés courants. Son projet n'est pas de s'en tenir à ces derniers, même s'ils correspondent à une juste observation des débuts de l'amitié, mais de dégager la forme la plus accomplie de celle-ci.⁶

À notre sens, ce qu'il ne voit pas suffisamment – au risque de lancer

⁵ JEAN-CLAUDE FRAISSE, *Philia. La Notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris, Vrin reprise, 1974.

⁶ FRAISSE, *Philia...*, p. 196-7.

des hypothèses hasardeuses –, c'est que l'analyse d'Aristote est soumise au projet de susciter par le discours et de façon temporaire un sentiment d'amitié pour un individu (dans le judiciaire) ou un État (dans le délibératif) chez un destinataire collectif, afin de peser sur un vote. C'est tout cela – et pas simplement le fait que la dialectique et la rhétorique doivent prendre en compte les *endoxa* – qui conditionne la teneur de son exposé, et en particulier le classement de l'amitié parmi les passions. Nous y reviendrons.

Nous voudrions aussi profiter de l'occasion qui nous est donnée pour esquisser quelques réflexions sur la définition du corpus. Dans ce domaine des relations humaines, on entend souvent des généralisations un peu rapides sur l'utilitarisme de la pensée ancienne ou son intellectualisme. L'amitié serait un bien comme un autre, un avantage acquis, d'ordre social. Il manquerait en outre à la pensée antique cette vibration, ce doute et cette profondeur en matière éthique qu'elle n'aurait entrevus qu'à la fin de la période hellénistique. En un mot, il y aurait une coupure profonde entre les conceptions les plus anciennes de l'amitié et le fameux « Parce que c'était lui, parce que c'était moi » de Montaigne. C'est un problème complexe, que nous ne sommes pas en mesure de résoudre ici, sinon en disant qu'Aristote a poussé très loin l'analyse de l'intersubjectivité. Mais nous ajouterons que ces généralisations hâtives sont encouragées par une sorte de « mirage lexical ». En réalité, l'étude de la *philia*, si l'on se borne au champ sémantique de ce mot en grec, rencontre vite des limites et des contraintes qui sont celles de la langue grecque et de son histoire. Si l'on élabore un champ lexical plus diversifié, l'établissement de ce dernier restera toujours plus ou moins arbitraire et tributaire d'un point de vue extérieur. J.-Cl. Fraisse, pour citer sa thèse à nouveau, était conscient de ce type de problème, et il écrivait :

On peut, à la limite, considérer une absence de formulation comme signifiante, mais il faut d'abord se demander si cette prétendue absence n'est pas le fait d'une transposition, qui nous échappe parce que nous avons perdu le centre de perspective qui la rendrait intelligible⁷.

Evidemment, comme le souligne Fraisse, ce type d'enquête est risqué et nous ne tirerons pour notre part aucune conclusion des silences d'Aristote. Cela dit, on peut peut-être explorer cette question de l'intersubjectivité avec d'autres moyens que le lexique. Nous en donnerons deux exemples à partir du Livre III de la *Rhétorique* où il faut voir sans doute l'une des matrices de ce que nous appelons littérature.

⁷ FRAISSE, *Philia...*, p. 12.

La *Rhétorique à Alexandre*

Commençons donc par ce texte intitulé *Rhétorique à Alexandre*, transmis dans les manuscrits sous le nom d'Aristote et longtemps édité sous son nom, disons jusqu'aux travaux de L. Spengel au milieu du 19^e siècle. C'est un traité de rhétorique systématique, complet, parfois laissé anonyme par les citateurs modernes, parfois accompagné de la mention Ps.-Aristote (comme dans notre édition : nous voulions indiquer la raison probable de sa conservation et les modalités de sa transmission), tantôt mis sous le nom d'Anaximène de Lampsaque, un sophiste et historien du 4^e siècle connu entre autres raisons moins avouables pour avoir enseigné la rhétorique à Alexandre.

C'est un texte complètement méconnu et sous-estimé, en partie à cause de ces incertitudes dont nous venons de parler, en partie en raison d'un double discrédit : discrédit de la rhétorique en général, discrédit de la technique rhétorique en particulier. Nous parlions à l'instant de J.-C. Fraisse : il ne dit pas un mot de la *Rh. Al.* Même oubli de la part de L.-A. Dorion dans l'étude de *l'elenkhos* – par ailleurs excellente – qu'il a proposée en 1991 dans sa thèse sur les *Réfutations sophistiques* et nous pourrions multiplier les exemples.

Pour aller vite, l'intérêt principal de la *Rhétorique à Alexandre* réside dans le fait que nous sommes exactement à la même époque qu'Aristote. On sait avec certitude que l'ouvrage a été composé entre 344 (date du dernier événement historique mentionné) et 300 (limite déduite de l'existence d'un papyrus provenant d'une bibliothèque d'Oxyrhynchos, remployé dans un cartonnage de momie et datant du 2^e ¼ du 3^e siècle, ce qui suppose, selon les spécialistes, un espace d'au moins 50 ans par rapport à la date de publication du texte à Athènes) et les meilleures probabilités le situent vers 340 ; quant à la *Rhétorique*, elle a sans doute été composée en plusieurs étapes depuis les années 350 – période dite « académique » et le second séjour à Athènes – années 320. Il est même possible qu'il y ait eu des contacts à la cour d'Alexandre entre Aristote et Anaximène de Lampsaque, qui est le meilleur candidat à l'attribution du traité anonyme en raison d'analogies indiscutables entre le début de la *Rhétorique à Alexandre* et une présentation de la doctrine d'Anaximène faite par Quintilien.

La *Rhétorique à Alexandre*, dans la rédaction, présente une technicité qui évoque la manière d'Aristote et des points de contact existent sur le plan doctrinal, qui plaident, sans que ces trois explications s'excluent l'une l'autre, soit pour l'utilisation de sources identiques, soit pour un contact entre les deux auteurs, soit – c'est une hypothèse qu'il ne faut pas

écarter – pour une réécriture aristotélisante consécutive à l'intégration du traité dans le corpus aristotelicum.

Mais pour l'essentiel de la substance du traité, nous sommes franchement sur le terrain de la sophistique. Plus précisément, comme nous le disions, l'obédience principale de ce traité est isocratique.

Pour dire les choses de manière un peu grossière, nous avons donc affaire à un manuel technique extrêmement précis, qui relève de la pensée sophistique selon les catégories platoniciennes, mais pas de la première sophistique, celle des Protagoras et consorts. Il s'agit d'une sophistique du milieu du 4^e siècle, qui a pour particularité de connaître Socrate, Platon et Aristote.

Le mot rhétorique, par exemple, n'apparaît pas dans la *Rhétorique à Alexandre*, comme si les critiques du *Gorgias* étaient assimilées et comme si le rhéteur, à l'instar d'Isocrate, revendiquait un droit à la philosophie.

Les mots philosophes ou philosopher, en revanche, sont utilisés (1426 a 11 ; 1441 a 36)⁸, et cela en lien étroit avec le labeur, l'ascèse morale, une fois sur deux seulement en rapport avec une activité intellectuelle, laquelle est d'ailleurs désignée par le mot *phronèsis*. Or ce mot désigne plutôt à cette époque l'intelligence pratique, non spéculative, ce qui « colle » davantage avec la philosophie d'Isocrate qu'avec celle de Platon. Il ne faut pas objecter ici l'emploi du mot rhétorique dans le titre (*Rhétorique à Alexandre*) car ce titre est la conséquence de l'insertion par un faussaire d'une lettre dédicatoire d'Aristote à Alexandre.

De manière moins anecdotique, l'un des ressorts principaux des moyens de persuasion décrits dans ce traité est la non-contradiction, principe qui dérive clairement de la dialectique, nous aurons l'occasion d'en donner un échantillon.

En revanche, et c'est un fait qui marque clairement l'appartenance du traité à la mouvance isocratique, le traité se termine par un très curieux programme d'éducation qui fait dériver la formation morale de l'orateur de sa formation oratoire, mettant en œuvre très ingénument ce que Barbara Cassin a appelé la « logologie ».

On devine que ce traité parallèle à la *Rhétorique* d'Aristote, « philosophicoïde » mais au sens isocratique du mot philosophie, peut servir d'utile point de comparaison.

Il y a une autre raison de s'intéresser à la *Rhétorique à Alexandre* : elle prétend guider la pratique des orateurs mais, bien évidemment, elle s'en

⁸ Comme toutes les œuvres du corpus aristotélicien la *Rhétorique à Alexandre* est référencée d'après l'édition de BEKKER.

inspire. À la différence d'Aristote, le rhéteur forge lui-même ses exemples, mais les rapprochements de méthode que l'on peut faire avec le corpus des orateurs attiques sont innombrables. De ce point de vue, et pour qui cherche un témoignage sur les pratiques oratoires et socio-politiques du 4^e siècle, notre traité est plus éclairant que la *Rhétorique* d'Aristote, qui renouvelle la discipline d'une manière très personnelle et dont l'influence réelle, en tout cas l'influence immédiate, est très difficile à mettre en évidence, dans la mesure où elle s'est exercée sur une période – les débuts de la période hellénistique – privée de liberté politique et dont les textes – y compris ceux de Démétrios de Phalère, qui fut pourtant fameux – ne nous sont pas parvenus.

Mais précisons : que dit la *Rhétorique à Alexandre* de l'amitié ?

Nous observerons d'abord que l'adjectif *philos*, substantivé ou non, est beaucoup plus représenté (21 occurrences) que le nom abstrait *philia* (8 occurrences). C'est le comportement amical, ou l'ami en tant que bien qui est décrit, plus que la notion ou le concept. De ce point de vue, le passage le plus éclairant se situe au début du traité (1422a 10). Il s'agit de l'exhortation et de la dissuasion, espèces du démégorique, qui sont les deux espèces oratoires traitées en premier (avant le judiciaire, ce qui montre déjà l'appartenance du traité à une rhétorique influencée par la philosophie – quel que soit le sens que l'on donne à ce mot –, Isocrate et Aristote se plaignant tous les deux de la priorité que les *tekhnai* accordent au judiciaire).

Dans un développement qui entretient des relations très problématiques notamment avec *Rhét.* I 5 et 6 sur le bonheur comme sujet du délibératif, le rhéteur présente ensuite une topique célèbre, attestée dès le 5^e siècle chez Gorgias et Thucydide, dont Aristote se sert lui aussi comme nous le montrerons et qui survivra avec des variantes pendant toute l'histoire de la rhétorique ancienne sous le nom de *telika kephalaia*, ce que M. Patillon traduit par « points du souverain bien ». Ce sont les têtes de chapitre sous lesquelles on peut subsumer tous les arguments possibles en faveur d'une entreprise quelle qu'elle soit. Dans le délibératif (le démégorique dans la terminologie du rhéteur), ces têtes de chapitre sont le juste, le légal, l'utile, le beau, l'agréable, le facile. Le rhéteur précise que si l'on essaie de persuader le public d'accomplir quelque chose de difficile, on dispose de deux prédicats de secours : on dira que l'acte est certes difficile, mais qu'il est possible et qu'il est nécessaire. Ces prédicats sont ensuite définis et illustrés. Les amis interviennent à propos de l'utile, défini comme « préservation des biens présents, acquisition de biens nouveaux, ou bien éloignement des maux présents, empêchement des malheurs prévisibles ». Après cette définition, l'utile est décliné en biens pour les individus et biens pour la cité. Les biens pour les individus se divisent en biens du corps, biens de

l'âme, biens acquis. Corps : force beauté santé. Âme : bravoure sagesse esprit de justice. Biens acquis : amis, revenus, capital.

On ne saurait être plus clair : les amis sont une des divisions de l'utile pour les particuliers au même titre que la fortune. L'argument pourra se développer de la manière suivante : il te faut accomplir telle action parce qu'elle te vaudra des amis, ce qui est dans ton intérêt. Plus loin dans le traité l'intérêt est placé très haut parmi les motivations de l'action, puisqu'il pousse certains hommes contrarier leur nature et leur caractère (28 b 9-10).

Par rapport aux développements d'Aristote qui énumère à propos du délibératif de très nombreux *endoxa* sur le bien et l'utile, on a une doctrine beaucoup plus sèche, en tout cas immédiatement pratique sinon utilitaire. Toute la question est de savoir si le rhéteur transforme en préceptes une matière qu'il a trouvée chez Aristote, ou si Aristote développe un schéma que lui a fourni une ou des sources sophistiques analogues à la *Rh. Al.*

Mais ce premier passage est loin d'épuiser toute la matière.

En 1427 b 18, le rhéteur codifie une sorte de topique pour une autre des sept espèces oratoires. Il s'agit en l'occurrence de l'examen (*exetastikon eidos*). Ce n'est pas dit explicitement par le rhéteur, mais la pratique, semble-t-il, n'est pas loin : la meilleure hypothèse est que cet examen concerne les magistrats en début ou en fin de charge et les procédures de *dokimasia* (examen préalable à l'entrée en charge, visant à corriger les effets du tirage au sort) ou d'*euthynè* (reddition de comptes).

Le principe, sur le plan de la technique rhétorique, est simple : c'est un principe de non-contradiction, à entendre dans une double application, (1) on examinera la cohérence des paroles entre elles, des comportements entre eux, ou l'accord parfait des paroles et du comportement, (2) on pourra aussi s'attacher à la coïncidence entre les paroles et/ou les comportements et une norme fournie par les notables, les *endoxa epitèdeumata* (1427 b 27).

Le terme employé est le même (*enantiôsis*, 1427 b 28) dans les deux cas, ce qui correspond à l'usage de la langue grecque qui peut employer ce mot soit pour une contradiction interne, soit pour une déviation par rapport à une norme – mais l'intéressant est que les deux cas sont distingués. Nous ne disons pas que l'auteur a lu les *Catégories*, mais il semble avoir une maîtrise assez grande, peut-être éristique d'origine, des ambiguïtés du vocabulaire abstrait.

Intéressant aussi le côté prospectif, puisqu'il s'agit parfois de recruter quelqu'un, mais citons (1427 b 16-21) :

Voici la méthode : on regarde dans le passé si, après avoir été d'abord l'ami de quelqu'un, l'homme n'est pas devenu par la suite son ennemi,

puis à nouveau son ami, ou n'a pas commis quelque autre action contradictoire ou conduisant au vice, ou s'il n'agirait pas encore, si l'occasion se présentait à lui, d'une façon contraire à ses actions antérieures.

Outre l'emploi réfutatif de la contradiction qui devient un levier pour discréditer une personnalité, nous avons là un travail assez classique sur l'*eikos* (ou vraisemblance) : « qui a bu boira », glissant vers « qui vole un œuf vole un bœuf », mais l'important n'est peut-être pas là : au travers de cet exemple, ou plutôt en le retournant, on voit que la fidélité en amitié coïncide avec une norme de comportement dont le respect peut inspirer la confiance et conduire un jury à confier à la personne concernée une responsabilité collective.

Cela, c'est pour l'usage politique de l'examen. Mais il est question aussi d'examen en contexte privé (1445 b 1 *sqq.*) : on se perd en conjectures sur les pratiques concrètes qui peuvent accueillir ce genre de discours. Le rhéteur est succinct sur ce point, mais il laisse entendre qu'il s'agit d'une pratique mal vue, et il suggère d'afficher comme motif la haine – ce que l'on peut entendre comme la haine de la personne examinée – ou sa méchanceté, et l'entreprise serait alors défensive. On peut arguer aussi, dit le rhéteur, d'une motivation moralisatrice, en substance, « si je parle contre la personne examinée, c'est par amitié, pour qu'elle prenne conscience de la gravité de ses actes et ne recommence pas ». Sommes-nous dans une école ? dans un club politique qui ferait lui-même sa police ? Il y a là un des passages les plus énigmatiques du traité.

Le mot amitié – nous suivons l'ordre du texte – apparaît plus loin dans un exemple qui porte sur les relations internationales : car une distinction très nette est opérée entre la *philia* qui régit ou non les relations entre États (1430 a 1) et l'*homonoia* (22 a 12; 24 b 18) – au sens de concorde civile, par opposition à la *stasis*, et qui constitue l'une des divisions de l'intérêt (*sumpheron*) au niveau de la cité.

Cette extension (du privé au public) et cette restriction (amitié *vs* concorde) de sens sont assez révélatrices d'un point de vue dominant, annoncé dès le début du traité : l'amitié est envisagée essentiellement comme thème de débats politiques autour de l'intérêt collectif.

La théorie qu'illustre l'exemple est la théorie de l'exemple (*paradeigma*). Il n'est pas question d'induction ou de déduction, mais l'analyse est assez fine. L'exemple (chap. 8, 1429 a 21) est défini comme un fait passé semblable ou contraire au fait évoqué. À ce titre, il vient soit renforcer, soit contrarier la vraisemblance. Le rhéteur développe en déclarant que les faits se déroulent soit conformément à nos attentes soit contrairement

à ces attentes. De cette ambivalence fondamentale découlent plusieurs possibilités argumentatives toutes réversibles :

- on pourra conforter ou ruiner une opinion favorable. Si le public a un préjugé en faveur des notables, on pourra soit renforcer ce préjugé en citant des actions justes d’hommes riches, ou au contraire créer la défiance à l’égard des riches en citant des riches injustes;
- on pourra, sur le terrain délibératif, exhorter le public à prendre une décision conforme au cours habituel des choses en citant par exemple des cas d’armées qui ont vaincu parce qu’elles étaient plus fortes. Mais on peut aussi accumuler des exemples paradoxaux pour inviter le public à attaquer un ennemi plus fort. Le rhéteur est conscient de la difficulté de la chose. Il recommande de multiplier les exemples paradoxaux, pour compenser la faible probabilité statistique par une quantité proche, c’est-à-dire en fait par l’illusionnisme;
- on pourra étendre l’application en jouant sur la contrariété : et c’est là qu’intervient l’exemple que nous voudrions citer :

Doivent servir d’exemples non seulement les faits évoqués mais aussi les faits contraires. Je veux dire par exemple ceci. Mettons que tu fasses état d’un peuple qui traite ses alliés avec arrogance (*pleonektikôs*) et perd pour cela leur amitié et que tu dises “Mais nous, si nous nous comportons à leur égard avec équité (*isôs*) et solidarité (*koinôs*), nous conserverons longtemps l’alliance (*summakhia*)”. (1429 b 38-1430 a 2).

La contrariété appliquée ici est simple, comme tout le substrat logique du traité : si a entraîne b, non a entraîne non b. Mais ce qu’on voit surtout c’est que cette amitié diplomatique se fonde sur le respect de l’égalité sans abus et l’instauration d’une communauté, dont tout laisse à penser que c’est une communauté d’intérêt.

Le même genre de considération intervient plus loin à propos de la récapitulation. C’est une étape de l’épilogue qui revêt une importance considérable, notamment dans le judiciaire, car les votes intervenaient juste après l’audition des discours, et sans délibération. À l’assemblée, l’importance numérique du public rendait aussi les discussions difficiles et la dernière impression laissée par l’orateur avait un relief tout particulier. Le rhéteur présente plusieurs types de récapitulations, dont celle-ci qui résume les conséquences d’une option (*prohairesis*) politique afin à la fois de rappeler et de renforcer celle-ci. L’exemple donné est un exemple d’alliance (1434 a 4-8) :

Il faut méditer le fait que, du jour où nous nous sommes liés d'amitié avec eux, il ne nous est jamais arrivé de subir quoi que ce soit de fâcheux de la part de nos ennemis, car ils sont venus à notre aide à plusieurs reprises et ont ainsi empêché les Lacédémoniens de ruiner notre pays, et ils continuent, encore maintenant, à nous apporter beaucoup d'argent.

Ce qui est remarquable est le point de vue qui est très clairement athénocentrique et impérialiste, comme en atteste la mention du tribut que la ville alliée doit à la cité hégémonique. Si on ne le savait pas par ailleurs, on pourrait deviner que nous sommes après l'instauration de la 2^e confédération athénienne de 377. Dans un pareil contexte, le mot *philia* a son importance, car cette 2^e confédération a été instaurée par Timothée dans un esprit volontairement différent de celui de la ligue de Délos, plus respectueux du consentement des alliés. Il n'est peut-être pas indifférent de souligner que l'inspirateur de cette confédération a été le maître de Timothée, à savoir Isocrate.

Un autre emploi intéressant se trouve dans la 3^e partie du traité, à propos de l'exorde et de l'une des fonctions de l'exorde qui consiste à susciter dans le public une opinion favorable. Parmi les cas auxquels on est confronté, il y a celui d'une prévention du public. On ne peut pas susciter l'adhésion parce que le public vous voit d'emblée d'un mauvais œil. Le rhéteur présente les cas les plus fréquents de tels préjugés. L'un de ces cas est celui du synégore, celui qui prend la parole à la place de la personne impliquée dans le procès. Le droit athénien ne prévoyait pas d'avocat et récusait par principe démocratique toute professionnalisation des fonctions à caractère collectif, donc les fonctions d'ordre judiciaire. Citons :

Si tu parles pour quelqu'un d'autre, il faut dire que ton intervention comme synégore est motivée par l'amitié, ou par la haine que tu éprouves à l'égard de la partie adverse, ou par le fait que tu as assisté aux événements, ou par le souci de l'utilité publique, ou par le fait que celui pour qui tu parles est seul et victime d'une injustice. (1442 b 12-16)

Ce genre de déclaration passionnelle est étrange pour nous qui jugeons que l'exercice de la justice requiert la plus grande sérénité et un maximum d'objectivité. Et ce n'est pas seulement un point de vue moderne. Ailleurs dans la *Rhétorique à Alexandre*, les relations d'amitiés d'un témoin avec une partie dans un procès suffisent à le discréditer (1431 b 37).

Mais il faut bien voir que le rhéteur prend en compte secrètement deux motivations qui sont celles qui justifient les préventions du public. Quand une personne intervient dans un procès alors qu'elle n'est pas en

cause, c'est *a priori*, dans l'esprit du public, pour gagner de l'argent, soit comme avocat – et l'on est dans le cas de la professionnalisation des fonctions que nous évoquions – soit comme sycophante, pratique qui a prospéré à Athènes en raison de l'absence de ministère public. C'est pour échapper à ces soupçons de vérialité que le synégore affiche des sentiments forts comme l'amitié ou la haine. Quand à l'affichage du souci de la défense d'autrui contre l'injustice, cela ressemble assez à l'alibi que pourrait présenter un sycophante. Si nous évoquons la possibilité de cette lecture, c'est parce que le traité présente dans un autre passage une stratégie argumentative qui correspond au métier de sycophante : « si celui que tu accuses est jeune, ce que font les jeunes, dis qu'il l'a fait et l'on te croira » (1428 b 26-29).

Nous terminerons par un passage un peu antérieur (1440 a 26 *sqq.*) où le rhéteur, dans un style très aristotélicien, mais avec une doctrine beaucoup plus fruste, cela va sans dire, esquisse une définition de l'amitié :

Le contexte est important. Nous sommes dans l'épilogue, mais il ne s'agit plus de récapitulation, et il s'agit d'un cas de figure assez particulier de la délibération politique : le but est de persuader le peuple – nous sommes à l'Assemblée (1439 b 17) – de porter secours à un autre État qui est en difficulté. Pour cela il convient de susciter des passions comme l'amitié, la gratitude ou la pitié. Sur l'amitié, on lit la phrase suivante : « Tous les hommes aiment ceux, ou les amis de ceux, qu'ils croient être les auteurs, passés, présents ou futurs, d'un bienfait mérité, que ce soit à leur propre bénéfice ou au bénéfice de ceux à qui ils tiennent ».

Plusieurs détails méritent d'être soulignés : la référence à un comportement humain universel, qui est aussi, dans le traité le fondement du *dikaion*, le juste ; l'extensibilité de l'amitié à un cercle plus large que celui des personnes immédiatement concernées. Notable à ce propos la formule *hôn kèdontai* qu'Aristote emploie lui aussi (par ex. *Rh.* 1.12, 1373 a 2, dans une série qui comporte en plus les ancêtres : soi-même, ses ancêtres, ou les gens dont on se soucie). Nous pensons que la traduction par « se soucier de » est assez juste, parce qu'il s'agit d'un sentiment mêlé d'affection et de responsabilité, qui impose des devoirs par exemple dans le domaine des honneurs funèbres ou les cérémonies de mariage, et dont le ressenti n'est pas forcément agréable, *kèdos* c'est aussi l'inquiétude. Si nous soulignons cet aspect, c'est que le mot *kèdomai*, autant voire plus peut-être que le mot *philos*, montre le recoupement partiel de deux ensembles : l'ensemble relations sociales, l'ensemble relations affectives. En clair, le rhéteur utilise à des fins politiques des relations qui peuvent avoir dans d'autres contextes des résonances affectives fortes.

Remarquable aussi le lien avec l'action (bienfait). Un peu plus délicate est l'idée selon laquelle le bienfait est « mérité ». Nous ne sommes pas sûr d'avoir bien traduit. Le grec dit *kata to prosèkon*. Il pourrait s'agir aussi à la rigueur d'une convenance, d'une décence, qui évite tout soupçon d'intérêt personnel. Mais comme la perspective est ici clairement politique, nous avons cru bon d'éliminer cette interprétation. En revanche, le rapprochement avec la gratitude, définie juste après comme le fruit d'un bienfait *para to prosèkon*, en quelque sorte « gratuit » met sur la piste de la réciprocité. Autrement dit, nous avons dans cette formule l'idée que l'amitié est un *échange* de bons procédés.

En conclusion sur ce point, nous avons dans la *Rhétorique à Alexandre* une conception très instrumentale de l'amitié comme ciment social, politique et diplomatique, et comme ressort, en tant que tel, de persuasion, dans la mesure où la fidélité en amitié est facteur de confiance et de stabilité et où des alliances stables entre États sont un facteur de paix.

Le rhéteur ne s'aventure pas – il n'y a pas à s'en étonner parce que ce n'est pas son objet, qui est beaucoup plus immédiatement pratique que celui d'Aristote – sur le terrain de l'intersubjectivité et ce qui le montre assez bien est l'emploi qu'il fait du mot *epeieikès* : cet intraduisible (rendu tantôt par « équité », tantôt par « honnêteté ») recouvre chez Aristote une qualité morale intermédiaire en quelque sorte entre la sphère publique et la sphère privée, c'est la capacité, par exemple, d'appliquer l'esprit et non la lettre de la loi, de saisir l'intention derrière l'acte, de juger quelqu'un sur son comportement habituel plus que sur un coup de folie, de privilégier le pardon face aux faiblesses humaines (cf. *EN* 5.14, 1137a 33 *sqq.* ; *Rhét.* 1.13, 1374a 25 *sqq.*)⁹. On pourrait imaginer que dans la *Rhétorique à Alexandre* aussi l'*epieikeia* joue ce rôle de liant socio-politique à double face, une face citoyenne, une face affective. Or le rhéteur fait de ce mot l'un des deux termes d'oppositions assez banales : bon, mauvais (*ponèros*) citoyen (1422b 39-40), bonnes ou mauvaises fréquentations (1429a 3), bonne ou mauvaise réputation (1445 b 33).

Cela dit, nous le répétons, cette approche un peu froide de l'amitié n'autorise aucune généralisation d'ordre affectif. Quand J. Cl. Fraisse parle de l'utilitarisme civique des sophistes (p. 192) cela s'applique assez bien à la *Rhétorique à Alexandre* comme manuel de rhétorique. Mais il serait abusif d'en tirer des conclusions autres que rhétoriques. Ce n'est tout simplement pas le sujet.

⁹ Cf. M. NARCY, *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 61, 2007, p. 359-372.

D'autant plus que le mot même d'amitié impose ses limites. C'est un point bien connu mais qu'il importe de rappeler. Selon P. Chantraine¹⁰, le substantif « exprime proprement, non une relation sentimentale, mais l'appartenance à un groupe social [...] ; selon Benveniste [...] le mot s'applique indifféremment à l'une ou l'autre de deux personnes engagées dans les liens de l'hospitalité ». Certes, l'étymologie reste obscure et les tentatives pour rapprocher *philos* de la racine du réfléchi **swe* se sont avérées vaines. Mais ce qui est sûr est que l'adjectif exprime la possession chez Homère et que le concept fondamental tourne bien moins autour de l'affectivité qu'autour de l'appartenance et de la communauté. D'autre part, si la *philia* s'éprouve et vient à l'existence dans l'action – comme on l'a vu surtout dans ce dernier passage –, il n'est pas anormal que la dimension affective – au fond contingente – reste comme un point aveugle, un supplément d'âme dont il ne faut pas s'étonner qu'il n'ait pas été thématiqué, du moins dans ce corpus.

En revanche, il convient d'insister sur la promotion politique, nous irons même jusqu'à dire géopolitique, de ce thème de l'amitié dans la *Rhétorique à Alexandre*. Chez Thucydide, dans un passage célèbre du Livre III, on trouve dans la bouche de l'ambassadeur des Mytiléniens venus expliquer leur volonté de rompre avec Athènes et de changer d'alliance un passage significatif :

Nous parlerons d'abord justice et vertu, d'autant que nous sollicitons une alliance, et nous savons que ni l'amitié (*philia*) entre particuliers ni l'union (*koinônia*) entre cités n'ont rien de solide sans le sentiment que la vertu préside aux rapports mutuels et, en général, sans façons d'agir similaires : avec l'écart des conceptions (*gnômè*) s'instaurent des différences dans l'action.¹¹

La terminologie sépare très clairement le niveau privé et le niveau diplomatique. L'amitié et l'union des États sont rapprochées, soumises toutes deux à la vertu est à une sorte de communauté de pensée et d'action, mais elles ne sont pas confondues. Dans la *Rhétorique à Alexandre* s'opère une sorte de fusion. On y voit la marque d'Isocrate, qui – après les déchirements des guerres du Péloponnèse – voulait étendre à tout l'hellénisme, sinon à toute l'humanité, ce sentiment de solidarité, de co-appartenance, que dépeint la *philia* dans son sens premier.

¹⁰ DELG 1984¹ (1er tirage 1968) sv.

¹¹ THUC. 3.10.1, trad. R. Weil & J. de Romilly modifiée, Paris, CUF, 1967.

Aristote

En ce qui concerne l'amitié chez Aristote, nous ne répéterons pas des analyses souvent faites et nous considérons que la thèse de J.C. Fraysse dit l'essentiel : c'est Aristote qui apporte la première définition claire et cohérente de l'amitié comme un fait proprement humain, à la fois rationnel et passionnel, à la fois étranger à toute transcendance et irréductible à un phénomène purement naturel. C'est lui qui a focalisé l'attention vers son principe explicatif. C'est lui qui, sans rompre avec les représentations contemporaines, a le mieux instruit le dossier en recueillant de très nombreux témoignages objectifs et subjectifs sur son vécu, ses réussites et ses échecs, d'où une documentation extrêmement riche et la construction progressive d'une théorie qui fait une place importante à l'amitié dans la définition du bonheur humain sous les différentes formes que ce bonheur peut revêtir, depuis celui du simple citoyen jusqu'à celui du sage qui s'est extrait de la collectivité.

Fraysse dit l'essentiel et sa synthèse est pertinente mais à notre avis sans toujours tenir compte suffisamment du projet particulier auquel Aristote fait servir ses différentes analyses, et c'est sans doute pour cela qu'il juge sa démarche souvent « sinueuse » (p. 191). Nous donnerons seulement deux exemples très ponctuels.

L'analyse de l'amitié dans l'*Éthique à Nicomaque* (1155 a 3 sq.)¹² procède d'un point de vue non pas seulement éthique, mais éthico-politique, pour la simple et bonne raison que la perspective d'Aristote n'est pas seulement analytique et explicative – « scientifique » en un mot, pour autant que les questions traitées s'y prêtent –, mais législatrice et pratique. La question n'est pas seulement de percer des secrets enfouis, mais – face à une méchanceté humaine qui est *aplèston*, « sans limites »¹³ – de trouver le moyen d'écarter les jeunes gens de la perversité et de favoriser une autre tendance qui est en eux et qui les pousse à la vertu, tâche qui est celle des éducateurs et plus spécifiquement des législateurs. Car la philosophie vise non pas seulement à produire un savoir mais à réguler l'action humaine libre. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, tout particulièrement, Aristote n'a pas de mots assez durs pour la spéculation pure et il compare les purs théoriciens en pareille matière à ceux qui écoutent les médecins sans appliquer leurs prescriptions¹⁴.

¹² Texte I. BYWATER, Oxford, 1894 [1962] ; trad. R. Bodéüs, GF-Flammarion, 2004.

¹³ *Pol.* 2.7, 1267 b 1, trad. P. Pellegrin, GF-Flammarion, 1993².

¹⁴ *Éthique à Nicomaque*, 1103 b 26 sq. : « ce n'est pas en effet pour savoir ce qu'est la vertu

C'est la raison pour laquelle le développement de l'*Éthique à Nicomaque* consacré à l'amitié est mis sous le signe de la vertu, c'est-à-dire d'une tendance naturelle régulée par la raison, longuement invétérée, et déterminant régulièrement des actions bonnes. D'entrée de jeu, l'amitié est définie comme une vertu particulière ou, à tout le moins, un élément associé à la vertu : «c'est une vertu particulière ou du moins elle va de pair avec la vertu»¹⁵.

Cette entrée en matière énonce ou suppose trois paramètres :

- un public qui est le public de la dialectique, le public de l'École péripatéticienne – puisqu'il s'agit d'écrits ésotériques, destinés à son usage interne – c'est-à-dire le public assez restreint de ceux qui cherchent à se perfectionner intellectuellement et moralement, bref une élite de gens éduqués et de bonne volonté, d'une part.
- D'autre part un instrument, la raison, à laquelle il faut fournir des arguments rationnels de cultiver l'amitié : en effet toute action, et donc toute action vertueuse, selon Aristote, repose sur un processus en trois étapes : la connaissance, le désir et la délibération. Il existe donc un corpus didactique argumenté à transmettre à propos de l'amitié.
- Troisièmement un contexte très particulier, qui est celui de l'exercice dialectique, qui a pour objet non la formation de savoirs «scientifiques» au sens fort du terme, mais l'établissement de probabilités utiles à la délibération. Dans ce domaine, l'expérience collective, pourvu qu'elle soit soumise à la critique, fournit des opinions dignes d'être prises en considération, véritables germes de vérité, les fameux *endoxa*.

Tout cela a des conséquences très précises sur la méthode suivie et, à notre avis, impose d'appliquer ce que nous appellerons un «protocole de lecture», en tout cas pour les premières pages du chapitre, qui tiennent compte de l'interaction du philosophe avec son auditoire.

Il nous semble en effet qu'on n'assiste pas à l'exposé d'une doctrine arrêtée sur l'amitié, mais à la constitution et à la transmission conjointes de cette doctrine, c'est-à-dire au défilé critique d'opinions éprouvées – qu'il

que nous nous livrons à un examen, mais pour devenir bons, sans quoi nous n'aurions nul besoin de ce travail » ; 1105 b 12 *sq.* «Mais voilà ! La plupart n'agissent pas ainsi et cherchent refuge dans l'argumentation, croyant se consacrer à la philosophie et ainsi pouvoir être vertueux. Ils font un peu comme les personnes souffrantes qui écoutent attentivement parler leurs médecins, mais ne font rien de ce qu'ils prescrivent».

¹⁵ 1355 a3-4.

faut considérer à la fois comme des arguments provisoires et comme des leviers dont la capacité de modifier les comportements est déjà effective –, susceptibles de persuader un public éclairé de se tourner vers l'amitié. Cette succession est orientée vers une définition et une explication de plus en plus précises au fur et à mesure que les auditeurs sont mieux préparés à la recevoir. On a donc un exposé assez libre d'allure, mais qui n'est pas pour autant à bâtons rompus.

Ce qui aide à comprendre la façon dont il est conduit est la distinction entre deux types de topiques, celles qui sont proprement dialectiques, qui imposent par exemple de définir la notion, de vérifier que cette définition n'est pas contradictoire en la rapportant aux principes, puis de la démembrer en espèces.

Mais on détecte aussi la présence d'un autre type de topique, plus trivial, utile aussi en rhétorique, qui coïncide avec les habitudes contractées par des Athéniens lors des réunions de l'Assemblée, de la *Boulè* ou de l'*Héliée*, tant il est vrai qu'il n'y a pas de solution de continuité entre l'éthique personnelle et l'éthique politique.

En effet, si l'on examine le début du développement sur l'amitié avec un œil de rhétoricien, on est frappé par l'omniprésence d'éléments qui ne détonneraient pas dans un *discours public* sur l'amitié. Les considérations sur l'importance de l'amitié (« c'est la chose la plus nécessaire à l'existence, etc. »)¹⁶, par exemple, relèvent de la technique de l'exorde telle qu'elle est décrite dans la *Rhétorique à Alexandre* (chap. 29)¹⁷.

Les remarques qui suivent épousent de près les *telika kephalaia*, « points du souverain bien » évoqués ci-dessus. Cette liste comporte quelques rubriques obligées comme utilité, justice, légalité, nécessité, beauté. Or ces rubriques sont celles qui rendent compte des premières pages du développement d'Aristote sur l'amitié, ce que d'ailleurs les intertitres dans la traduction de R. Bodéüs font nettement apparaître. La démarche est toute simple : il faut cultiver l'amitié, parce que l'amitié est utile, juste, etc. La justification de chaque prédication est elle-même démembrée de manière à couvrir tous les cas possibles. Sur l'utilité de l'amitié, par exemple, la valeur de la proposition est établie par le fait qu'elle s'applique à tous les âges de la vie :

les amis permettent aux jeunes d'éviter la faute ; ils permettent aux vieux de compter sur un service et d'avoir ce qui leur manque pour

¹⁶ 1355a4-5.

¹⁷ Notamment 1436b8 (notre édition, Paris, CUF, 2002).

agir, en raison d'une faiblesse de ressource ; et ils permettent à ceux qui sont dans la fleur de l'âge d'exécuter leurs belles actions.¹⁸

La coïncidence de la proposition « l'amitié est utile » avec les représentations collectives, ou vraisemblance – qui constitue la condition de l'adhésion du public dans une optique rhétorique – est attestée par une citation d'Homère mise en forme de dicton : « À deux, allant de pair » (K 224) on est en effet plus capable de penser et d'agir¹⁹.

On objectera à ce type de lecture que certains des prédicats essentiels du délibératif manquent dans le texte d'Aristote, comme la justice. En réalité, ce thème est présent par le canal de l'universalité des pratiques amicales. La *Rhétorique à Alexandre* peut servir ici aussi de guide exégétique, qui définit la justice comme la prescription d'une « coutume non écrite et d'une loi universelle »²⁰. De la même façon, Aristote écrit que

l'amitié s'instaure de façon apparemment naturelle chez les parents envers leur progéniture et chez les enfants envers ceux qui les ont engendrés, non seulement parmi les hommes, mais encore parmi les oiseaux et la grosse majorité des animaux.

On remarque l'extension considérable de la notion de *philia* qui englobe ici les sentiments liés à la filiation. Il n'y a là aucune sinuosité du développement, comme le dirait Fraisse. Il ne s'agit pas non plus de commencer par les idées les plus évidentes, comme le dit R. Bodéüs (p. 407 n. 2) puisque cette vision des choses va être justement révisée, mais un propos à la fois élémentaire et provisoire adapté à un public dont les préjugés en faveur de l'amitié demandent encore à être renforcés à l'aide des critères les plus courants de la décision collective, afin de le conduire à approfondir la question.

Ce que nous voulons dire par là est qu'Aristote ne privilégie pas forcément l'amitié intéressée, mais qu'il est conduit à traiter ce thème par la structure d'une topique et que l'emploi de cette topique est dicté par le niveau élémentaire des auditeurs sur la question. Une césure nette marque le passage à l'approche proprement dialectique et au débat avec les autres théoriciens : « Cependant les controverses à son sujet ne sont pas peu nombreuses »²¹.

¹⁸ 1155 a 12-15.

¹⁹ 1155 a 15.

²⁰ *Rh. Al.* 1, 1421 b 41.

²¹ 1155 a 32.

Tout se passe comme si, une fois les étudiants persuadés du caractère incontournable de la question de l'amitié sur le plan éthico-politique, on les considérait comme capables désormais d'assister à une discussion plus approfondie faisant intervenir le *Lysis* de Platon, etc. etc. Mais toujours avec cette perspective qui est de les persuader de cultiver l'amitié et d'utiliser pour cela des leviers de type rationnel. Fraise juge la démarche sinieuse. Pour notre part, nous la trouvons plutôt pédagogique et parfaitement adaptée au contexte d'une école philosophique visant à la formation d'une élite par la discussion.

Dans la *Rhétorique*, le point de vue est très différent et ce qui le montre sans équivoque est le fait que l'amitié est mise non sous le signe de la vertu mais dans la rubrique de la passion. Ce classement ne signifie pas que l'amitié se réduise complètement à une passion, ou que, en tant que passion, elle soit seulement irrationnelle et subie. C'est le traitement rhétorique de l'amitié qui suppose de privilégier en elle, pour des raisons pratiques, ce qui relève de la passion. Et le chapitre 4 du livre II, où elle est examinée en compagnie de son opposé – la haine – est structuré comme la série comportant la colère et son apaisement, la peur et la confiance, la honte et l'impudence, etc.

La raison précise de cette méthode est que l'amitié fait partie des passions qui modifient les jugements (1378a21) et qu'à ce titre elle peut interférer dans les décisions d'un tribunal ou d'une assemblée délibérative. Elle peut interférer dans les décisions si l'on sait l'utiliser ou la contrer *ex tempore*, comme un mouvement intense et subit de l'âme, ce qui suppose une connaissance précise des conditions non seulement de son apparition mais aussi de sa disparition ou de son inversion.

Autrement dit, l'amitié est traitée dans la rubrique de la passion, parce que c'est sa dimension passionnelle qui sert surtout en rhétorique, mais cela ne l'empêche pas d'être aussi un des éléments – sous un autre nom, l'*eunoia* –, de l'*èthos* de l'orateur, avec les deux autres composantes d'un *èthos* persuasif : la prudence et la vertu. Pour préciser que la répartition de sa matière répond à un choix qui aurait pu être différent et qui vise surtout à éviter les redites, Aristote se contente d'une phrase très sobre, au premier chapitre du Livre II, le chapitre qui sert de chapeau introducteur aux chap. 2-17 où sont traités l'*èthos* et le *pathos* :

Les moyens de paraître prudent et bon²² sont à trouver dans les divi-

²² L'adjectif *spoudaios* se substitue au substantif *aretè* dans cette présentation de la trilogie de l'*èthos* de l'orateur, simple variation.

sions que nous avons opérées à propos des vertus (1, 9). Car ce sont les mêmes moyens qui nous permettront de nous présenter ou de présenter quelqu'un d'autre sous tel ou tel jour. En ce qui concerne la bienveillance et l'amitié, c'est dans la discussion sur les passions qu'il nous faut en traiter.²³

Il y a donc chez Aristote deux approches nettement distinctes : une approche dialectique qui tâche de répondre à la question suivante : dans la mesure où l'amitié est facteur de vertu, comment peut-on conduire les individus à cultiver l'amitié, pourquoi et comment le législateur peut-il la favoriser ? Une approche rhétorique, qui est double : comment l'orateur peut-il susciter dans son public collectif des sentiments d'amitié susceptibles d'influer sur son vote, que ce soit dans le domaine délibératif ou judiciaire ; comment peut-il se donner à lui-même l'image d'un homme ami de son public, rempli de bienveillance à son égard, et donc bien placé pour faire son bien – afin bien sûr d'être écouté et suivi ?

Ces différences de perspective entraînent des variations non de doctrine, à proprement parler, mais d'accent et de méthode : dans la *Rhétorique*, l'accent est mis à la fois sur l'action immédiate et la volonté – le *boulesthai*, « vouloir pour quelqu'un ce que l'on tient pour des biens, pour lui et non pour soi, et de faire ce qu'on peut pour les lui procurer »²⁴ – puisqu'il s'agit de faire prendre sur le champ une décision collective (on doit se rappeler que les tribunaux votaient sans délibération). Mais la rhétorique, par exemple, ne se préoccupe pas d'invétérer les habitudes vertueuses, elle doit juste connaître les tendances de son public afin d'agir sur elles si elles existent. D'autre part, la rhétorique ne s'intéresse guère aux amitiés singulières et privilégie une approche collective : à savoir par exemple la sympathie du jury pour un accusé, ou l'inclination d'une assemblée pour un État voisin. Enfin, relevant d'une discipline qui n'est pas architectonique – la rhétorique ne peut pas définir son *telos*, ce qui est la tâche des disciplines qui la joutent ou qui l'incluent, à savoir l'éthique et la politique –, elle est « axiologiquement neutre » et n'hésite pas à spéculer sur l'amitié mensongère ou illusoire. Dans l'*Éthique*, l'analyse est infiniment plus fouillée, l'approche est plus individuelle et la dimension rationnelle abordée d'un point de vue subjectif, puisqu'aussi bien la cible est un public d'élite soucieux de son perfectionnement.

²³ 2.1, 1378a 16-20.

²⁴ 2.4, 1380b 36-1381 a 1.

Au niveau méthodologique, les deux développements diffèrent très sensiblement : on a vu que celui de l'*Éthique à Nicomaque* est à la fois influencé par la forme dialoguée, c'est-à-dire assez libre, et orienté en fonction des progrès de l'interlocuteur-lecteur ; celui de la *Rhétorique* est très systématique, il s'organise selon un schéma récurrent *mutatis mutandis* dans la partie consacrée aux passions, entièrement ordonné à la mise en œuvre de la passion traitée dans un public donné : il y faut une définition, des considérations sur les dispositions de ceux qui suscitent l'amitié le plus facilement et de ceux qui l'éprouvent le plus facilement – et chez qui, peut-on penser, il sera le plus facile de la susciter, et enfin des remarques sur les différentes sortes d'amitié.

Quoi qu'il en soit de la façon dont on parvient à l'extraire, la doctrine d'Aristote forme donc un ensemble considérablement plus riche que ce que l'on trouve dans la *Rhétorique à Alexandre*, et beaucoup plus suggestif (pensons à la belle formule «une âme en deux corps»). Pour terminer, nous voudrions juste signaler que le dossier n'est peut-être pas complet et que l'on peut ouvrir quelques autres perspectives chez Aristote lui-même en sortant des limites du lexique, dont on a vu qu'il était finalement assez contraignant.

C'est dans le si négligé livre III que l'on trouve les indications les plus intéressantes, nous en donnerons seulement deux exemples. Nous sommes au tribunal, sans doute, mais les conseils techniques proviennent d'une analyse de textes poétiques ou dramatiques, littéraires dirait-on aujourd'hui.

Il y a d'abord ce qu'Aristote présente au chap. 7 du Livre III sur la convenance. Ce mot recouvre l'adéquation de l'expression à la fois aux émotions, à l'éthos, et à la matière traitée. Cette adéquation a en elle-même un caractère persuasif, en raison d'un double paralogisme : elle fait croire à la sincérité du locuteur, et cette sincérité fait croire à son tour à la vérité du propos. C'est ainsi que l'auditeur «se laisse inmanquablement gagner par l'émotion mise en œuvre par l'orateur, même si ce dernier parle pour ne rien dire»²⁵. Apparaît ici, même si c'est un artefact, ce qu'on pourrait appeler une intersubjectivité en mouvement ou en acte. Dans les théories stylistiques postérieures comme le *Peri ideôn* d'Hermogène, cette adéquation, qui peut être sincère ou forgée, reviendra sous le nom de *lamprotês* : cette catégorie de l'éclat s'explique, selon M. Patillon, par l'éclat communicatif du regard de celui qui parle sous une sorte de dictée intérieure, d'où un double phénomène d'identification et d'adhésion, qui ne coïncide certes pas avec l'amitié, mais semble bien en être la condition.

²⁵ 1408a23.

Le propos se précise plus loin, au chap. 17 lorsque Aristote donne des conseils sur la narration judiciaire :

Recours aussi, dans ce que tu dis, à ce qui trahit les émotions, en nar- rant les circonstances qui accompagnent les faits, celles que tout le monde connaît et celles qui s'attachent en propre ou bien à soi-même ou bien à la personne dont on parle. « Quand il partit, il me jeta un regard méchant ». Ou comme Eschine disant de Cratyle qu'il « sifflait violemment, agitant ses deux mains ». Ces évocations sont persua- sives, parce que ce qu'on sait devient le symbole de ce qu'on ne sait pas. On peut en trouver un très grand nombre du même genre chez Homère : « Ainsi parla-t-elle. Et la vieille femme prit son visage dans ses mains »²⁶. Car ceux qui se mettent à pleurer se couvrent les yeux.²⁷

Le passage est émouvant, d'abord parce qu'il cite l'épisode bien connu des pleurs d'Euryclée, la vieille nourrice d'Ulysse, bouleversée parce qu'elle vient d'entendre Pénélope parler de son maître et nourrisson – sans savoir qu'il est devant elle – et que cette évocation lui fait cruelle- ment sentir son absence et son impuissance à l'aider. Mais nous sommes, avec Aristote, dans l'atelier de l'artiste. Ce que l'orateur, le poète ou le metteur en scène, chacun avec ses moyens de représentation, verbaux ou visuels, peut faciliter, c'est un regard sur autrui qui permette d'accéder à sa subjectivité. En permettant l'identification des codes extérieurs de la souffrance intime, le geste de repli sur soi signe à la fois du débordement de l'émotion et de la pudeur, l'artiste, ou l'orateur, donne naissance à un syllogisme (les gens qui souffrent se cachent le visage, or cette personne se cache le visage donc elle souffre) qui se mue en syllogisme pratique, dans la mesure où le spectateur ou l'auditeur, qui ont connu la même expérience, tendent alors à éprouver la même émotion. Pour décrire ce mécanisme, Aristote utilise le mot symbole, qu'il emploie rarement. Le mot, croyons-nous, est ici employé au plus près de son sens propre : le symbole est un objet qu'on brise et dont les deux parties à nouveau rap- prochées servent de signe de reconnaissance. Il s'agit en l'occurrence de la reconnaissance de l'humain chez l'autre par le rapprochement des expériences, ce qui fait naître la sympathie au sens le plus fort du terme. Il ne s'agit pas d'amitié, nous le savons bien, mais de la définition d'un espace de communication et d'échange où l'amitié la plus profonde peut trouver à la fois sa place et son expression.

²⁶ HOMÈRE, *Odyssée* 19.361.

²⁷ 1417a36 sq.

TÍTULO. *A philía na Retórica de Aristóteles e na Retórica a Alexandre.*

RESUMO. A propósito da *philía*, tentaremos mostrar as consequências doutrinárias de certas diferenças de ponto de vista que dependem seja do fato de autores contemporâneos terem opções intelectuais ou práticas diversas – é o caso de Aristóteles e do autor da *Retórica a Alexandre* –, seja do fato de um mesmo autor ter projetos diversos em obras diversas – é o caso de Aristóteles na *Ética a Nicômaco* e na *Retórica*. Ao nível metodológico, por exemplo, a lição sobre a amizade da *Ética a Nicômaco* é influenciada pela forma dialogada, assaz livre, pois, e pautada pela função dos avanços do interlocutor-leitor; a lição da *Retórica*, por sua vez, é muito sistemática, organizada segundo um esquema recorrente na parte reservada às paixões, inteiramente voltada à exposição das várias paixões. Será também a oportunidade para nós de esboçar um estudo da *philía* que não se restrinja, como de costume, ao campo semântico da palavra grega.

PALAVRAS-CHAVE. *Philía; Retórica a Alexandre; Aristóteles.*