



HAL
open science

Les formes de la philia et l'amitié civique dans les Lois de Platon

Dimitri El Murr

► **To cite this version:**

Dimitri El Murr. Les formes de la philia et l'amitié civique dans les Lois de Platon. Michel Crubelier; Annick Jaulin; Pierre Pellegrin. Philia et dikè: aspects du lien social et politique en Grèce ancienne, 10, Classiques Garnier, pp.237-259, 2018, Kaïnon - Anthropologie de la pensée ancienne, 10.15122/isbn.978-2-406-07176-1.p.0237 . hal-04034599

HAL Id: hal-04034599

<https://hal.science/hal-04034599>

Submitted on 23 Mar 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les formes de la *philia* et l'amitié civique dans les *Lois* de Platon ¹

Introduction

Alors même que sa conception de l'amour (*erōs*) n'a jamais cessé de susciter l'intérêt des commentateurs, ceux d'hier comme ceux d'aujourd'hui, les analyses que Platon a consacrées à l'amitié (*philia*) n'ont guère intéressé ses lecteurs, ceux d'aujourd'hui comme ceux d'hier. Pourquoi un tel déséquilibre exégétique ? On serait tenté de répondre qu'il s'explique avant tout par le fait que Platon a délibérément ignoré la distinction, pourtant bien réelle dans la langue et la culture grecques, entre la *philia* et l'*erōs*, entre quelque chose qui se rapproche de ce que nous appelons « amitié » et ce qui relève des relations érotiques². Le *Lysis*, dialogue qui porte directement sur la *philia*, si du moins on en croit le sous-titre que la tradition ultérieure lui a donné (*peri philias*), semble confirmer cette prévalence accordée à l'*erōs* au détriment de la *philia*. C'est en effet la question de la nature de la relation qui doit unir un amant (*erastēs*) et un aimé (*eromenos*) qui donne au dialogue son cadre général (voir *Lysis*, 206 a-e). Il semblerait donc qu'il faille souscrire à l'avis de David Konstan quand il écrit :

« The dialogue commonly read as Plato's treatment of friendship [...] has as much to do with *erōs* and other kinds of affection as with friendship. Plato was chiefly concerned with the nature of desire or attraction in general, of which friendship is one type³. »

On ne trouverait donc, chez Platon, aucune analyse *spécifique* de l'amitié, car elle ne serait pour lui qu'une forme dérivée d'*erōs*, et pas nécessairement la plus intéressante⁴.

Cependant, le *Lysis*, le *Banquet* et le *Phèdre* ne sont pas les seuls dialogues où Platon traite de l'amitié. Dans les trois grands dialogues politiques que sont la *République*, le *Politique* et les *Lois*, la *philia* joue un rôle prépondérant⁵. Comme d'autres avant et après lui, Platon met en évidence que la *philia* et l'*homonoiia*, l'amitié et la concorde civile, vont de pair, et que l'amitié est un élément indispensable à

¹ Le présent article est la traduction française partielle d'un chapitre écrit en anglais, intitulé « *Philia in Plato* » et publié dans S. Stern-Gillet and G. Gurtler s.j. (eds), *Ancient and Medieval Concepts of Friendship*, Albany, New York, SUNY Press, 2014, p. 3-34.

² Sur cette distinction, il faut se reporter à l'article de D. Konstan, « Greek Friendship », *American Journal of Philology*, 117, 1, 1996, p. 71-94, ainsi qu'à son ouvrage, *Friendship in the Classical World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 1-23.

³ D. Konstan, « Friendship » dans Gerald Press (ed.), *A Companion to Plato*, London, Continuum Books, 2012, p. 175-177 : p. 175. Konstan ajoute (p. 176) : « the frame of the dialogue concerns *erōs*, not friendship. »

⁴ Telle est, en substance, la thèse que j'ai moi-même soutenue dans *L'Amitié*, choix de textes avec introduction, commentaires et glossaire par D. El Murr, Paris, GF-Flammarion, 2001, p. 32-34.

⁵ Voir surtout *Rép.* 351 d, 386 a, 442 c, 576 a, *Pol.*, 311 b, *Lois.*, 627 d-628 a, 693 c-e, 738 d-e, 743 c, 757 a, 759 b, 862 c. Sur l'importance de l'amitié dans l'organisation sociale de la cité idéale de la *République*, voir mon article « L'amitié (*philia*) dans le système social de la *République* », *Revue philosophique de Louvain*, 110, n°4, 2012, p. 587-604.

l'harmonie interne de la cité ⁶. Si donc Platon, à la différence d'Aristote, semble avoir négligé la dimension éthique, interpersonnelle, de l'amitié, ne serait-ce pas parce que, pour lui, l'amitié est une question essentiellement politique ?

Dans le présent chapitre, je veux m'employer à montrer que l'analyse qui vient tout juste d'être esquissée est erronée sur au moins deux points :

1) À la lecture de certains passages des Dialogues, il apparaît que Platon n'identifie pas purement et simplement la *philia* à l'*erōs*, mais au contraire les distingue. Cette distinction permet d'éclairer la conception que Platon se fait de la plus haute forme d'amitié, la *philia* fondée sur l'excellence ou la vertu. Cette forme d'amitié exige qu'il y ait, entre les amis concernés, une forme de ressemblance obéissant à une loi d'attraction spécifique, qui n'est nulle autre que le principe selon lequel « le semblable aime le semblable ».

2) L'analyse platonicienne des formes de la *philia*, particulièrement celle de l'amitié fondée sur l'excellence, permet à son tour de rendre compte du rôle de premier plan que Platon confère à l'amitié dans l'institution et la préservation de l'harmonie sociale. On trouve donc, dans les Dialogues, une conception cohérente et forte de l'amitié par delà les différentes formes qu'elle peut revêtir.

Afin d'étayer ces deux points, je me propose d'examiner en détail un bref passage des *Lois* (VIII, 836 e 5 -837 d 8), qui a été relativement peu étudié mais dont j'essaierai de montrer qu'il ouvre la voie à une interprétation nouvelle de la conception platonicienne de l'amitié⁷. Dans ce qui constitue, selon toute vraisemblance, son ultime réflexion sur la *philia*, Platon, revenant sur certaines de ses analyses antérieures, propose pour la première fois dans les Dialogues une typologie de la *philia* qui en distingue trois formes : l'amitié des semblables, l'amitié des contraires et une forme mixte d'amitié. Je commencerai par examiner ces trois formes successivement, puis ferai apparaître que la forme d'amitié à laquelle Platon confère la plus grande valeur, l'amitié du semblable pour le semblable, ne tombe pas sous le coup de l'objection que, dans le *Lysis* (213 c-215 c), Socrate fait à l'encontre de l'identification du *philon* (ami) et de l'*homoion* (semblable). J'examinerai ensuite quelles conséquences législatives Platon tire de sa typologie de l'amitié, pour montrer, enfin, comment l'amitié civique unissant les citoyens de Magnésie répond aux critères définis par la première forme de *philia*, celle du semblable pour le semblable, ou de l'égal pour l'égal.

⁶ Sur l'*homonoiā* en général, voir l'article de J. de Romilly, « Vocabulaire et propagande ou les premiers emplois du mot *homonoiā* », dans *Mélanges de linguistique et de philologie grecques offerts à Pierre Chantraine*, Paris, Klincksieck, 1972, p. 199-210. Sur l'*homonoiā* chez Platon, voir J. de Romilly, « Les différents aspects de la concorde dans l'œuvre de Platon », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 46, 1, 1972, p. 7-20 et S. Slings, *Plato. Clitophon*, Edited with Introduction, Translation and Commentary, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 187-193.

⁷ Je ne connais que deux articles spécifiquement consacrés à ce passage du livre VIII des *Lois* : la note très brève de J. Follon, « Note sur l'idée d'amitié dans les *Lois* » dans L. Brisson and S. Scolnicov (eds), *Plato's Laws : from theory into practice*, Sankt Augustin, Academia Verlag, p. 186-190, et l'étude très riche de M. Dixsaut, « La *philia* et ses lois » dans *Platon et la question de l'âme. Etudes platoniciennes*, II, Paris, Vrin, 2013, p. 80-97, à laquelle le présent chapitre doit beaucoup.

Trois types de *philia* (*Lois*, VIII, 836 e-837 d)

Poursuivant l'analyse de l'éducation à laquelle se consacre le livre VII, le livre VIII des *Lois* s'attache aux détails de la vie civique du citoyen devenu adulte. Cette vie est rythmée par un certain nombre d'événements collectifs : les fêtes et célébrations religieuses, l'entraînement guerrier et l'entraînement sportif, autant de thèmes successivement abordés par l'Athénien et ses interlocuteurs et dont l'examen finit par conduire à la question des mœurs sexuelles (835 b-842 a). Si cette question des mœurs et des pratiques sexuelles prend ici une importance toute singulière, c'est que, pour l'Athénien, il faut pouvoir établir les normes de conduite des jeunes citoyens lors de ces manifestations nombreuses où ils se retrouvent et entretiennent des relations de proximité.

Les jeunes hommes et les jeunes femmes de Magnésie consacreront en effet leur temps à la musique, à la danse et aux sacrifices, bref à ces activités qui présupposent une vie oisive où l'on n'est pas, ou peu, occupé à de pénibles travaux physiques. Or, observe l'Athénien, le labeur physique présente l'avantage évident d'« atrophier » les appétits sensuels en détournant d'eux le corps (voir *Lois*, VIII, 841 a). Puisque la vie des jeunes gens de Magnésie ne sera pas consacrée au dur labeur, que feront les législateurs face aux désirs et aux besoins corporels que ces jeunes gens ne manqueront pas de ressentir « lorsqu'ils s'associeront les uns aux autres de façon amicale » (835 d 5 : ὁμιλοῦντας φιλοφρόνως ἀλλήλοις) ? Comment la loi peut-elle parvenir à réguler leurs désirs sexuels ?

Aux yeux de l'Athénien, il est clair que si l'on veut se doter d'une législation apte à contrebalancer le pouvoir irrationnel de l'attraction sexuelle, il faut y voir plus clair et évaluer préalablement les forces réellement en présence. D'où la nécessité de définir les lois de l'attraction érotique de façon aussi précise que possible.

L'Athénien - [836 e 5] Comment prouver que ce que nous affirmons est vrai ? Il est nécessaire de voir d'abord la nature de l'amitié [837 a 1] comme celle du désir, en même temps que ce que l'on nomme les amours, si l'on veut développer une réflexion juste à leur propos. Car le fait que tout cela constitue deux espèces, plus une troisième composée des deux autres, et qu'on ne leur attribue qu'un seul nom provoque toute la difficulté et toute l'obscurité.

Clinias - Que veux-tu dire ? [a 5]

L'Athénien - Nous appelons ami, je pense, (1) ce qui est semblable au semblable selon l'excellence et égal à égal, mais tout aussi bien (2) ce qui manque de ce qui est devenu riche, bien qu'il soit d'un genre contraire. Mais lorsque chacun de ces deux sentiments devient vif, c'est amour que nous l'appelons.

Clinias - C'est juste. [b 1]

L'Athénien - Or (2) l'espèce d'amitié qui provient des contraires est terrible et sauvage, et en nous elle n'est pas souvent réciproque, tandis que (1) celle qui provient des semblables est douce et réciproque, toute la vie durant. Quant (3) à l'espèce qui est un mixte des précédentes [b 5], il n'est pas facile à première vue de comprendre ce que pourrait bien souhaiter que lui arrive celui qui est en proie à cette troisième espèce d'amour, puisque tiraillé qu'il est en sens contraire par les deux autres, il est dans un profond embarras, l'une lui ordonnant de cueillir le fruit, l'autre le retenant de le faire. (2) La première, en effet, [c 1] est amoureuse du corps, et, affamé de ce fruit comme s'il s'agissait d'un fruit de saison, pousse l'homme à s'en rassasier, sans aucun respect pour l'âme et les mœurs de l'aimé. (1) L'autre, en revanche, n'a qu'un désir secondaire pour le corps, et, elle qui voit plutôt qu'elle ne désire, [c 5] parce que c'est son âme qui désire véritablement une autre âme, pense lui faire violence en assouissant sur son corps un désir de l'ordre du corps : elle qui est tout à la fois emplie de pudeur et de respect pour la tempérance, le courage, la grandeur d'âme et l'intelligence désirerait vivre pour toujours une vie chaste

avec [d 1] l'objet chaste de son amour. Quant à (3) l'amour composé d'un mélange des deux premiers, c'est lui que nous avons décrit il y a peu, comme la troisième espèce d'amour. Ces formes d'amour étant spécifiées, la loi doit-elle les exclure, toutes sans exception, en empêchant qu'elles se produisent jamais en nous ? Ou bien n'est-il pas évident que [d 5] celle qui désire la véritable excellence et que le jeune aimé devienne le meilleur possible, nous souhaiterions qu'elle existe dans notre cité, mais que les deux autres, si cela était possible, nous les interdirions ? (*Lois*, VIII, 836 e 5-837 d 8)⁸

Pour qui veut saisir quelle conception Platon se fait de la *philia*, ce passage est tout simplement incontournable. Et ce, pour deux raisons, au moins.

D'abord, et c'est assez rare pour mériter d'être souligné, ces quelques lignes des *Lois* cherchent à proposer une *définition générale* de l'amitié. Non seulement l'Athénien distingue trois formes de *philia* qui obéissent chacune à une loi spécifique d'attraction, mais la portée de son analyse se veut la plus générale possible, comme le prouve l'emploi de l'adjectif *philon*, « ami », au neutre, et non au masculin⁹. Ainsi, après avoir rapidement précisé les raisons du problème qu'il cherche à régler (836 e 5-837 a 5), l'Athénien commence par préciser *ce que* nous appelons « ami » (837 a 6-b 1). C'est seulement dans la suite du passage qu'il revient à la question de la régulation des comportements sexuels, en précisant, à partir des distinctions générales qu'il vient de faire, quel type d'amoureux et quel genre de comportement correspondent à chaque forme de *philia* (837 b 2-d 8).

Ensuite, on remarque que dans ce passage, l'Athénien non seulement éclaire les rapports qu'entretiennent l'amitié, l'amour et le désir, mais reprend et résout l'une des questions soulevées par le *Lysis*, celle de savoir si les amis (*philoï*) sont semblables (*homoioi*) les uns aux autres. Ce recours à des catégories (le semblable et le contraire) et à des dispositions psychiques (le désir et l'*erōs*) qui figurent déjà dans le *Lysis* en lien avec la *philia* ne doit pas nous surprendre. Dans les *Lois*, il est très fréquent de voir Platon récapituler les analyses qu'il a pu faire antérieurement d'un sujet ou, à tout le moins, y faire référence¹⁰. À mon sens, c'est exactement ce qui se passe ici dans ce passage consacré à la *philia*¹¹.

Venons-en maintenant aux détails du texte. L'Athénien commence par souligner la nécessité d'analyser la « nature » (φύσιν) de l'amitié, du désir et de ce que l'on appelle l'amour. Il note ensuite qu'il en existe deux espèces distinctes, ainsi qu'une troisième, composite ou mixte. Nous n'en apprendrons pas davantage, pour le moment, sur ces espèces. Néanmoins, l'Athénien souligne d'emblée qu'un seul terme sert à nommer les trois, suscitant ainsi une confusion qu'il incombe au bon législateur de dissiper. Il existe, en effet, trois espèces différentes dont la dernière est une combinaison des deux premières, mais d'ordinaire les gens sont incapables de les distinguer car, précise l'Athénien, un seul terme est employé pour nommer les trois. Quel est ce terme unique ?

⁸ Les traductions du grec sont les miennes, sauf mention contraire.

⁹ Le parallélisme avec la deuxième forme de *philia*, celle qui relie « ce qui manque » (τὸ δεόμενον, au neutre) à « ce qui est devenu riche » (τοῦ πεπλουτηκότος), me semble indiquer que l'adjectif φίλον en 837 a 6 est au neutre.

¹⁰ Cet aspect particulier des *Lois* a été bien mis en lumière par L. Brisson et J.-F. Pradeau, *Les Lois de Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, p. 15: « les *Lois* paraissent à plusieurs reprises tirer profit des arguments et des leçons des autres dialogues platoniciens, en proposant des développements qui ont l'aspect de synthèse, de rappels ou de résumés. »

¹¹ Dans le chapitre intitulé « *Philia in Plato* », *op. cit.*, je montre que la tripartition des formes de *philia* que l'on trouve en *Lois* VIII est déjà présente dans le *Phèdre* : voir les p. 13-16..

En 837 a 6-b 1, l'Athénien fait observer que nous « nommons ami » (837 a 6 : φίλον μὲν που καλοῦμεν) le semblable par rapport à ce qui lui est semblable, mais également le nécessaire par rapport à ce qui s'est enrichi ; il ajoute que, lorsque l'une de ces deux relations s'enflamme, nous « la nommons amour » (837 a 9 : ἔρωτα ἐπνομάζομεν). Il est clair que l'Athénien attire ici l'attention sur les termes courants de notre vocabulaire affectif : nous utilisons en effet le terme *philon* en référence à deux types de relations très différents et nous nommons *erōs* la forme que prend l'un ou l'autre dès qu'il devient intense. D'où l'on voit que le nom unique couvrant l'ensemble des trois formes non encore spécifiées ne saurait être que « *philia* ». Pour que la loi ait une chance de parvenir à maîtriser les passions des jeunes gens, il importe donc que le législateur définisse chaque espèce de *philia* avec toute la précision qui s'impose.

Il s'avère que ni le désir ni l'amour ne sont identifiables à ces espèces. L'Athénien ne propose en effet aucune division entre trois espèces dont l'une correspondrait à la *philia*, une deuxième à l'*epithumia* (au désir) et la dernière à l'*erōs*. Cela apparaît clairement dans la suite du passage, où l'Athénien montre que le désir intervient dans les trois formes de *philia* distinguées. Lors de l'examen de la première forme d'amitié, l'Athénien indique qu'elle est un véritable *désir* de l'âme pour une âme (cf. 837 c 5 : τῆ ψυχῆ δὲ ὄντως τῆς ψυχῆς ἐπιτεθυμηκώς)¹². De même, dans le deuxième type de *philia*, l'amant qualifié d'« amoureux du corps » (837 b 8-c 1 : ὁ τοῦ σώματος ἐρῶν) est animé d'un désir physique pour l'être aimé (cf. 837 c 4 : τὴν τοῦ σώματος ἐπιθυμίαν ἔχων). Enfin, il est clair que, puisque le troisième type de *philia* consiste en une combinaison des deux premiers, le désir constitue l'une de ses composantes.

Pour ce qui est de l'*erōs*, l'Athénien mentionne à deux reprises un « troisième amour » (837 b 6 : τὸν τρίτον ἔρωτα ; 837 d 1-2 : τρίτος ἔρως οὗτος). Devons-nous alors supposer que la troisième forme de *philia* que l'Athénien souhaite isoler n'est autre que l'*erōs* ? Cela semble peu probable dans la mesure où l'Athénien dit explicitement que l'*erōs* n'est pas une forme spécifique de *philia*, mais le nom que nous donnons aux deux premiers types de *philia* chaque fois qu'ils atteignent un certain degré d'intensité (cf. 837 a 8-9 : γίγνηται σφοδρόν). L'*erōs* est ainsi une variante de la *philia* et non une espèce distincte d'elle. C'est bien pourquoi il nous faut renoncer définitivement à identifier le troisième type de *philia*, le type mixte, avec l'*erōs*.

Les trois espèces que l'on s'appête à analyser sont par conséquent trois espèces de *philia* qui toutes impliquent le désir et peuvent, sous certaines conditions, se transformer en une relation de type érotique. L'Athénien distingue ainsi (1) la forme de *philia* qui relie les semblables (837 b 3-4 : ἡ δ'ἐκ τῶν ὁμοίων), (2) celle qui relie des contraires (837 b 3 : ἡ μὲν ἀπὸ ἐναντίων) et (3) la forme mixte, mêlant les deux premières (837 b 5 : μεικτὴ δὲ ἐκ τούτων).

L'amitié des contraires

Considérons tout d'abord l'amitié entre les contraires, forme d'amitié qui s'oppose à l'amitié du semblable pour le semblable. L'amitié des contraires réunit « ce qui est nécessaire », ou « ce qui manque » (837 a 6 : τὸ δεόμενον), et « ce qui est devenu riche, bien qu'il soit d'un genre contraire » (837 a 6-7 : τοῦ πεπλουτηκότος, ἐναντίον ὃν τῷ γένει). Que signifie exactement cette dernière précision ? Que veut dire

¹² Voir également 837 d 5 : τὸν νέον ἐπιθυμοῦντα ὡς ἄριστον γίγνεσθαι.

l'Athénien quand il indique que ce qui souffre du manque est, par rapport à ce qui est riche, contraire *selon le genre* (τῷ γένει) ?

Quand il illustre l'amitié mixte, l'Athénien dépeint le troisième type d'amant en ces termes : « tiraillé qu'il est en sens contraire par les deux autres [formes de *philia*], il est dans un profond embarras » (837 b 7 : εἰς τοῦναντίον ὑπ'ἀμφοῖν ἐλκόμενος ἀπορεῖ). Il explique ensuite que ce qui, dans l'espèce mixte de *philia*, tient de l'amitié des contraires n'est rien d'autre que la quête des plaisirs corporels. Mais quel but poursuit véritablement celui qui recherche l'amour physique et les plaisirs sensuels ? Il apparaît qu'un tel amant certes désire le corps de l'être aimé mais que, ce faisant, il vise à rassasier ses sens (cf. 837 c 2 : ἐμπλησθῆναι παρακελεύεται ἑαυτῷ) en comblant, pour ainsi dire, le manque dont il souffre. Ainsi, le but véritablement poursuivi dans de telles circonstances n'est pas un *objet* contraire, mais un état contraire de l'âme (notons l'utilisation du participe passé, « ce qui est devenu riche », τοῦ πεπλουτηκότος, qui désigne non seulement le point d'achèvement du processus, mais le processus qui a mené à ce point d'achèvement)¹³. Par conséquent, dans ce type d'amitié, l'autre est utilisé comme un moyen et non comme une fin : le bien-aimé n'est que l'instrument utilisé pour convertir la sensation de manque intérieur de l'amant en sensation de plénitude. En ce sens, on voit que l'amant n'aime finalement que lui-même. C'est pourquoi ce type particulier d'amitié est nécessairement « terrible et sauvage » (837 b 2 : δεινὴ καὶ ἀγρία) et ne peut s'inscrire dans la durée. L'amitié ne saurait en effet perdurer, une fois possédé l'objet du désir.

L'amitié du semblable pour le semblable et la forme mixte de *philia*

Heureusement, il existe une forme d'amitié dans laquelle la réciprocité est possible et l'ami aimé comme une fin et non comme un moyen : il s'agit de l'amitié du semblable pour le semblable. Elle naît entre deux termes dont chacun est semblable (ὅμοιον) et égal (ἴσον) à l'autre¹⁴.

La mention de la ressemblance, c'est du moins hypothèse que je fais ici, fait directement écho à ce que l'on trouve dans le *Lysis*¹⁵. Dans le *Lysis* (214 a-b), en effet, Socrate avait proposé d'identifier *philon* (ami) et *homoion* (semblable), afin de définir le terme *philon*. Mais cette piste s'était immédiatement avérée fautive. Force est donc de se demander pourquoi dans les *Lois* la ressemblance est censée appréhender correctement la nature de l'amitié alors que, dans le *Lysis*, elle semblait conduire à une impasse ? Commençons par examiner en détail l'argument avancé par Socrate dans le *Lysis* contre l'identification du *philon* et de l'*homoion*.

En *Lysis* 214 b, Socrate convoque « la prose des plus sages » qui soutiennent, dit-il, que « le semblable, nécessairement, est toujours ami du semblable » (214 b 3-4 : τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἀνάγκη αἰεὶ φίλον εἶναι). Malgré la très forte modalité de la thèse exprimée ici, Socrate se voit contraint de préciser qu'elle ne saurait concerner les méchants dans la mesure où un méchant ne pourra s'empêcher de nuire à autrui et se

¹³ Comme l'a bien noté M. Dixsaut, « La *philia* et ses lois », *op. cit.*, p. 92-93, dont je reprends l'analyse dans l'ensemble de ce paragraphe.

¹⁴ Sur la notion d'égalité que je laisse pour l'instant de côté, voir *infra*.

¹⁵ J'ai déjà formulé cette hypothèse dans *L'Amitié*, *op. cit.*, p. 84-87.

révélera donc inapte à l'amitié. En outre, les hommes méchants ne peuvent être semblables aux hommes méchants, car le méchant est dissemblable à lui-même, donc s'avère incapable d'entrer dans un rapport de ressemblance à qui que ce soit. Ainsi, l'homme méchant ne deviendra jamais l'ami de quelqu'un d'autre, ou semblable à quelqu'un d'autre. Si le principe « le semblable aime son semblable » est vrai, il s'entend donc de l'homme bon. Dès lors, ce que les sages entendaient par ce principe est que « le bon, et lui seul, est ami du bon, et de lui seul » (214 d 5-6 : ὁ ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ μόνος μόνῳ φίλος).

Une autre difficulté apparaît alors. « Le semblable est-il ami de son semblable en tant qu'il est semblable, et un tel homme est-il utile à un autre qui est tel ? » (214 e 3-5 : ὁ ὁμοῖος τῷ ὁμοίῳ καθ' ὅσον ὁμοῖος φίλος, καὶ ἔστιν χρήσιμος ὁ τοιοῦτος τῷ τοιούτῳ ;). L'examen de cette question conduit Socrate à en poser une autre : lorsque deux personnes sont amies, la personne semblable est-elle aimée parce qu'elle est semblable (214 e 4 : καθ' ὅσον ὁμοῖος) ou parce qu'elle est bonne (215 a 5 : καθ' ὅσον ἀγαθός) ? Les deux options envisagées se révèlent insatisfaisantes car elles conduisent l'une et l'autre à la même aporie : le semblable n'a nul besoin de son semblable, et le bon, parce qu'il est bon et autosuffisant, a déjà tout ce dont il a besoin¹⁶. Ce passage montre clairement que ce qui intéresse Socrate ici est la cause de l'amitié ressentie par l'un des amis pour l'autre. Pourtant, à la fin du passage, on ne voit toujours pas pour quelle raison l'ami doit aimer son ami si tous deux sont semblables ou tous deux sont bons.

Il convient néanmoins de noter qu'au tout début du passage en question, Socrate fait allusion à la possibilité d'une interprétation différente du principe selon lequel « le semblable aime le semblable ». Avant d'émettre de sérieux doutes quant à la validité du principe dans le cas du méchant, Socrate avait demandé à Lysis s'il pensait que les sages avaient dit vrai sur l'amitié et la ressemblance. Lysis jugeait cela possible. Et Socrate d'ajouter alors : « Peut-être la moitié [de ce qu'ils disent], peut-être l'intégralité (ἴσως δὲ καὶ πᾶν), mais nous ne les comprenons tout simplement pas » (*Lysis*, 214 a 7-8). Manière quelque peu ironique de faire allusion à la possibilité de concevoir autrement la loi d'attraction du semblable pour le semblable, de la concevoir de telle façon qu'elle puisse rendre compte de la *philia* et dépasser l'argument aporétique du *Lysis*. Concevoir autrement cette loi d'attraction, voilà justement ce que me semble proposer notre passage du livre VIII des *Lois*.

Dans le *Lysis*, la double identification de l'ami au semblable et au bon empêche de comprendre ce qui attire un ami vers son ami. Cependant, l'un des principaux résultats du *Lysis* est de montrer que « le désir est la cause de l'amitié, et que ce qui désire est ami de ce qu'il désire, et au moment où il le désire » (*Lysis*, 221 d 2-4 : ἡ ἐπιθυμία τῆς φιλίας αἰτία, καὶ τὸ ἐπιθυμοῦν φίλον ἐστὶν τούτῳ οὗ ἐπιθυμεῖ καὶ τότε ὅταν ἐπιθυμῇ). Il suffit de rappeler que le contexte du passage de *Lois* VIII, 836 e-837 d, porte sur la question de la régulation du comportement sexuel de la jeunesse pour voir que l'Athénien reprend les choses au point où Socrate les avait laissées : dans les

¹⁶ Voir *Lysis*, 214 e 5-6 : « Quelle utilité quoi que ce soit de semblable à quelque chose pourrait-il avoir pour quoi que ce soit de semblable ? (ὁτιοῦν ὁμοῖον ὅτῳ οὖν ὁμοίῳ τίνα ὠφελίαν ἔχειν) ; 215 a 7-b 3 : « – Celui qui se suffit à lui-même n'a besoin de rien, eu égard à cette suffisance (Ὁ δὲ γε ἰκανὸς οὐδενὸς δεόμενος κατὰ τὴν ἰκανότητα). – Comment le nier, en effet ? – Celui qui n'a besoin de rien ne recherchera rien non plus. (Ὁ δὲ μὴ του δεόμενος οὐδέ τι ἀγαπήσει ἄν). – Non, évidemment. – Mais celui qui ne recherchera pas n'aimera pas non plus (ὁ δὲ μὴ ἀγαπήσει, οὐδ' ἄν φιλοῖ). »

Lois, le désir constitue le point de départ de l'analyse de la *philia*.

On est cependant en droit de se demander pourquoi la reconnaissance du rôle causal du désir devrait changer quoi que ce soit à l'affaire. Pourquoi, en effet, les arguments de Socrate à l'encontre du principe selon lequel « le semblable aime le semblable » n'invalideraient-ils pas la première forme d'amitié que détaille l'Athénien qui, elle aussi, recourt à la ressemblance ? Il me semble que l'analyse des *Lois* permet en réalité de comprendre rétroactivement l'échec du *Lysis* : elle fait apparaître que l'*homoion*, envisagé sous l'unique rapport des propriétés physiques ou logiques, comme c'est le cas dans le *Lysis*, ne peut expliquer quelque attraction que ce soit, car il n'est pas *objet de désir*. Pourquoi, en effet, la personne semblable désirerait-elle une autre personne semblable, en tant qu'elle est semblable ? Afin de rendre compte de la *philia* comme force d'attraction, il faut considérer les termes envisagés dans le *Lysis* (« semblable », « contraire », « neutre ») comme renvoyant non à des propriétés logiques, ni même à des propriétés physiques, mais bien plutôt à des qualités pouvant être objets de désir. Ce n'est donc pas le recours à l'*homoion* en tant que tel qui pose problème, mais, pour faire très vite, sa conception à la manière des philosophes présocratiques¹⁷. Une fois pris en compte le rôle du désir, des catégories telles que « semblable » ou « contraire » peuvent être considérées comme pertinentes pour une théorie générale de la *philia*.

Il est vrai que l'Athénien ne se contente pas de souscrire sans réserve au principe selon lequel « le semblable aime le semblable », lorsqu'il affirme que « nous appelons ami, je pense, ce qui est semblable au semblable selon l'excellence » (837 a 6 : φίλον μὲν που καλοῦμεν ὅμοιον ὁμοίῳ κατ' ἀρετήν). Même si une telle formulation rappelle inmanquablement les tentatives successives de définition de Socrate dans le *Lysis* (214 b-215 b), elle s'en distingue aussi de façon significative¹⁸. Ici, la question n'est pas tant de savoir si deux amis se ressemblent, mais s'ils se ressemblent « selon l'excellence (ou la vertu) » (κατ' ἀρετήν). La précision est absolument essentielle, car, s'agissant des relations interpersonnelles, notre passage des *Lois* affirme que le bon peut être ami du bon dans la mesure où leur similitude concerne le désir de vertu qui les anime semblablement. C'est ce que me semble préciser l'Athénien quand, quelques lignes avant la fin du passage, il affirme que la forme de *philia* qu'il s'agit de promouvoir, l'amitié du semblable pour le semblable, est « celle qui désire la véritable excellence et que le jeune aimé devienne le meilleur possible (837 d 4-5 : τὸν μὲν ἀρετῆς ὄντα καὶ τὸν νέον ἐπιθυμοῦντα ὡς ἄριστον γίγνεσθαι)¹⁹. Dans le passage des *Lois*, à la différence du *Lysis*, la bonté s'entend comme constitutive de la relation de ressemblance, non comme une caractéristique accidentelle qui viendrait s'y ajouter²⁰. L'identité personnelle des deux amis importe moins que leur désir semblable d'un objectif commun, l'excellence de l'âme.

Il ne s'agit pas de soutenir, cependant, que l'identité personnelle des deux amis est

¹⁷ Voir *L'Amitié*, *op. cit.*, p. 77-80.

¹⁸ On comparera les formulations de *Lois*, VIII, 837 a 6 (φίλον μὲν που καλοῦμεν ὅμοιον ὁμοίῳ κατ' ἀρετήν) et de *Lysis* 214 e 3-4 (ὁ ὅμοιος τῷ ὁμοίῳ καθ' ὅσον ὁμοιος φίλος) et 215 a 4-5 (ὁ δὲ ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ καθ' ὅσον ἀγαθός).

¹⁹ E. B. England, *The Laws of Plato*, The Text Edited with Introduction and Notes, vol. II, Books VII-XII, Manchester, Manchester University Press, 1921, p. 346, note *ad loc.*, a raison d'écrire qu'ici la particule καὶ « connects two aspects of the same passion : to desire what is excellent "is the same thing as desiring excellence to be as great as possible." »

²⁰ Voir Dixsaut, « La *philia* et ses lois », *op. cit.*, p. 94.

sans importance dans ce genre d'amitié. Bien évidemment, désirer la même chose, en l'occurrence désirer l'excellence, n'est pas une condition suffisante de, dans la mesure où deux personnes partageant le même désir ne deviennent pas *ipso facto*, et pour ainsi dire automatiquement, amies l'une de l'autre. Ce genre d'amitié destinée à durer toute une vie (cf. 837 b 4 : διὰ βίου), présuppose une relation *personnelle* et de l'affection²¹. Cependant, c'est bien le désir commun de vertu qui justifie le principe selon lequel « le semblable aime le semblable » et qui permet à l'Athénien de dépasser l'argument aporétique du *Lysis* (213 c-215 e). La *philia* authentique et durable peut, certes, s'accommoder des différences entre les êtres, mais seulement si un désir identique de vertu anime et dirige la vie des deux amis.

Dans ce type d'amitié, les deux âmes, si différentes soient-elles, se ressemblent dans la mesure où chacune désire, pour elle-même et pour l'autre, devenir aussi excellente que possible. Le contraste avec la forme précédente d'amitié est frappant. Ce que les deux amis veulent désormais est un *tertium quid* qu'ils désirent acquérir au terme d'une recherche commune. Une réciprocité parfaite et durable fait, en outre, partie intégrante de ce genre d'amitié. En effet, puisque le désir pour l'excellence ne cesse jamais, mais est constamment alimenté par l'effort conjoint des deux amis, ce genre d'amitié est voué à durer toujours. Le fait que les deux amis aient un désir semblable pour la vertu explique aussi pourquoi ce type d'amitié est intrinsèquement chaste : si en effet la relation entre les deux amis veut demeurer parfaitement réciproque, les désirs corporels, qui sont asymétriques par nature, ne peuvent en faire partie²².

La troisième et ultime forme d'amitié abordée par l'Athénien est l'amitié de type mixte. Il s'agit d'une combinaison des deux autres types d'amitié. Comme on l'a déjà noté, l'amant est ici « tiraillé [...] en sens contraire par les deux autres [formes de *philia*], [...] dans un profond embarras » (837 b 7). Tiraillé, donc, entre l'appétit sexuel, d'une part, et une préoccupation sincère pour le bien de l'être aimé, d'autre part. Tiraillé entre un instinct qui le pousse à faire de l'être aimé l'instrument de la satisfaction de son appétit physique, et un autre qui lui fait voir en lui une âme dont il veut le bien. L'amitié mixte partage donc quelques-unes des caractéristiques de l'amitié par ressemblance, en ce qu'elle fait preuve d'une certaine préoccupation pour l'âme de l'autre. Cependant, parce que le désir d'assouvissement physique en fait également partie, elle ne saurait être ni parfaitement harmonieuse ni parfaitement cohérente.

Résumons. L'Athénien a fait valoir que nous utilisons le nom unique de *philia* pour désigner trois types de relation présentant entre eux de grandes différences, même si le désir participe des trois. Lorsque la *philia* provient d'un désir d'assouvir son plaisir corporel, elle est une relation violente et sauvage où l'être aimé est pris comme un moyen de satisfaire ses propres besoins. Une telle relation est asymétrique et exclut la prise en compte du bien propre de l'être aimé. Mais la *philia* peut également dépendre

²¹ J.-C. Fraisse, *Philia. La notion de l'amitié dans la philosophie antique*, Paris, Vrin, 1974, p. 155-156, fait justement remarquer que cet aspect de l'amitié est absent du *Lysis* mais qu'il joue un rôle très important dans d'autres passages ultérieurs des Dialogues où Platon revient sur la *philia* : « il apparaît, en maint autre dialogue, que la *philia* du sage, malgré ses fins rationnelles, est liée dans son apparition à des conditions empiriques qui tiennent à l'affectivité ». Cela me semble particulièrement vrai du *Phèdre*, sur lequel je me permets de renvoyer à mon chapitre « *Philia in Plato* », *op. cit.*, p. 13-16.

²² Michel Foucault, dans *Histoire de la sexualité*, II : *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 309-310, a bien vu l'importance de la réciprocité pour la *philia* platonicienne.

de la ressemblance « selon l'excellence » : alors « c'est une âme qui désire véritablement une autre âme » (837 c 5 : τῆ ψυχῆ δὲ ὄντως τῆς ψυχῆς ἐπιτεθυμηκώς) et une amitié dans laquelle chaque ami recherchera le bien de son ami. Comme les dernières lignes de notre passage le montrent clairement, l'amitié du semblable pour le semblable n'est pas autre chose que cette forme d'amitié « qui désire la véritable excellence et que le jeune aimé devienne le meilleur possible (837 d 4-5), forme d'amitié dont il n'est pas difficile de voir que le modèle est la relation pédagogique entretenue par deux âmes occupées par la recherche commune de l'excellence²³. Bien qu'il existe un troisième type de *philia*, combinaison des deux premiers et pouvant être considérée comme réciproque, seule la forme d'amitié issue de la ressemblance est parfaitement et durablement réciproque, car elle est exempte du désir physique qui pourrait compromettre la relation, en faisant de l'un des deux amis le moyen de la satisfaction de l'autre.

L'amitié civique dans les *Lois*

Quelles conséquences législatives et politiques l'Athénien tire-t-il de son analyse de la *philia* ? À la fin du passage, il observe que, bien qu'il faille encourager l'amitié vertueuse, il semble fort peu probable que l'on puisse se débarrasser des deux autres formes de *philia* (cf. 837 d 7 : εἰ δυνατόν εἶη). Quelles sont donc les modalités d'action dont dispose le législateur à l'égard des formes non vertueuses d'amitié, sachant qu'il ne peut les éliminer complètement ?

Conséquences législatives

Dans les pages qui suivent immédiatement notre passage (837 e-842 a), l'Athénien examine les mesures législatives qui découlent de son analyse des formes de *philia*²⁴.

Puisqu'il apparaît que toute forme de relation hétérosexuelle est un type de *philia* impliquant des contraires, il s'agit d'une forme « violente et sauvage » de l'amitié. L'Athénien insiste donc sur le fait que les législateurs de Magnésie seront contraints de prescrire la fidélité conjugale (838 e-839 c) ou du moins, si une telle mesure est trop ambitieuse, de veiller à doter la cité de lois qui feront honte aux adultères et les contraindront à se cacher (841 a-b). Il est évident que l'objectif principal de cette prescription relative à la fidélité conjugale est de transformer cette forme violente et sauvage de l'amitié en une amitié calme et mutuelle qui rende « les hommes amis de leur propre femme » (839 b 1 : γυναιξί τε αὐτῶν οἰκείους εἶναι φίλους). En ce qui concerne l'homosexualité, la solution de l'Athénien est bien plus radicale. Car les relations homosexuelles devront tout simplement être interdites (cf. 841 d) : non

²³ Ce qu'a très bien vu C. Bobonich, *Plato's Utopia Recast. His Later Ethics and Politics*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 429.

²⁴ Sur ces pages des *Lois*, voir L. Brisson et J.-F. Pradeau, *Platon. Les Lois*, traduction, introduction et notes. Paris, GF-Flammarion, 2006, p. 320-322, K. Schöpsdau, « Die Regelung des Sexualverhaltens (VIII, 835 c 1-842 a 10) als ein Exempel platonischer Nomothetik » dans F. Lisi (ed.), *Plato's Laws and its historical significance*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2001, p. 179-199, et K. Schöpsdau, *Platon. Nomoi (Gesetze). Buch VIII-XII*, übersetzung und kommentar, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2011, p. 195-213.

seulement l'Athénien considère qu'elles sont typiques de la *philia* des contraires, mais il ajoute qu'il est impossible, pour les justifier, d'invoquer le désir naturel de procréer²⁵.

On voit par conséquent que les mesures législatives que préconisent l'Athénien découlent directement de l'opposition entre l'amitié du semblable pour le semblable et l'amitié des contraires. Mais on voit également que la première de ces deux formes de *philia* sert de paradigme au législateur. L'affection mutuelle suscitée par l'obligation de fidélité conjugale constitue, sans doute, pour certains citoyens, la seule façon de se rapprocher quelque peu d'une forme vertueuse de *philia*. Du point de vue de l'organisation politique, voilà qui, à l'évidence, n'est pas négligeable, car cela permettra au législateur de consolider l'unité civique en éradiquant « la frénésie de l'amour et sa démence » (839 a 7 : λύττης δὲ ἐρωτικῆς καὶ μανίας) qui, inévitablement, troublent l'ordre social.

L'Athénien fait enfin une proposition beaucoup plus forte : n'est-il pas évident, dit-il en substance (cf. 837 d 4-6), que dans la cité des Magnètes, c'est la forme vertueuse de *philia*, celle qui cherche à rendre les jeunes gens le plus excellent possible, qu'il faut promouvoir ? Partout, et chaque fois que possible, le législateur facilitera donc le développement de relations pédagogiques fondées sur la recherche commune de la vertu et s'efforcera de minimiser l'emprise d'autres formes de *philia*.

Mais est-ce là tout ? La *philia* du semblable pour le semblable est-elle circonscrite à la relation pédagogique et philosophique qu'entretiennent quelques individus engagés dans la quête du savoir ? Il me semble que non et qu'il est possible que cette forme d'amitié ait un rôle plus large à jouer dans l'organisation politique de la cité des Magnètes. Mais pour s'en convaincre, il faut quitter provisoirement le livre VIII des *Lois* et considérer d'abord la place que la législation de Magnésie accorde à l'amitié civique, l'amitié entre les citoyens.

Amitié et législation

Dans plusieurs passages-clés des *Lois* où sont définis les grands principes de la législation de Magnésie, il apparaît que l'un de ses principaux objectifs est de favoriser l'amitié civique²⁶. Au livre I, l'Athénien propose une analyse critique des constitutions spartiate et crétoise qui, d'après lui, ont pour objectifs le courage et la préparation de la guerre. Supposons, dit-il, une famille dont la majorité des fils est injuste et seule une minorité est juste : qui serait le meilleur juge du conflit déchirant cette famille ? Celui qui « prenant en main une unique famille où règne la discorde, ne mettrait à mort aucun de ses membres, mais après les avoir réconciliés pour l'avenir et leur avoir donné de bonnes lois, serait capable de veiller à ce qu'ils soient amis les uns des autres. » (*Lois*, I,

²⁵ Au vu de la description que l'Athénien donne de la meilleure forme de *philia*, il semblerait que la relation pédagogique unissant un homme et un adolescent ne soit pas concernée par cette interdiction, à condition bien sûr qu'elle soit portée par la recherche commune du savoir et devienne progressivement une amitié chaste mue par le désir de l'excellence. Sur ce point, voir Foucault, *L'Usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 260-262.

²⁶ Sur l'ensemble de ces passages (dont les références sont données *supra* n. 5), voir G. Morrow, *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the 'Laws'*, Princeton, Princeton University Press, 1960, p. 561-562, Bobonich, *Plato's Utopia Recast*, *op. cit.*, p. 427-428 et M. Schofield, « Friendship and Justice in the *Laws* » dans G. Boys-Stones, D. El Murr and C. Gill (eds), *The Platonic Art of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 283-297.

627 e 5-628 a 3)²⁷. De cette analogie, l'Athénien conclut que le meilleur législateur est celui qui empêche la guerre civile, non en détruisant l'une des parties en conflit, mais en permettant une réconciliation qui conduira en fin de compte à « la paix et l'amitié » (628 b 8 : φιλίας τε καὶ εἰρήνης). Car le plus grand bien pour une cité n'est « ni la guerre, ni la guerre civile » (628 c 9 : οὔτε ὁ πόλεμος οὔτε ἡ στάσις), mais « la paix et la bienveillance mutuelle à la fois » (628 c 10-11 : εἰρήνη δὲ πρὸς ἀλλήλους ἅμα καὶ φιλοφροσύνη).

Que l'amitié entre citoyens soit l'objectif principal de la législation de Magnésie se voit également confirmé par les réflexions de l'Athénien sur l'histoire de la monarchie perse et de la démocratie athénienne au livre III. En prélude à cette enquête historique, l'Athénien laisse entendre que même si l'on emploie différents termes pour désigner l'objectif qu'un bon législateur doit poursuivre, ces termes sont en réalité équivalents : « Il faut bien considérer que, lorsqu'on dit que le législateur doit avoir en vue la tempérance, ou l'intelligence, ou l'amitié, le but visé n'est pas différent mais le même » (*Lois*, III, 693 c 1-4)²⁸. L'Athénien compare alors la monarchie perse et la démocratie athénienne, deux types opposés de constitution qu'il tient toutes deux pour des constitutions mères « qui ont donné naissance à toutes les autres » (693 d 3 : ἐξ ὧν τὰς ἄλλας γεγενῆσθαι). Une bonne législation se doit de combiner ces deux régimes « si elle doit allier la liberté et l'amitié à l'intelligence » (693 d 8-e 1 : εἴπερ ἐλευθερία τ' ἔσται καὶ φιλία μετὰ φρονήσεως). La constitution bien ordonnée occupe ainsi le juste milieu entre l'autoritarisme extrême, nécessairement liberticide, et l'extrême liberté, qui détruit le lien social. Pour cette raison, la bonne constitution favorisera la liberté et l'amitié à part égale.

L'histoire de la monarchie perse et de la démocratique athénienne constitue, enfin, une preuve négative de la nécessité d'établir ce juste milieu. Qu'est-ce qui explique, en effet, la corruption de l'empire perse ? « La cause en est, disons-nous, qu'en privant leur peuple de liberté et introduisant le gouvernement despotique plus qu'il ne convient, ils [les Perses] ont détruit tout sentiment d'amitié et de communauté dans la cité » (697 c 7-d 1)²⁹. Le même raisonnement vaut pour la démocratie athénienne, mais dans le cas des Athéniens, ce n'est pas l'autoritarisme du gouvernement qui a détruit tous les liens d'amitié civique : c'est au contraire l'excès d'une forme de liberté qui, avec le temps, s'est transformée en licence des mœurs et a fait de la démocratie, selon l'expression célèbre des *Lois*, une « théâtrocratie » (701 a 3 : θεατροκρατία).

Ces quelques passages des premiers livres des *Lois*, qui préparent l'exposition de la législation propre à Magnésie à partir du début du livre IV, montrent, sans ambiguïté aucune, que l'amitié civique est l'un des objectifs fondamentaux de cette législation. Ce que confirme explicitement l'Athénien quand, au livre V, il se réfère aux livres

²⁷ *Lois*, I, 627 e 5-628 a 3 : ὅστις παραλαβὼν συγγένειαν μίαν διαφορομένην, μήτε ἀπολέσειεν μηδένα, διαλλάξας δὲ εἰς τὸν ἐπιλοπιὸν χρόνον, νόμους αὐτοῖς θεῖς, πρὸς ἀλλήλους παραφυλάττειν δύναίτο ὥστε εἶναι φίλους. Sur ce passage, voir Schofield, « Friendship and Justice in the *Laws* », *op. cit.*, p. 285.

²⁸ *Lois*, III, 693 c 1-4 : ἀλλὰ ἀναλογίζεσθαι χρή, ὅταν πρὸς τὸ σωφρονεῖν φῶμεν δεῖν βλέπειν, ἢ πρὸς φρόνησιν ἢ φιλίαν, ὡς ἔσθ' οὗτος ὁ σκοπὸς οὐχ ἕτερος ἀλλ' ὁ αὐτός.

²⁹ *Lois*, III, 697 c 7-d 1 : τὴν δὲ αἰτίαν φαμέν, ὅτι τὸ ἐλεύθερον λίαν ἀφελόμενοι τοῦ δήμου, τὸ δεσποτικὸν δ' ἐπαγαγόντες μᾶλλον τοῦ προσήκοντος, τὸ φίλον ἀπώλεσαν καὶ τὸ κοινὸν ἐν τῇ πόλει.

précédents et affirme : « le but de notre législation était de rendre les citoyens le plus heureux possible et le plus possible amis les uns des autres » (743 c 5-6)³⁰.

Amitié vertueuse et amitié civique

Revenons-en maintenant au problème soulevé précédemment. Quelle est cette forme d'amitié que la législation de Magnésie cherche à rendre effective parmi les citoyens ? S'agit-il d'une amitié du semblable pour le semblable, de cette forme d'amitié qui, de l'avis de l'Athénien au livre VIII, devrait être promue dans la cité, ou bien s'agit-il d'autre chose, par exemple d'une sorte de bienveillance générale de chaque citoyen pour tous les autres ? Comme je l'ai déjà indiqué, la description que donne l'Athénien de la *philia* du semblable pour le semblable suggère qu'il songe à une forme intime de la relation et non à un type de relation susceptible de s'étendre à tous les citoyens. Mais cela implique-t-il pour autant que l'amitié civique n'ait rien à voir avec la forme d'amitié visant la vertu que l'Athénien cherche à promouvoir dans la cité ?

Bien au contraire, elle a tout à y voir. Comme Christopher Bobonich le dit avec force, « Plato does not think that friendship involving a non-instrumental concern for the friend's well-being must be restricted to intimate relations between two or a few people »³¹. Bobonich montre ainsi que les diverses activités communes auxquelles participent les citoyens de Magnésie, qu'elles soient d'ordre social ou politique, favoriseront dans la cité de nombreuses formes de coopération³² qui, à leur tour, permettront à la vertu de se renforcer dans chaque citoyen³³. Même si les citoyens de Magnésie, contrairement aux citoyens de la classe intermédiaire de Kallipolis dans la *République*, sont autorisés à posséder un foyer et à avoir une famille, même si, par conséquent, ils font l'expérience d'un attachement spécifique et différencié qui s'adresse à leur famille et à leurs amis intimes, la possibilité de l'amitié civique est néanmoins garantie par les diverses activités sociales et politiques qu'ils partagent avec leurs concitoyens. Il est vrai, cependant, que l'amitié civique ne saurait partager toutes les caractéristiques d'une forme plus intime d'amitié, telle celle qui nous est dépeinte par l'Athénien au livre VIII, mais elle naîtra néanmoins de ces activités communes visant la vertu et le bien de tous les citoyens. Ainsi, la définition de l'amitié vertueuse qu'on trouve dans notre passage du livre VIII, définition dont on a vu qu'elle se voulait générale et catégorielle, me semble pouvoir rendre compte également de l'amitié

³⁰ *Lois*, V, 743 c 5-6 : ἡμῖν δὲ ἡ τῶν νόμων ὑπόθεσις ἐνταῦθα ἐβλεπεν, ὅπως ὡς εὐδαιμονέστατοι ἔσονται καὶ ὅτι μάλιστα ἀλλήλοις φίλοι. Ce passage pourrait renvoyer, par exemple, à *Lois*, V, 743 c.

³¹ Bobonich, *Plato's Utopia Recast*, *op. cit.*, p. 427. Mon analyse de l'amitié civique dans les *Lois* doit beaucoup à celles que Bobonich a consacrées à la question des *other-regarding concerns* dans les *Lois* : voir *Plato's Utopia Recast*, *op. cit.*, p. 418-436.

³² S'agissant des formes sociales de coopération, on peut penser, par exemple, aux repas en commun, ou encore aux banquets. Sur l'institution des repas en commun dans les *Lois*, voir Morrow, *Plato's Cretan City*, *op. cit.*, p. 389-398. Sur les banquets et la promotion de l'amitié entre les citoyens, voir *Lois*, I, 640 c-d et Morrow, *Plato's Cretan City*, *op. cit.*, p. 316-318. S'agissant des formes politiques de coopération, et notamment de l'assemblée dans la cité des Magnètes, voir *Lois*, VI, 753 b et Bobonich, *Plato's Utopia Recast*, *op. cit.*, p. 432 : « The political structure of Magnesia makes possible an essentially political form of shared activity, that is, sharing in the business of running the city, supporting its constitution, and furthering its political goals. »

³³ Comme l'Athénien le précise à plusieurs reprises, l'objectif principal de la législation de Magnésie est de promouvoir toutes les vertus chez les citoyens : voir *Lois*, I, 630 c ; IV, 705 d-706 a.

civique qui, elle aussi, vise la vertu, comprend la bienveillance réciproque et repose sur une forme d'activité que les amis ont en commun.

Amitié civique et égalité

Un dernier élément me semble aller dans le sens de l'interprétation qui vient d'être proposée. Dans ce qui précède, je n'ai examiné qu'une partie de la définition générale que l'Athénien donne de la forme de *philia* qui emporte ses suffrages : « nous appelons ami, je pense, ce qui est semblable au semblable selon l'excellence » (837 a 6). Il poursuit, en effet, en ajoutant : « et égal à égal » (837 a 7 : καὶ ἴσον ἴσῳ). Nous disons donc qu'est *philon* non seulement le semblable pour le semblable, mais aussi l'égal pour l'égal. Que signifie ici « égal » et comment rendre compte de ce recours à la notion d'égalité ?

Notons d'abord que, selon toute vraisemblance, la clause κατ' ἀρετήν, « selon l'excellence (ou la vertu) » en 837 a 6 ne porte pas seulement sur ὅμοιον ὁμοίῳ mais aussi, et tout autant, sur ἴσον ἴσῳ (en 837 a 7)³⁴. L'égalité dont il s'agit est donc une égalité *selon la vertu*. Cela ne rend cependant pas plus claire l'introduction de la notion d'égalité dans le passage. Absente du passage correspondant du *Lysis*, cette notion est introduite dans le même souffle que le principe selon lequel « le semblable aime le semblable », mais sans justification explicite. Qui plus est, elle semble oubliée aussi vite qu'elle est énoncée, la suite du passage ne faisant nulle mention de l'égalité dans la description des comportements caractéristiques de chaque type d'amitié.

Cela nous mène à poser la question suivante : quand l'Athénien mentionne ce qui est semblable (ὅμοιον) et ce qui est égal (ἴσον), emploie-t-il ces deux mots comme de simples synonymes ?³⁵ Ce n'est, certes, pas impossible, mais il y aurait là quelque chose de fort peu satisfaisant au plan philosophique, car la ressemblance et l'égalité sont manifestement des relations de nature différente. Même si l'association de l'amitié et de l'égalité constitue un leitmotiv des *Lois* et l'une des caractéristiques notables de la théorie politique de ce dialogue, la notion d'égalité évoque ici, à mon sens, un type de relation qui est nettement politique, et qui répond à la conception de l'amitié civique esquissée ci-dessus.

On a pu voir précédemment que renforcer l'amitié entre les citoyens, constitue l'un des objectifs de la législation de Magnésie. Or cet objectif peut être atteint par la promotion d'activités communes auxquelles les citoyens prennent part, et surtout par leur participation aux institutions politiques de la cité. Ce n'est donc pas un hasard si, comme l'Athénien l'a déjà dit avec insistance au livre III, la constitution de Magnésie occupe une position médiane entre ces deux extrêmes que sont la monarchie et la démocratie. La raison en est que ni l'un ni l'autre système ne permet de garantir l'amitié. Pourquoi ? Parce que ni l'un ni l'autre ne rend possible une certaine forme d'égalité entre les citoyens.

Comme le montre un passage célèbre du livre VI, toute forme de despotisme empêche l'amitié de naître parce que, dans une telle constitution, il n'y a pas de citoyens mais seulement des esclaves et des maîtres, des êtres aux statuts radicalement inégaux,

³⁴ Comme l'a bien vu England, *The Laws of Plato, op. cit.*, p. 345 [cité à la note suivante].

³⁵ Voir England, *ibid.*, qui écrit : « Here we have ἴσον added as a synonym, and the qualifying κατ' ἀρετήν [...] is to be taken both with ὅμοιον and ἴσον. The likeness or equality must be a likeness or equality in excellence. This is assumed below at c6 ». Cependant, la question de savoir si κατ' ἀρετήν porte à la fois sur ὅμοιον et sur ἴσον est différente (et indépendante) de la question de savoir si l'Athénien identifie égalité et ressemblance.

qui ne peuvent donc pas être amis. D'où l'observation faite par l'Athénien selon laquelle les esclaves et les maîtres ne peuvent jamais se lier d'amitié (cf. *Lois*, VI, 757 a 1 : δοῦλοι γὰρ ἄν καὶ δεσπότες οὐκ ἄν ποτε γένοιτο φίλοι). Il en va de même, nous dit-on, dans un État monarchique pur, où les « citoyens » ne sont pas de simples « sujets », comme on pourrait être tenté de les nommer, mais des esclaves *de facto*. Quant à la démocratie, elle institue, certes, entre les citoyens une certaine égalité, mais pas de la manière qui convient : cette forme de constitution accorde en effet des honneurs égaux aux bons et aux mauvais, dans la mesure où elle confie les charges publiques tant à des personnes qui les méritent qu'à d'autres qui ne les méritent pas. Pour cette raison, l'amitié entre citoyens ne peut pas naître non plus dans une telle constitution. Au lieu de promouvoir l'amitié et l'harmonie sociale, la monarchie pure et la démocratie pure mènent à la guerre civile et à la discorde (cf. 757 a 4 - 5 : διὰ γὰρ ἀμφοτέρωθεν τὰ ταῦτα στάσεων αἱ πολιτεῖαι πληροῦνται). La monarchie pure, parce qu'elle détruit toute forme d'égalité parmi les gouvernés (qui sont donc comparables à des esclaves), et la démocratie pure, du fait de son égalitarisme absurde.

De toute évidence, le présupposé de l'Athénien ici est que l'on ne peut garantir l'amitié sans promouvoir l'égalité. Selon le vieux slogan pythagoricien, en effet, « l'égalité produit l'amitié » (757 a 5-6 : ἰσότης φιλότητα ἀπεργάζεται)³⁶. La solution qu'il propose, afin de garantir l'amitié dans la cité, consiste à distinguer deux formes d'égalité. La première forme d'égalité est l'égalité proportionnelle, ou égalité « selon la nature » (757 d 4-5 : τὸ κατὰ φύσιν ἴσον), celle qui donne aux meilleurs les charges les meilleures et de moindres charges aux moins capables. C'est cette forme d'égalité que le législateur doit rechercher en toutes circonstances. Mais, observe l'Athénien, cette forme d'égalité ne suffit pas, à elle seule, à garantir l'amitié entre les citoyens car le ressentiment au sein du plus grand nombre et même la sédition peuvent encore survenir. D'où la nécessité de recourir à une autre forme de l'égalité, « l'égalité par tirage au sort » (757 e 3 : τῷ τοῦ κλήρου ἴσῳ), pour éviter que naissent de tels conflits³⁷. Le législateur ne pourra qu'espérer, toutefois, que les charges les plus importantes soient attribuées aux hommes les meilleurs. Si tel est le cas, l'amitié fondée sur l'égalité sera réalisée entre les citoyens.

Les *Lois* nous apprennent donc que l'amitié civique est ce type d'amitié qui lie les citoyens d'une cité juste, cité dont le fonctionnement repose, dans la mesure du possible, sur le principe de l'égalité proportionnelle, « la plus authentique et la meilleure forme de l'égalité » (757 b 5-6 : τὴν δὲ ἀληθεστάτην καὶ ἀρίστην ἰσότητα), et qui ne recourt qu'avec parcimonie à l'égalité par tirage au sort. L'égalité proportionnelle advient lorsque les égaux se voient accorder ce qui est égal, donc lorsque les hommes les plus vertueux occupent les positions les plus hautes. L'égalité proportionnelle, observe l'Athénien, « [confère] toujours de plus grands honneurs à ceux qui sont plus grands au regard de la vertu » (757 c 3-4 : τιμὰς μείζουσι μὲν πρὸς ἀρετὴν ἀεὶ μείζουσι).

La mention, en *Lois*, VIII, 837 a 7, de l'amitié comme relation de ce qui est égal à ce qui est égal relativement à la vertu me semble donc venir confirmer la thèse soutenue à la fin de la section précédente. On ne peut exclure, en effet, qu'aux yeux de Platon, la définition de la forme vertueuse d'amitié, formulée dans ce passage, cherche également

³⁶ Voir Diogène Laërce, *Vies*, VIII, 10 ; Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1157 b 36 et *Éthique à Eudème*, 1240 b 2.

³⁷ Voir l'exemple de l'élection des prêtres, en *Lois*, VI, 759 b-c, où les deux types d'égalité sont utilisés afin de maintenir l'amitié entre les citoyens.

à rendre compte de l'amitié civique. Dans le contexte spécifique du livre VIII des *Lois*, l'Athénien a d'ailleurs raison de souligner que les amis du premier type, ceux qui désirent semblablement l'excellence, sont aussi des égaux. Car s'ils le sont, c'est dans la mesure même où l'organisation politique d'ensemble conçue par le législateur de Magnésie vise à promouvoir l'amitié entre les citoyens en instituant entre eux, autant qu'il est possible, la forme d'égalité qui s'attache spécifiquement à la vertu.

Dimitri EL MURR

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

U.M.R. 7219 - Laboratoire SPHERE Sciences, Philosophie, Histoire

Bobonich, C., *Plato's Utopia Recast. His Later Ethics and Politics*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

Brisson, L. et J.-F. Pradeau, *Les Lois de Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007.

Brisson, L. et J.-F. Pradeau, *Platon. Les Lois*, traduction, introduction et notes. Paris, GF-Flammarion, 2006.

Dixsaut, M., « La *philia* et ses lois » dans *Platon et la question de l'âme. Etudes platoniciennes*, II, Paris, Vrin, 2013, p. 80-97.

El Murr, D., *L'Amitié*, choix de textes avec introduction, commentaires et glossaire, Paris, GF-Flammarion, 2001.

El Murr, D., « L'amitié (*philia*) dans le système social de la *République* », *Revue philosophique de Louvain*, 110, n°4, 2012, p. 587-604.

El Murr, D., « *Philia* in Plato » et publié dans S. Stern-Gillet and G. Gurtler s.j. (eds), *Ancient and Medieval Concepts of Friendship*, Albany, New York, SUNY Press, 2014, p. 3-34.

England, E. B., *The Laws of Plato*, The Text Edited with Introduction and Notes, vol. II, Books VII-XII, Manchester, Manchester University Press, 1921.

Follon, J., « Note sur l'idée d'amitié dans les *Lois* » dans L. Brisson and S. Scolnicov (eds), *Plato's Laws : from theory into practice*, Sankt Augustin, Academia Verlag, p. 186-190.

Foucault, M., *Histoire de la sexualité, II : L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.

Fraisse, J.-C., *Philia. La notion de l'amitié dans la philosophie antique*, Paris, Vrin, 1974.

Konstan, D., « Friendship » dans Gerald Press (ed.), *A Companion to Plato*, London, Continuum Books, 2012, p. 175-177.

Konstan, D., « Greek Friendship », *American Journal of Philology*, 117, 1, 1996, p. 71-94.

Konstan, D., *Friendship in the Classical World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Morrow, G., *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the 'Laws'*, Princeton, Princeton University Press, 1960.

Romilly, J. de, « Les différents aspects de la concorde dans l'œuvre de Platon », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 46, 1, 1972, p. 7-20.

Romilly, J. de, « Vocabulaire et propagande ou les premiers emplois du mot *homonoia* », dans *Mélanges de linguistique et de philologie grecques offerts à Pierre Chantraine*, Paris, Klincksieck, 1972, p. 199-210.

Schofield, M., « Friendship and Justice in the *Laws* » dans G. Boys-Stones, D. El Murr and C. Gill (eds), *The Platonic Art of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 283-297.

Schöpsdau, K., « Die Regelung des Sexualverhaltens (VIII, 835 c 1-842 a 10) als ein Exempel platonischer Nomothetik » dans F. Lisi (ed.), *Plato's Laws and its historical significance*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2001.

Schöpsdau, K., *Platon. Nomoi (Gesetze). Buch VIII-XII*, übersetzung und kommentar, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2011.

Slings S., *Plato. Clitophon*, Edited with Introduction, Translation and Commentary, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.