



Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

128 | 2021
2019-2020

Philosophie médiévale et métaphysique

Olivier Boulnois



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/3838>

DOI : 10.4000/asr.3838

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2021

Pagination : 331-342

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Olivier Boulnois, « Philosophie médiévale et métaphysique », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 128 | 2021, mis en ligne le 13 juillet 2021, consulté le 03 août 2021. URL : <http://journals.openedition.org/asr/3838> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3838>

Tous droits réservés : EPHE

Philosophie médiévale et métaphysique

Olivier BOULNOIS

Directeur d'études

I. « Paul et la philosophie »

Le premier semestre fut consacré à l'interprétation des relations entre Paul et la philosophie : Paul et ses sources philosophiques, Paul et sa réception dans l'histoire de la philosophie (particulièrement chez Augustin), Paul et les interprétations philosophiques contemporaines. Le 24 janvier 2020, nous avons entendu un exposé de Pierluigi Piovanelli, « Paul de Tarse, l'apôtre judéen des Nations. Quelques aspects de la recherche actuelle sur le Paul historique ». Ce séminaire fera l'objet d'une prochaine publication.

II. « Autrui, l'amitié, la charité au Moyen Âge »

Le second semestre fut consacré au concept d'autrui dans la pensée médiévale.

Nous sommes partis de la problématique d'autrui dans la phénoménologie contemporaine. – Husserl consacre la cinquième *Méditation cartésienne* (1929) au problème de « l'intersubjectivité » transcendantale. Celui-ci s'enracine dans une égologie : dès la *Méditation* I, l'*ego* remonte du moi humain naturel (objet d'une expérience psychologique) à une subjectivité transcendantale, source de la constitution phénoménologique de tous les objets. Mais si tout sens d'être est constitué par relation à un sujet, la difficulté est d'apercevoir autrui comme étant également un sujet, et non un simple objet. En effet, pour l'*ego*, qui constitue comme objets tous les corrélats de sa conscience, l'affirmation d'une autre conscience constituante est contradictoire : « Mais qu'en est-il alors d'autres *ego* ? Ils ne sont pourtant pas de simples représentations et des objets représentés en moi, des unités synthétiques d'un processus de vérification se déroulant “en moi”, mais justement des “autres” » (*Méditations cartésiennes* V, § 42, trad. Pfeiffer-Levinas, Paris 1980², p. 75). Dans la *Méditation* V, Husserl s'efforce alors de déterminer le domaine transcendantal comme une « intersubjectivité monadologique » : comment le monde de l'expérience commune peut-il reposer sur plusieurs sujets ? J'ai l'expérience du monde et des autres comme d'un monde étranger, et qui existe pour chaque sujet : une « intersubjectivité ». L'intersubjectivité désigne donc, non pas la relation à autrui,

mais l'objectivité en tant qu'elle est constituée par une multiplicité de sujets ; c'est une interobjectivité.

Mais existe-t-il des structures intentionnelles par lesquelles l'existence des autres se constitue comme un phénomène spécifique pour moi ? Qu'est-ce que le *phénomène de l'autre* ? Comme tout phénomène, il doit être le corrélat noématique d'une visée intentionnelle spécifique :

Je perçois les autres [...] comme objets du monde. Non pas comme de simples « choses » de la nature [...] mais] comme régissant psychiquement les corps physiologiques qui leur appartiennent [...]. Liés ainsi aux corps [...] ils sont « dans » le monde. Par ailleurs je les perçois en même temps comme sujets pour ce même monde : sujets qui perçoivent le monde [...] et qui ont par là l'expérience de moi, comme moi j'ai l'expérience du monde et en lui des « autres » (Id. V, § 43, p. 76).

En tant qu'objet intra-mondain, l'autre se donne comme un corps physique, mais en tant que principe de connaissance, il m'échappe comme un autre sujet transcendantal. Et lorsque je le pose comme sujet, c'est moi qui deviens un objet constitué, et qui cesse d'être un sujet constituant et transcendantal. Pour résoudre cette contradiction, il faudrait élaborer une « théorie transcendantale de l'expérience de l'autre » (§ 43, p. 77). Husserl cherche cette expérience dans l'*Einfühlung* (l'empathie). La coexistence des *ego* se présente comme une monadologie : puisque l'*ego* existe structurellement avec autrui (§ 44, p. 78), on peut dire qu'autrui « se réfléchit » (est reflété et exprimé) dans ma monade : « Il est constitué à titre d'*alter ego* » (p. 78). La constitution du monde objectif comporte essentiellement une « harmonie des monades » (§ 49, p. 91).

Mais je peux aussi atteindre autrui par une expérience analogue à celle de mon propre corps. Au sein du phénomène du monde, il existe une nature qui m'appartient : « mon corps organique », ma chair vivante (*Leib*, p. 80). Or, de même que je me rapporte de manière originelle et constituante à mon propre corps, je peux me rapporter au corps d'autrui :

Puisque dans cette nature et dans ce monde mon corps (*Leib*) est le seul corps qui soit et qui puisse être constitué d'une manière originelle comme organisme (organe fonctionnant), il faut que cet autre corps – qui pourtant, lui aussi, se donne comme organisme – tienne ce sens d'une *transposition aperceptive à partir de mon propre corps*. (§ 50, p. 93).

Je *perçois par analogie* ce corps comme un autre organisme. Le faisceau de phénomènes que sont ses actions me le fait percevoir comme un phénomène différent des simples objets. Cette *expérience* analogique, plus immédiate qu'un raisonnement, est une donation d'autrui dans une expérience particulière, l'« accouplement » (*Paarung*, l'appariement).

L'organisme étranger s'affirme dans la suite de l'expérience comme organisme véritable uniquement par son « comportement » changeant, mais toujours concordant. [...] C'est dans cette accessibilité indirecte, mais véritable, de ce qui nous est inaccessible directement et en lui-même, que se fonde pour nous l'existence de l'autre (§ 52, p. 97).

Chez Husserl, le problème est posé de manière *purement théorique* (la phénoménologie est la recherche d'une science universelle reposant sur un fondement absolu), et à partir du concept de *sujet* : l'intersubjectivité ne dément pas, mais confirme, le primat du sujet, elle essaie simplement de comprendre comment il peut y avoir plusieurs sujets qui coexistent.

Pour sa part, Heidegger comprend l'existence de l'homme comme un agir (*existieren aber Handeln*, *πρᾶξις* *ist*, « exister, c'est agir, c'est une praxis », « *Phänomenologie und Theologie*/Phénoménologie et théologie », conférence de 1927, éd. et trad. P. Aubenque, *Archives de Philosophie* 32 (1969), p. 356-415, ici p. 378-379). Mais il soumet cette existence à la question de l'être. De ce fait, il pense la question de l'autre à partir du phénomène du monde. Comme le dit le titre du chapitre 4 d'*Être et temps*, l'être dans le monde est à la fois un être-avec (*Mitsein*, une coexistence) et un être-soi (*Selbstsein*). Mais la question surgit lorsqu'on demande « qui » est le *Dasein* (§ 25), ce qui est une manière de poser le problème de la personne, mais précisément en évitant ce concept métaphysique : chaque *Dasein* est à chaque fois un soi (*Selbst*). Et l'un des buts de l'analytique du *Dasein* est de permettre de vivre cet être-soi sur le mode de l'authenticité, en assumant son existence en vue de la mort. En face de cela, se présente un mode d'exister inauthentique et quotidien, le « on » (*man*, § 27). Il est inauthentique parce que le « on » n'« existe » pas vraiment, il ne prend pas en charge son être à la première personne (« on », l'homme, *man*, *der Mann*, se dit toujours à la troisième personne du singulier). Heidegger oppose ainsi la première personne à la troisième : le *Dasein* est à chaque fois le mien (*Sein und Zeit*, § 9, p. 41 : *Das Seiende, dessen Analyse zur Aufgabe steht, sind wir je selbst. Das Sein dieses Seienden ist je meines*. « L'étant que nous avons pour tâche d'analyser, nous le sommes à chaque fois nous-mêmes. L'être de cet étant est à chaque fois *mien*. » C'est la *Jemeinigkeit*), tandis que le « on », c'est la troisième personne, la fuite où le moi et autrui sont rabaisés au statut neutre d'objets. Mais la seconde personne, le « tu », est passée sous silence.

Or précisément, toute la question est de comprendre comment autrui peut aussi être un *Dasein*. Dans *Être et Temps*, il n'est pas interpellé comme un vis-à-vis. En revanche, lorsque Heidegger analyse le « qui » du *Dasein*, il admet d'emblée qu'il n'est pas seul. Il est toujours avec d'autres : un « coexistant », *Mitdasein* (§ 26). Cette existence avec autrui se situe sur le plan de la quotidienneté, puisque ce n'est pas en rentrant en moi-même (sur le plan du *Dasein* authentique) que j'aperçois autrui, mais dans un rapport qui est tout aussi originaire que mon être au monde (début du ch. 4). « Comme être-avec [coexistant], le *Dasein* existe essentiellement en vue d'autrui » (*Sein und Zeit*, § 26, p. 123 : *Als Mitsein « ist » daher das Dasein wesentlich um willen Anderer*). Mais puisque le phénomène premier est celui de l'être dans le monde, lui-même orienté vers la question de l'être, les autres me rencontrent « depuis le monde » (§ 26), ils sont dans le monde, et ne transcendent pas le monde.

La force de cette analyse est d'envisager d'emblée la coexistence avec autrui à partir de l'être au monde, sans se perdre dans les apories de l'égologie, de Descartes à Husserl. Mais sa faiblesse est de ne pas pouvoir détacher autrui de son existence mondaine. Cela se manifeste dans l'articulation du souci. Le souci (*Sorge*)

est la forme fondamentale de l'être au monde. Mais il peut prendre deux formes dérivées : la préoccupation (*besorgen*) où l'on se soucie des affaires du monde ; et la sollicitude (*Fürsorge*), où l'on soucie de quelqu'un pour lui-même (§ 26, p. 121 : *Die Fürsorge [...] gründet in der Seinsverfassung des Daseins als Mitsein*. « La sollicitude [...] se fonde dans la constitution d'être du *Dasein* comme être-avec » ; p. 123 : *Als Mitsein « ist » daher das Dasein wesentlich umwillen Anderer*, « Comme être-avec, le *Dasein* est donc essentiellement en vue d'autrui »). Chez Heidegger, autrui ne transcende pas le monde.

C'est à partir de cette problématique que nous avons abordé Aristote et la philosophie médiévale. Le concept aristotélicien de *suzên* est une réponse à la question que l'intersubjectivité n'a pas su résoudre, parce qu'il ne part pas d'une position de la conscience. 1. Ce qui est premier, ce n'est pas l'individu comme conscience ; au contraire, le moi ne peut advenir à lui-même qu'à partir d'une multiplicité (naissance, éducation, langue, appartenance à la cité). 2. La relation à autrui ne peut pas être considérée comme simplement théorique : si elle appartient à notre mode d'existence (et non seulement à la conscience), elle dépend de la *praxis* : je ne peux agir qu'avec autrui ; et elle s'enracine dans l'éthique : en quoi est-il bon pour moi que j'existe avec autrui ? 3. Elle comporte un élément affectif : il faut ressentir une attraction vers l'autre, une solidarité avec lui. Ma relation à autrui est spontanément vécue sur le mode de l'appartenance commune, du lien social ; et ce qui colore affectivement cette relation, Aristote l'appelle *philia*. Le mot est plus vaste que notre amitié, qui désigne essentiellement des relations privées, tandis que pour Aristote la *philia* désigne aussi bien les relations intrafamiliales que les relations sociales, l'appartenance à une même cité : la *philia* indique aussi le lien social, la coexistence, ce que Heidegger appelait le *Mitsein*.

Chez Aristote, la relation à autrui est pensée à la lumière de la recherche du bonheur, qui est pour lui l'horizon de toute réflexion éthique. Chez Aristote, le véritable bonheur implique la vertu (*Éthique à Nicomaque [=EN] I, 8*) et celle-ci comprend, non seulement des vertus dans le rapport à soi, la modération, le courage, la magnanimité (III, 6-IV), mais aussi des vertus dans le rapport à autrui, comme la justice (V). La réflexion de l'*EN* s'interroge sur la manière dont chaque individu poursuit son propre bien, mais dans la mesure où celle-ci implique la vertu, elle implique aussi le respect pour autrui, et même l'altruisme et le sacrifice de soi (la vertu de force nous conduit à mourir pour la patrie). Par conséquent, le bien recherché par l'individu (selon les intérêts supérieurs de chacun), inclut des actes authentiquement altruistes.

1. La *philia*, l'existence avec autrui, est non seulement une « condition du bonheur » (de l'accomplissement du soi), mais elle-même une quasi-vertu ou une qualité associée à la vertu : « L'amitié est une certaine vertu, ou elle est associée à la vertu » (*EN VIII, 1, 1155 a 3*). C'est en effet une *disposition stable* que nous pouvons acquérir en nous y exerçant. Ce n'est donc pas seulement un affect, même si elle règle nos affects.

2. L'être avec autrui (l'amitié) est « ce qu'il y a de plus nécessaire pour vivre ; car sans amis, personne ne choisirait de vivre, eût-il tous les autres biens » (1155

a 4-5) ; sans autrui, il n'est pas possible de mener une existence humaine, à la première personne. *Par conséquent, si l'objectif de l'éthique est le bien vivre, l'amitié est une condition nécessaire de l'éthique, elle permet tout simplement de vivre* : « Sans ami, personne ne choisirait de vivre (*eloit' an zên*), même s'il avait tous les autres biens » (a 5) : autrui est plus essentiel à moi-même que tout bien ; c'est la condition même de mon existence. Car à quoi sert d'acquérir des biens (richesse, autorité et pouvoir) si nous ne pouvons pas en jouir ? Jouir, c'est jouir avec autrui, ou faire jouir autrui de mes propres biens. La vraie jouissance est partagée. Et inversement, dans l'infortune (*dustukhia*), « les amis sont notre seul refuge » (a 11-12). Comme dira Châteaubriand, nos amis « rendent la prospérité plus éclatante, et l'adversité plus légère » (*Mémoires d'outre-tombe* II, 5).

3. L'altérité permet d'inciter les hommes « aux belles actions » (*pros tas kalas praxeis*). En effet, la belle action est digne d'éloges, et nous sommes beaucoup plus sensibles aux éloges d'un proche qu'à ceux d'un étranger : c'est l'intériorisation du regard d'autrui qui nous pousse à bien agir. (Nous sommes aux antipodes de la source biblique et augustiniennne, qui irriguera le Moyen Âge : « devant toi et toi seul j'ai péché », Ps 51, 6). La présence d'autrui me pousse à la vertu.

En somme, la coexistence avec autrui rend la vie digne d'être choisie, elle permet de jouir de la prospérité et d'atténuer l'adversité, et elle nous pousse à bien agir. C'est une archi-vertu.

La *philia* est un phénomène naturel, mais repris et transposé au sein de la cité. Sur le plan animal, elle accompagne le phénomène de la reproduction : « elle semble appartenir *par nature* au générateur à l'égard de celui qu'il a engendré, et à l'engendré à l'égard du générateur, non seulement chez l'homme mais chez la plupart des animaux » (a 16-19). Pour ce qui est propre à l'homme, elle fonde la dimension de la famille : l'espèce humaine accomplit à sa manière (politique et langagière) un phénomène naturel commun à tous les êtres vivants : les êtres de même souche s'aiment les uns les autres. Sur le plan politique, la *philia*, comme sentiment du vivre-ensemble, est plus essentielle encore que la justice : « L'amitié semble aussi constituer le lien des cités, et les législateurs paraissent y attacher un plus grand prix qu'à la justice même » (a 22-24). Dans la cité, elle prend le nom de « concorde » (*homonoiia*). Ainsi, la concorde et l'amitié vont plus loin que la justice : « Quand les hommes sont amis ils n'ont pas besoin de la justice, mais quand ils sont justes, ils ont besoin de l'amitié » (a 26-28). Si quelqu'un éprouve de l'amitié, il rend à chacun ce qui lui est dû ; il accomplit du même coup la justice : « l'amitié est la plus haute expression de la justice ». La justice a besoin de l'amitié, tandis que l'amitié accomplit la justice et la dépasse. Elle la porte à l'incandescence.

L'amitié porte sur ce qui, dans l'autre, est « aimable » (*philêton*, b 18). Celui-ci est de trois sortes : « bon (*agathon*), plaisant (*hêdu*) ou utile (*khresimon*) ». Mais en réalité, l'utile n'est qu'un moyen rapporté à une fin, bonne ou agréable ; l'amitié vise donc, soit ce qui est bon (*agathon*), soit ce qui est plaisant. D'où une petite phénoménologie de l'amitié : les agents aiment-ils « ce qui est bon (*to agathon*) [absolument] ou ce qui est bon pour eux (*autois agathon*) » (b 21-22) ? Il semble à chacun qu'il poursuit le bien par soi (*to autô agathon*) ; mais « chaque homme

aime, non pas ce qui est bon en soi (*to autô agathon*), mais ce qui lui apparaît bon (*to phainomenon* : le phénomène du bien) » (b 25-26). Ce cas est analogue à celui du désir, « il faut dire que dans l'absolu (*haplôs*), et en vérité, ce qui est souhaité est le bien, mais pour chacun de nous, c'est le bien apparent » (III, 6, 1113 a 23-24) : tout homme poursuit le phénomène du bien, le bien apparent ; seul le vertueux vise comme bien ce qui en est vraiment un. De même, l'objet de l'amitié est, dans l'absolu et pour le vertueux, autrui en lui-même, mais il est aussi, relativement à chacun, autrui en tant qu'il nous apparaît comme bon (ce qui coïncide avec la manière dont il est utile ou plaisant – car le plaisant est toujours plaisant *pour nous*).

L'amitié comporte deux phénomènes spécifiques : la bienveillance et la réciprocité. Autrui est considéré comme un ami, non seulement parce qu'il apparaît comme bon pour nous, mais parce que nous lui souhaitons du bien. Et de surcroît, la véritable amitié suppose que l'autre m'aime en retour (c'est l'*antiphilia*, la *redamatio* du *De amicitia* de Cicéron). L'amitié implique donc une bienveillance réciproque : « Ceux qui souhaitent du bien à un autre, on les appelle bienveillants quand le même souhait ne se produit pas de la part de celui-ci ; car ce n'est que si la bienveillance est réciproque qu'elle est amitié » (VIII, 2, 1155 b 32-34). Et cette réciprocité doit être connue des deux termes en relation. Il faut donc souhaiter du bien à autrui et qu'autrui sache que nous lui en souhaitons, d'une part, qu'autrui nous souhaite du bien et que nous le sachions, d'autre part, parce que nous *partageons* les mêmes sentiments : nous en avons conscience *ensemble*.

Aristote distinguera alors trois espèces d'amitiés, selon que celui qui aime recherche l'utilité, le plaisir ou le bien :

Ceux qui s'aiment l'un l'autre d'amitié par utilité (*dia ton khrêsimon*) ne s'aiment pas pour eux-mêmes (*kath' autois*), mais en tant qu'ils retirent l'un de l'autre un certain bien. Il en va de même pour ceux qui s'aiment par plaisir (*di' hêdonên*), car ce n'est pas parce que ceux-ci sont tels [qu'ils sont] qu'ils aiment (*agapôsi*) les <hommes> de joyeuse compagnie (*eutrapelous*), mais parce qu'ils sont plaisants pour eux-mêmes (3, 1156 a 10-14).

Ceux qui se rapportent à autrui selon l'utilité l'aiment en vue de leur propre usage ; ceux qui s'y rapportent selon le plaisir l'aiment en vue de leur propre agrément. Dès lors, ils n'aiment pas l'autre pour lui-même : « Ils n'aiment pas l'autre en tant qu'il est lui-même celui qui est aimé » (1156 a 16). Ces deux amitiés ne portent pas sur l'essence de l'autre ; ce sont des amitiés *par accident* (*kata sumbebêkos*, a 17) ; elles peuvent donc facilement être détruites (il suffit que l'intérêt ou le plaisir associés à l'autre changent, pour que le lien d'amitié casse).

En revanche, l'amitié essentielle porte sur l'autre en lui-même (en tant qu'autre). Elle repose sur le bien (qu'est l'autre, ou qu'il peut partager avec moi), donc sur la vertu. La vertu est en effet notre manière de nous rapporter au bien : la seule manière, à la fois cognitive et affective, de faire apparaître le bon comme bon : « Est accomplie (*teleia*) l'amitié des bons [hommes de bien], et qui se ressemblent selon la vertu ; car ceux-là se souhaitent semblablement des biens les uns aux autres en tant qu'ils sont bons, et ils sont bons en eux-mêmes » (4, 1156 b 7 *sq.*). Si des hommes sont bons dans leur forme de vie même, ils sont vertueux, c'est-à-dire

qu'ils connaissent et désirent le bien, et sont exercés et disposés à le faire. Or si deux êtres sont vertueux, à cause de cela ils auront des amis au nom du bien, et s'aimeront réciproquement l'un l'autre en tant qu'ils sont bons : « ceux qui souhaitent du bien à leurs amis en vue d'eux-mêmes sont par excellence des amis » (b 9-10). Ils considèrent l'autre comme une fin en soi, et non comme un moyen. La *philia* d'Aristote obéit donc au principe kantien : « Agis toujours de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien en toi qu'en autrui, comme une fin et jamais seulement comme un moyen » (*Fondement de la Métaphysique des Mœurs, Deuxième section* Ak IV, 429 ; Pléiade II, 295). Cette amitié essentielle n'exclut pas qu'on y accède par ce qui est accidentel, bon pour nous, l'agrément et l'utilité. Car les hommes bons absolument sont aussi utiles les uns aux autres (et Kant ne l'ignorait pas, puisqu'il écrit : « jamais *seulement* comme un moyen » – à ses yeux, autrui peut être *aussi* un moyen). Chacun trouvera plaisir dans ses propres actions et dans celles qui leur ressemblent. L'amitié véritable porte sur autrui comme *bien en soi* (comme essentiellement bon), mais de ce fait, elle est également *utile et plaisante*. Par conséquent, l'amitié authentique s'adresse à l'essence de l'autre, et non à ses avantages ; elle veut du bien à autrui pour lui-même, en tant que fin, et jamais en tant que moyen. *C'est dans cette analyse que peut s'enraciner toute la morale kantienne et la doctrine du respect. L'eudémonisme ne s'oppose pas à la loi morale. L'amitié par essence est une amitié fondée sur le pur bien que l'autre est, c'est donc une amitié fondée sur la vertu.*

L'amitié a une double dimension, à la fois ontologique et éthique : ontologique, car elle manifeste l'essence d'autrui comme autrui ; éthique, car elle est bonne et vertueuse. L'accès à autrui n'est pas neutre, on accède à autrui comme autrui, non pas au terme d'une relation théorique, mais grâce à une relation pratique. Car chacun connaît l'autre en tant qu'il lui apporte utilité et plaisir, et seul le vertueux connaît l'autre en tant qu'autre. Mais le connaître (ou le reconnaître), c'est l'aimer (dans la *philia*). L'amitié est une vertu, ou l'*archè* de toute vertu (le ch. 6 décrit l'amitié comme un habitus).

C'est ce que nous révèle le phénomène de la joie. La joie, c'est le plaisir éprouvé devant l'autre, non pour moi, non par intérêt, mais en tant qu'il est lui-même. C'est l'incandescence du plaisir de vivre avec autrui. Dans celle-ci se manifeste l'essence de l'autre comme bon.

L'amitié est la disposition acquise, permanente et stable de notre rapport à autrui. Il y a une amitié en *habitus*, quand les amis ne sont pas présents l'un à l'autre (s'ils sont éloignés ou endormis). Mais il y a aussi une amitié *en acte* : les amis « vivant ensemble (*suzontes*) éprouvent de la joie l'un pour l'autre (*khairousin allélois*) et se procurent l'un à l'autre des biens » (VIII, 6, 1157 b 7-8). La joie, c'est la révélation de l'être de l'autre comme autre, le plaisir éprouvé devant l'autre en tant qu'il est lui-même. C'est un plaisir désintéressé, le plaisir de co-exister, d'être-avec, et non un plaisir intéressé à moi-même. Mais l'amitié exige des actes, donc une existence partagée : elle pousse à passer de la joie éprouvée à la bienveillance (action de souhaiter des biens à l'autre) et à la bienfaisance (action de procurer des biens à l'autre). L'amitié, c'est une dimension de l'existence, mais qui

comprend la dimension particulière du coexister. L'acte d'exister ne s'accomplit pas dans la solitude, mais avec autrui : « Même les bienheureux (*hoi makarioi*) souhaitent demeurer ensemble » (6, 1157 b 20-21).

Nous avons vu que l'essence de l'amitié, c'était simultanément d'aimer l'autre en tant qu'autre (en tant qu'il est), et de l'aimer en tant que bon. Il en découle deux choses : 1. l'amitié ne sépare pas le bien du plaisir. Il y a un plaisir d'être avec l'autre, dans la mesure où il m'apparaît comme bon (selon une phénoménologie éthique qui permet à Aristote de dépasser le relativisme). 2. Que l'autre soit, est bon. L'éthique et l'ontologie ne font qu'un. Plus exactement, l'éthique tient lieu d'ontologie fondamentale, en un autre sens que celui de Levinas, mais non moins radical.

Mais alors, l'amitié pour l'autre comme pure bonté, en tant qu'autre, est un excès (*hyperbolè*) que nous pouvons difficilement atteindre. Le plus souvent, nous aimons l'autre parce qu'il nous plaît, et de là vient notre joie. Mais cette joie va au-delà de l'affect, car l'amitié est une quasi-vertu, qui dépend aussi de notre résolution (*proairesis*), qui est la vraie liberté. Même les bienheureux ne supporteraient pas le bien lui-même, s'il ne s'accompagnait pas de plaisir (1158 a 24-25).

Dès lors, l'amitié pour autrui ne s'oppose pas à l'amour de soi. En aimant l'autre qui est bon en soi, on aime ce qui est bon pour nous : l'essence du bien se donne dans le phénomène de l'autre. Et en même temps, l'amour d'autrui repose sur l'amitié avec soi-même. Nous avons vu qu'Aristote donnait exactement les mêmes attributs à l'amour de soi qu'à l'amour d'autrui (tandis que la haine de soi implique le contraire). Ceux-ci sont au nombre de quatre : 1. Celui qui s'aime lui-même se souhaite ce qui lui paraît bon et il le fait ; il le souhaite et le fait à autrui. 2. Il souhaite vivre, et vivre excellemment par la pensée, sans devenir un autre que lui-même ; il souhaite que l'autre existe et vive pour lui-même. 3. Il souhaite passer du temps avec soi-même, au lieu de se fuir ; il souhaite passer du temps avec autrui. 4. Il ressent les mêmes peines et les mêmes joies que lui-même (c'est-à-dire qu'il est en harmonie avec lui-même) ; il ressent les joies et les peines de son ami. D'où la conclusion, à l'origine du concept d'*alter ego* chez certains interprètes : « l'ami est un autre soi-même » (*esti gar ho philos allos autos*, qui sera traduit par Robert Grosseteste : *est enim amicus alius ipse*, IX, 4, 1166 a 31 – remarquons que c'est en réalité un autre soi, *alius ipse*, et non un autre moi, *alter ego*). L'amour d'autrui et l'amour de soi ne s'opposent donc pas, et croissent ensemble.

Il y a donc un cercle. D'une part, l'éthique repose sur l'amitié : c'est l'amitié pour autrui qui me pousse à lui faire du bien, et à faire du bien pour être aimable ; mais d'autre part, l'amitié repose sur l'éthique : pour être ami avec autrui, il faut s'aimer soi-même, mais pour s'aimer soi-même, il faut être bon (c'est le vicieux qui se fuit).

Pour conclure cette réflexion sur l'amour de soi, nous avons vu que celui-ci restait le fondement de la vie éthique chez saint Bernard, mais aussi que chez lui, l'amour de soi était coloré par une interprétation chrétienne : au lieu d'aimer autrui à proportion de sa bonté, de ses mérites, on l'aime au nom de la justice, qui exige de traiter autrui comme soi-même (*De diligendo Deo* § 23 ; SC 393, 118-119). La polémique anti-pélagienne a détruit toute idée d'un amour d'autrui et de soi fondée sur le mérite. Il ne s'agit plus d'aimer autrui proportionnellement à la bonté de

celui-ci, ou pour partager avec autrui la jouissance légitime que l'on éprouve à être juste. Il s'agit d'exercer la justice, qui implique qu'on traite autrui comme soi-même. Et précisément, pour exercer la justice, il faut soi-même être juste, donc maîtriser sa convoitise. Mais cela peut devenir de la charité envers soi-même, car si l'on accorde à autrui un certain nombre de biens (utiles ou plaisants), on peut bien se les accorder à soi-même. L'amour de soi fonde l'amour d'autrui s'il est une charité, c'est-à-dire s'il suppose la justice qui vient de la grâce et qui s'insère dans la nature.

Nous sommes alors revenus à Augustin. Mais avant cela, nous avons discuté la position d'A. Nygren, *Erôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations* (2 vol., 1930, 1936, en suédois, trad. allemande 1930, 1937). Toute l'analyse de Nygren repose sur la thèse que l'*éros* est de nature « égocentrique », que « l'*éros* est, par nature, égoïsme », tandis que le christianisme, avec l'*agapè*, apporterait un élément altruiste et sacrificiel. Mais toute cette thèse est problématique : il suffit de souligner que l'*eros* n'est pas plus égocentrique ou « égoïste » que ne l'est l'amour de soi pour Aristote. Sur l'opposition de vocabulaire entre *eros* et *agapè*, tout a été déjà dit par Origène : « tout ce qui est écrit de la charité, reçois-le comme dit de l'amour sans te soucier des noms » (*Commentaire sur le cantique des cantiques, Prologue, 2, § 33*). Certes, le plus souvent, *agapè* désigne l'amour spirituel (§ 24) soit en Dieu (Dieu est charité, § 25-27) soit en nous pour Dieu (§ 28-29), ou pour le prochain (§ 30-32). Mais la réciproque n'est pas vraie : *eros* n'est pas utilisé habituellement dans l'Écriture pour désigner l'amour charnel... Par conséquent, dans l'Écriture, *eros* et *agapè* sont équivalents (§ 33-38).

Arrivés à Augustin, nous avons d'abord analysé de près la célèbre évocation de l'amitié dans les *Confessions* IV, 4, 7 sq. (BA 13, 419). Il s'agissait d'abord d'une amitié charnelle, fondée sur le plaisir, et sur le partage d'une vie commune. Mais ce n'était pas une amitié véritable, fondée sur la charité : l'un et l'autre étaient à l'époque éloignés de la vraie foi. On retrouve l'idée aristotélicienne qu'il n'y a pas d'amitié véritable sans une bonté morale de part et d'autre : seuls les gens de biens peuvent vraiment être amis. Et lorsque Augustin se rit du bien (le baptême de l'ami), ce contraste éclate : « Mais lui me prit en horreur comme un ennemi, et m'avertit avec une liberté étonnante et soudaine que, si je voulais être son ami, je devais cesser de lui parler ainsi » (4, 8 ; BA 13, 421). Enfin, c'est la mort de cet ami, dont il est pourtant l'*alter ille* (6, 11 ; BA 13, 427), qui introduit Augustin à l'interrogation sur lui-même (4, 9 ; BA 13, 423) : « J'étais devenu moi-même (*ipse*) pour moi-même (*mihi*) une grande question ». La mort de l'autre précède la question du moi.

Chez Aristote, l'amitié se définissait par l'acte de souhaiter du bien à l'ami, chez Augustin, il s'agit de vouloir ce même bien. Du coup, la charité est immédiatement reliée à l'agir correct, à la vie droite : « Tu dois vouloir que tous les hommes soient égaux à toi » (*In Epistula Ioannis VIII, 8*). Ce que l'on aime dans le prochain, ce n'est pas son être empirique, qui peut être pécheur, mais le bien en lui, qu'il n'est pas de lui-même : « Tu n'aimes pas en lui ce qu'il est, mais ce que tu veux qu'il soit » (VIII, 10). Ce n'est pas l'autre en tant qu'autre, ni l'autre empirique, que nous aimons, mais ce qui fait sa possible bonté, même s'il ne la possède pas. Nous ne l'aimons pas comme il s'aime lui-même, nous pouvons donc l'aimer contre lui-même, et aimer ce qu'il hait : « Il nous est donc interdit d'aimer en lui

ce qu'il aime en soi-même, et il nous est commandé d'aimer en lui ce qu'il hait en soi-même. » (*In Ioannis Evangelium* 87, 4). Il s'agit même d'aimer en lui la bonté divine : « Car il aime véritablement son ami, celui qui aime Dieu dans son ami, ou bien parce qu'il est en lui, ou bien pour qu'il soit en lui » (*Sermo* 336, 2). L'autre est en quelque sorte façonné dans son être par notre volonté.

Mais le comportement juste se fonde sur la grâce, l'amour d'autrui sur l'amour de Dieu, l'éthique sur la métaphysique (en effet, selon Plotin, il y a un *eros* qui nous fait remonter au principe divin). Nous sommes dans une métaphysique plotinienne : selon la *ratio cognoscendi*, nous percevons et aimons d'abord le monde extérieur, dont autrui fait partie, puis en ayant conscience de notre connaissance et de notre amour, nous rentrons en nous-mêmes, nous nous connaissons et nous aimons nous-mêmes, mais au plus intime de nous-mêmes, nous apercevons ce qui est meilleur et plus intime que nous-mêmes, à savoir Dieu, et nous l'aimons. D'où l'ordre (inverse, qui est celui de la *ratio essendi*) : 1. L'amour de Dieu est premier ; 2. Puis vient l'amour de soi (conditionné par l'amour de Dieu) ; 3. Puis l'amour d'autrui (conditionné par l'amour de Dieu et de soi) : « Aimer son prochain, c'est-à-dire tout homme, comme soi-même, qui le peut, s'il n'aime pas Dieu, pour le commandement et le don duquel il peut accomplir l'amour du prochain ? » (*Expositio epistulae ad Galatas*, 45). Il faut d'abord aimer Dieu pour être capable d'aimer autrui. La théologie fonde ici l'éthique, dans un décentrement radical par rapport à Aristote.

L'amitié pour autrui ne peut donc être une fin en soi :

Aussi est-ce une grande question de savoir si les hommes doivent jouir les uns des autres (*frui se*, et non *sibi*) ou en user, ou faire l'un et l'autre. Il nous a été commandé en effet de *nous aimer les uns les autres* ; mais il s'agit de savoir si c'est pour lui-même que l'homme doit être aimé par l'homme, ou si c'est pour autre chose. Si c'est pour lui-même, nous en jouissons, si c'est pour autre chose, nous en usons. Or il me paraît que *c'est pour autre chose* qu'il faut l'aimer. Car l'objet qui doit être aimé pour lui-même, c'est en lui que réside le bonheur. Mais *maudit est celui qui met dans l'homme son espérance* (Jér. 17, 5) (*De doctrina christiana* I, 22, 20 ; BA 11/2, 100-101, je souligne).

L'amitié devient alors une utilité, et autrui, un moyen en vue de l'amour de Dieu. Mais pas plus que soi-même : l'homme ne doit pas davantage s'aimer soi-même comme une fin en soi, dans une jouissance narcissique ; il doit s'aimer lui-même pour Dieu. Le décentrement implique une restructuration de l'éthique.

Le primat de la charité est aussi une réorientation métaphysique de l'éthique de l'amitié. L'amour pour Dieu est la fin de toute amitié pour soi et pour autrui :

[...] que l'autre homme ne s'indigne pas, si lui aussi, c'est pour Dieu que tu l'aimes. [...] Quiconque donc aime son prochain justement (*recte*) doit se comporter avec lui de façon que lui aussi aime Dieu, *de tout son cœur, de toute son âme, de tout son esprit*. En l'aimant ainsi, en effet, comme lui-même, il rapporte tout l'amour et de lui-même et de ce prochain à cet amour de Dieu *qui ne souffre pas qu'on détourne de lui le moindre ruisseau* » (*De doctrina christiana* I, 22, 21 ; BA 11/2, 102-103, je souligne).

Tout désir doit être orienté métaphysiquement vers l'amour de Dieu, et tout ce qui ne tend pas vers lui est péché. Cette orientation métaphysique conditionne même l'amour éthique (d'autrui) : j'aime autrui pour le Bien qu'est Dieu, et je lui souhaite du bien, c'est-à-dire que je veux qu'il veuille le bien. L'amitié pour autrui est normée par l'amour de Dieu. Augustin hérite ici de *l'eros* tourné vers *l'ousia* divine chez Plotin.

Mais l'amour d'autrui peut aussi être aperçu comme ce qui manifeste la condition de tout amour, l'amour de Dieu. « Dieu est charité, dit-il ; et celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu ». Aime donc le prochain, et vois en toi par où tu aimes ton prochain ; là tu verras Dieu, comme tu peux ; commence donc à aimer le prochain » (*In Iohannis Evangelium* 17, 8). On peut donc commencer par l'amour du prochain, puis découvrir que Dieu est la condition de cet amour, et c'est ainsi qu'on accède à la connaissance de Dieu. L'amour du prochain peut être une voie pour remonter vers Dieu.

Il existe une réflexivité de l'amour : en aimant, nous apprenons à aimer l'amour. Mais apprendre à aimer l'amour, c'est apprendre à aimer Dieu, puisque Dieu est charité (*In Epistulam Ioannis* IX, 10). « Que personne ne dise : je ne sais quoi aimer. Qu'il aime son frère, il aimera ce même amour. Il connaît mieux en effet l'amour dont il aime, que son frère qu'il aime. Et voilà dès lors que *Dieu lui est mieux connu que son frère* : bien mieux connu, parce que plus présent ; mieux connu, parce que plus intérieur ; mieux connu, parce que plus certain. Embrasse le Dieu amour, et tu embrasseras Dieu par amour » (*De Trinitate* VIII, 8, 12 ; BA 16, 63, je souligne). L'amour d'autrui se change en amour réflexif pour cet amour lui-même. Dès lors, nous avons accès à l'expérience de l'amour. Mais cet amour, c'est Dieu, nous avons donc accès à Dieu. Au lieu de l'extériorité d'autrui, de l'altérité pure, de sa contingence et de ses incertitudes ; nous avons l'acte et la présence de l'amour, son intimité à nous-mêmes, et sa certitude. Clairement, la relation à autrui est ici subalternée à la relation à Dieu : la connaissance et l'amour d'autrui sont un moyen en vue de la connaissance et de l'amour de Dieu. – C'est pourquoi la spécificité de l'amour chrétien est d'inclure l'amour des ennemis, non pas en tant qu'ennemis, mais en tant qu'hommes : « Tu dois tenir pour prochain tout homme, avant même qu'il soit chrétien » (*Enarrationes in Psalmos* XXV, II, 2 ; BA 57/B, 266).

L'analyse augustinienne des rapports à autrui reprend certaines analyses aristotéliennes : l'amitié pour autrui débouche sur la bienfaisance, elle suppose la réciprocité, et d'abord l'amour de soi. Mais elle en diffère parce qu'elle met au premier plan la relation à Dieu. Celle-ci entraîne deux conséquences : 1. Le mouvement de la relation à autrui doit s'intérioriser et devenir amour de soi, et au plus intime de chacun, plus haut que chacun, amour de Dieu. 2. Cette relation est pensée essentiellement comme participation métaphysique au bien : plutôt que l'amour de l'autre parce qu'il est autre, il faut préférer l'amour du bien, donc critiquer l'autre s'il ne se conforme pas à l'amour du bien. Dès lors, les deux éléments qui étaient unis chez Aristote (le bien et autrui) se dissocient.

Au confluent des deux sources, aristotélienne et augustinienne, Thomas d'Aquin reprend l'analyse philosophique de l'amitié que donne Aristote, mais il

intègre toutes les formes de relation à autrui dans la relation à Dieu, c'est-à-dire dans la charité, laquelle est à son tour une espèce de l'amitié. Avons-nous affaire à un cercle ? Non. Si l'amitié définit la charité, la charité modifie profondément le sens de l'amitié : elle s'étend jusqu'à tout homme, et même jusqu'aux ennemis.

Mais comme chez Augustin, la théorie thomasienne court le risque de comprendre la charité envers autrui comme un amour d'autrui pour Dieu, c'est-à-dire finalement de réduire l'autre à un moyen, et l'éthique à la métaphysique (et à la théologie). Mais nous pouvons ici penser l'articulation entre éthique et métaphysique sur le modèle de ce que dit Thomas à propos du bonheur (*beatitudo*) : tout homme désire le bonheur en général ; seule la métaphysique (et la théologie) permet d'identifier ce bonheur avec le Souverain bien qu'est Dieu. De même, il faudrait aimer autrui pour lui-même, en général ; mais par une relation différente, et d'un autre ordre, le croyant découvrirait que cet amour d'autrui est en même temps la manière d'accomplir l'amour de Dieu. Il faudrait alors superposer deux transcendants : celle d'autrui et celle de l'Autre absolu qu'est Dieu.

En lien avec l'équipe de philosophie médiévale du Laboratoire d'études sur les monothéismes, nous avons entendu cinq exposés :

Jérôme Lagouanère (Montpellier), « Autrui et le prochain chez Augustin » ;

Émilie d'Arvieu (doctorante EPHE), « L'amitié et la charité. Le rapport à autrui chez saint Thomas d'Aquin » ;

Bénédicte Sère (Paris X), « L'amitié et la philosophie première » ;

Iacopo Costa (CNRS, LEM, UMR 8584), « Le statut de l'amitié selon les maîtres ès arts (1280/1345 env.) » ;

Dan Arbib (ENS Ulm), « Husserl et le problème d'autrui ».