

REVUE D'HISTOIRE DES FACULTÉS DE DROIT ET DE LA CULTURE JURIDIQUE

LECTURES DE... N° 17 :

***L'EXCELLENCE MENACÉE : SUR LA PHILOSOPHIE
POLITIQUE D'ARISTOTE***
(Classiques Garnier, 2017)

de Pierre PELLEGRIN

Journée d'étude organisée le 17 juin 2024 à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne par Pierre Bonin, Ulysse Chaintreuil et Pierre-Marie Morel, textes mis en ligne le 20 janvier 2026.

Pour citer cet article : Jérôme Casali, « l'«amitié politique» chez Aristote : de l'indulgence des créanciers à la fiction constitutionnelle », *Revue d'histoire des Facultés de droit*, 2025, Hors série *Lectures de... n° 17 : L'excellence menacée : sur la philosophie politique d'Aristote* (Classiques Garnier, Les anciens et les modernes – Études de philosophie, 2017), de Pierre Pellegrin, p. 23-36.

En ligne sur : <https://univ-droit.fr/recherche/actualites-de-la-recherche/manifestations/54590-lectures-de-n-17-l-excellence-menacee-sur-la-philosophie-politique-d-aristote-de-pierre-pellegrin>

L'« AMITIÉ POLITIQUE » CHEZ ARISTOTE : DE L'INDULGENCE DES CRÉANCIERS À LA FICTION CONSTITUTIONNELLE

Jérôme CASALI

Doctorant en histoire du droit,
Université d'Aix-Marseille

Pour aborder l'épineuse question de l'amitié politique chez Aristote, nous nous proposons de l'envisager à partir de l'interprétation qui en est donnée par Pierre Pellegrin dans son étude sur la philosophie politique du Stagirite, en tentant d'en esquisser quelques prolongements juridiques.

Partons de notre terme contemporain d'« amitié », passé par les étymologies *amicitia*, *amicitas*, *amistet*, *amistiê*, et qui est censé traduire le terme grec de *philia*. *Philia* est issu du terme plus ancien de *philôtês*, qui est le sentiment voué à celui avec qui l'on entretient des relations d'hospitalité (le *philos*). D'un point de vue étymologique, Pierre Pellegrin rejoint globalement Émile Benveniste qui rattache *philôtês* à la sphère sociale et contractuelle.

Aristote convoque diverses conceptions de la *philia*, notamment au livre IX, chapitre 4 de l'*Éthique à Nicomaque*², dont on peut retenir deux aspects principaux : d'une part le désintéressement, par lequel on souhaite le bien de notre ami en visant son seul intérêt, et d'autre

¹ A. Rey (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 4^e éd., 2016, t. 1, p. 70.

² *Éthique à Nicomaque*, IX, 4, 1166a2-10 : « On pose en effet qu'un ami est celui qui souhaite du bien à son partenaire et accomplit ce qui est bon ou lui paraît tel dans le souci de ce partenaire ou du moins celui qui souhaite qu'existe et vive la personne qui lui est chère, par gentillesse pour elle. C'est exactement, dans le premier cas, l'attitude des mères envers leurs enfants et, dans le second, celle des amis qui sont en froid pour s'être heurtés. D'autres soutiennent encore qu'un ami est celui qui passe son temps en compagnie de l'être cher et fait les mêmes choix, ou bien celui qui partage les peines et les joies de son ami. Et c'est encore chez les mères principalement que cela se produit. Or c'est par l'un ou l'autre de ces traits qu'on définit aussi l'amitié ». Les traductions de l'*Éthique à Nicomaque* sont celles de R. Bodéüs dans Aristote, *Œuvres complètes* (P. Pellegrin dir.), Paris, Flammarion, 2014. Les traductions des autres traités aristotéliens sont issues de la même édition.

part la réciprocité, selon laquelle on partage avec notre ami quelque chose en commun³. Pour déterminer l'aspect le plus caractéristique de l'amitié aristotélicienne, Pierre Pellegrin souligne l'importance de la contribution de Hans von Arnim⁴ pour l'interprétation de ce passage. Retenons simplement que l'altruisme désintéressé ne suffit à caractériser que la bienveillance (*eunoia*)⁵ et que l'amitié nécessite, elle, qu'il y ait réciprocité⁶.

Pour circonscrire toute l'étendue de la notion de *philia*, peut-être devrait-on parler alors d'affinité réciproque, de partage de quelque chose en commun, selon des objets et des degrés divers⁷, à condition toutefois que soit écartée la dimension passionnelle – car la *philia* n'est pas l'*éros*. Au sens de partage intentionnel de quelque chose en commun, on pourrait lier juridiquement la notion grecque de *philia* et celle, romaine, d'*affectio societatis*, locution désignant l'intention de s'associer, l'élément intentionnel permettant entre autres de caractériser l'existence d'une société.

Aristote estime que ce qui caractérise le mieux la *philia*, c'est l'aspect communautaire, le choix réfléchi de vivre ensemble. Donc si l'amitié est supposée par toute communauté⁸, elle l'est aussi par la communauté politique (*politikê koinonia*) au sein de laquelle on

³ P. Pellegrin, *L'excellence menacée, Sur la philosophie politique d'Aristote*, Paris, Classiques Garnier, 2017, p. 166.

⁴ H. von Arnim, *Die drei aristotelischen Ethiken*, Vienne, Verlag Holder-Pichler-Tempsky, 1924.

⁵ *Éthique à Nicomaque*, IX, 5, 1166a30-35 : « la bienveillance a quelque chose d'une attitude amicale, mais à coup sûr, elle n'est pas de l'amitié, car on peut concevoir de la bienveillance même envers des personnes qui vous sont inconnues et qui n'ont pas conscience de notre sentiment, mais de l'amitié, c'est impossible ».

⁶ *Rhétorique*, II, 4, 1380b30–1381a : « posons que le fait d'aimer est le fait de vouloir pour quelqu'un ce que l'on tient pour des biens – pour lui et non pour soi – et de faire ce qu'on peut pour les lui procurer. Est un ami celui qui aime et est aimé en retour. S'estiment amis ceux qui s'estiment ainsi disposés l'un envers l'autre » (trad. P. Chiron).

⁷ *Éthique à Eudème*, VII, 11, 1244a20 : « les définitions de l'amitié données dans les raisonnements sont toutes d'une certaine façon définitions d'une amitié mais pas de la même amitié » Les traductions de *l'Éthique à Eudème* sont celles de C. Dalimier.

⁸ *Éthique à Nicomaque*, VIII, 11, 1159b31 : « le proverbe "Entre amis, les biens sont communs" exprime correctement les choses, puisque l'amitié implique communauté » ; VIII, 6, 1157b19 : « Rien en effet ne caractérise des amis comme le fait de vivre-ensemble. » ; *Les Politiques*, III, 9, 1280b35-40 : « sont nés, dans les cités alliances de parenté, phratreries, sacrifices publics et activités de loisir de la vie en commun. Or toutes ces relations sont l'œuvre de l'amitié, car l'amitié, c'est le choix réfléchi de vivre ensemble. » Les traductions des *Politiques* sont celles de P. Pellegrin.

pourrait en venir à parler d'« amitié politique » (*politikè philia*). Mais l'expression elle-même d'amitié politique pose un problème : dans les traités aristotéliens, on recense peu d'occurrences de celle-ci, et il n'est pas certain que là où elle est employée, le qualificatif « politique » s'applique spécifiquement à l'amitié⁹. Relativisons donc cette notion d'amitié politique, qui ferait davantage référence à l'amitié se manifestant au sein de la cité (*polis*), qu'à une amitié substantiellement politique et qui lierait les citoyens en tant que citoyens¹⁰.

Cette amitié dite politique devrait donc logiquement trouver une place dans la typologie aristotélienne de l'amitié, qui en distingue trois degrés en fonction de son objet¹¹ : au plus bas se situe l'amitié fondée sur l'utilité, vient ensuite l'amitié fondée sur le plaisir, et enfin la forme la plus parfaite et la plus belle, celle fondée sur la vertu¹². Alors à quelle catégorie appartient l'amitié dite politique ? Quelle est sa spécificité si tant est qu'elle en ait une ? Et quel est son lien (éventuellement conflictuel) avec les autres formes d'attachements amicaux ?

Ce serait là l'une des préoccupations principales du législateur, que Pierre Pellegrin formule de la façon suivante : « Comment mobiliser l'énergie pulsionnelle que les individus investissent dans les liens familiaux au service de la cité, ou, au moins, empêcher qu'elle ne menace les liens politiques ? »¹³ Mais plus prosaïquement, il faudrait d'abord établir en quoi l'amitié dite politique, entre citoyens, se distingue de la justice, puisque Aristote dit que « les mêmes matières et les mêmes personnes qui impliquent l'amitié, impliquent aussi ce qui est juste »¹⁴.

En suivant une distinction opérée par Esther Rogan¹⁵, envisageons d'abord l'amitié horizontale dans la cité, qui serait

⁹ E. Rogan, *La Stasis dans la politique d'Aristote, La cité sous tension*, Paris, Classiques Garnier, 2018, p. 334.

¹⁰ *Ibid.*, p. 334-335.

¹¹ Sur l'équivocité de l'amitié : *Éthique à Eudème*, VII, 2, 1236a25-30 : « on a fait une triple distinction en parlant d'amitié : on a distingué l'amitié fondée sur l'excellence, l'amitié fondée sur l'utilité, l'amitié fondée sur le plaisir ».

¹² *Éthique à Nicomaque*, VIII, 4, 1156b5-25.

¹³ P. Pellegrin, *L'excellence menacée*, *op. cit.*, p. 164.

¹⁴ *Éthique à Nicomaque*, VIII, 11, 1159b25-30.

¹⁵ E. Rogan, *La Stasis dans la politique d'Aristote*, *op. cit.*, p. 333-362.

idéalement un dépassement du droit par l'indulgence des créanciers (I). On considèrera ensuite l'amitié verticale entre concitoyens, assimilée à une simple concorde et appuyée par une fiction constitutionnelle (II).

I. L'amitié horizontale dans la cité : un dépassement du droit par l'indulgence des créanciers

Dans les rapports entre concitoyens, l'amitié pourrait être un dépassement de l'application stricte du droit au sein de la cité (A). Dans cette perspective, Aristote a pointé la difficulté d'un renoncement des créanciers à leurs droits (B).

A. La rigueur de la justice dépassée par la souplesse de l'amitié

Pourquoi commencer par parler de justice alors que l'on devrait parler d'amitié ? C'est Pierre Pellegrin qui l'écrit : « Commencer l'étude des rapports entre citoyens en considérant l'"amitié politique" avant la justice, c'est, assurément mettre la charrue avant les bœufs. » Mettons donc d'abord les bœufs. Dans la philosophie aristotélicienne, la justice et l'amitié sont étroitement liées en ce que toutes deux peuvent s'envisager comme des modes d'encadrement des relations communautaires¹⁶. Elles se distinguent d'abord en ceci que la justice encadre strictement les relations, tandis que l'amitié les encadre doucement.

Sous l'empire de la justice en effet, chacun reçoit ce qui lui est dû, selon le mérite davantage que selon l'égalité arithmétique¹⁷. Dans le cadre de l'amitié en revanche, on recherche d'abord l'égalité, et secondairement le mérite : chacun n'y reçoit pas nécessairement son

¹⁶ E. Rogan, *La Stasis dans la politique d'Aristote*, op. cit., p. 339 : « L'amitié et le juste apparaissent ainsi comme des principes concomitants et indissociables. Seule varie la communauté dans laquelle ils sont pris. En effet, la nature de la *koinonía* détermine à quel degré ou dans quelle proportion justice et amitié seront présentes ». Cf. *Éthique à Eudème*, VII, 9, 1241b10-15.

¹⁷ *Éthique à Nicomaque*, VIII, 9, 1158b29-35 : « l'exigence de l'égalité ne se présente visiblement pas de la même façon dans les affaires de justice et dans l'amitié. Dans les affaires de justice en effet l'égalité qui paraît fondamentale est celle qui correspond aux mérites, alors que l'égal en quantité paraît secondaire, tandis que dans l'amitié, l'égal en quantité paraît primordial et ce qui correspond aux mérites secondaires ».

dû, et cette inobservation de la stricte justice est volontairement acceptée, voire recherchée¹⁸.

Mieux que la justice donc, l'amitié permet d'arriver à des rapports pacifiés et souples : c'est pourquoi elle est, selon Aristote, « le plus grand des biens pour les cités »¹⁹, car là où il y a amitié on ne regarde pas à la justice. Comme l'écrit Pierre Pellegrin, ce serait le rêve des législateurs que d'avoir « une cité qui serait composée de citoyens si généreux les uns envers les autres qu'ils ne se soucieraient pas des injustices que leurs concitoyens pourraient commettre à leur égard »²⁰. Les fruits en seraient évidemment importants : une pacification totale des relations entre concitoyens et par là, une désertion des tribunaux. Un certain courant historiographique semble avoir idéalisé la cité antique en voulant y voir une « sorte de club d'hommes unis par des liens d'amitié, voire d'amour, un havre d'égalité civique arraché au tumulte du monde »²¹. C'est ainsi que John Cooper aurait surévalué l'amitié politique aristotélicienne²² en en donnant l'image d'une amitié parfaite, au motif qu'elle est le lien unissant la communauté parfaite²³.

Pierre Pellegrin, suivant en cela Julia Annas²⁴, s'oppose à l'interprétation de Cooper. La suprématie de la communauté

¹⁸ P. Pellegrin, *L'excellence menacée*, op. cit., p. 162 : « si j'ai un ami, j'accepterai, et je pourrai même souhaiter, qu'il reçoive plus que sa part, y compris à mon propre détriment, et je trouverai même du plaisir à cette dépossession volontaire ».

¹⁹ *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1, 1155a22-30 : « selon toute apparence, même les Cités doivent leur cohésion à l'amitié et les législateurs s'en préoccupent, semble-t-il, plus sérieusement que de la justice. La concorde est en effet quelque chose qui ressemble à l'amitié, selon toute apparence ; or c'est à elle qu'ils visent par-dessus tout et l'insurrection, qui est son ennemie, est ce qu'ils cherchent le plus à bannir ».

²⁰ P. Pellegrin, *L'excellence menacée*, op. cit., p. 174.

²¹ *Ibid.*, p. 159.

²² E. Rogan, *La Stasis dans la politique d'Aristote*, op. cit., p. 333 : « les notions d'amitié et de concorde ont été quant à elles interprétées, voire parfois systématisées, de manière abusive. Or, en projetant indûment ces notions sur la politique d'Aristote, il semble qu'on en a parfois surestimé et présupposé l'importance, comme en atteste notamment la formule "amitié politique (*politikè philia*)" ».

²³ J. Cooper, « Political Animals and Civic Friendship », *Aristoteles « Politik »*. *Akten des XI. Symposium Aristotelicum* (G. Patzig, éd.), Göttingen, Vandenhoech & Ruprecht, 1990, p. 220-241. La cité est considérée comme la communauté parfaite parce qu'elle seule permet d'atteindre au bien-vivre, à la vie heureuse.

²⁴ J. Annas, « Reply to Cooper », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 55, n° 3, sept. 1995, p. 599-610.

politique n'entraîne pas la suprématie de l'amitié qui l'anime²⁵. En effet, l'amitié parfaite, fondée sur la vertu, est personnelle et privilégiée, ne pouvant pas unir beaucoup de personnes²⁶. Au contraire, l'amitié que se portent les citoyens entre eux peut concerner beaucoup de gens, précisément parce qu'elle n'est ni fondée sur la vertu, ni personnelle²⁷. Pierre Pellegrin résume très clairement le rapport entre la valeur de l'amitié et son étendue en écrivant que « la *philia* gagne en étendue ce qu'elle perd en valeur »²⁸. L'amitié politique n'est donc pas une forme parfaite d'amitié selon la vertu, mais une amitié utilitaire fondée sur l'intérêt, ce qu'Aristote rappelle plusieurs fois²⁹.

Cette amitié politique, qui ne bénéficie pas d'une conceptualisation particulière par Aristote³⁰, semble concrètement devoir être ramenée aux deux modes d'exercice de l'amitié utilitaire : d'une part, l'amitié légale³¹ (qu'on pourrait assimiler au champ

²⁵ P. Pellegrin, *L'excellence menacée*, *op. cit.*, p. 181 : « Bien qu'elle concerne la communauté suprême, l'amitié politique n'est donc décidément pas l'amitié suprême ».

²⁶ Quant à l'amitié fondée sur la vertu, Aristote écrit : « rares sont vraisemblablement de telles amitiés, car de tels partenaires sont peu nombreux » (*Éthique à Nicomaque*, VIII, 4, 1156b24-25), « être l'ami de beaucoup de monde ne se conçoit pas dans le cadre de l'amitié achevée » (*Éthique à Nicomaque*, VIII, 7, 1158a10-15), « l'amitié première ne peut donc naître entre de nombreuses personnes, parce qu'il est difficile de mettre de nombreuses personnes à l'épreuve (en effet, il faut vivre avec chacune d'elles) » (*Éthique à Eudème*, VII, 2, 1237b35).

²⁷ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IX, 10, 1171a15-20 : « ceux qui ont beaucoup d'amis et se rencontrent dans l'intimité de tous, ils passent pour n'avoir l'amitié de personne (sauf à considérer celle que partagent des concitoyens) ».

²⁸ P. Pellegrin, *L'excellence menacée*, *op. cit.*, p. 173.

²⁹ Aristote écrit en effet : « Parmi ces amitiés, celle qui est fondée sur l'utilité est l'amitié qui lie une multiplicité de gens (c'est parce qu'ils sont mutuellement utiles – et uniquement pour cela – qu'ils sont amis) » (*Éthique à Eudème*, VII, 2, 1236a30-35), et « l'amitié politique, elle, est fondée sur l'utilité » (*ibid.*, VII, 10, 1242a6). Il écrit encore : « la communauté politique a, semble-t-il, elle aussi, pour motif l'intérêt, tant au départ lorsqu'elle se constitue, que plus tard lorsqu'elle se perpétue. C'est lui en effet que les législateurs ont en point de mire et ce qu'ils prétendent juste, c'est l'intérêt commun » (*Éthique à Nicomaque*, VIII, 11, 1160a10-15).

³⁰ C'est ce que pointent Suzanne Stren-Gillet et Spiros Tegos : voir E. Rogan, *La stasis dans la politique d'Aristote*, *op. cit.*, p. 335.

³¹ C'est à l'amitié légale qu'Aristote semble rattacher le fonctionnement habituel de l'amitié entre concitoyens : « dans toutes les amitiés de formes dissemblables, c'est l'échange proportionnel qui permet l'égalité et conserve l'amitié ; comme on l'a dit, c'est ainsi que fonctionne l'amitié même entre concitoyens : le cordonnier, en échange de ses chaussures, reçoit ce qu'il mérite, de même que le tisserand et tous les autres artisans. Ainsi donc, dans ce cas-ci, pour fournir une commune mesure, on a établi la monnaie, et c'est à elle alors

envisagé par le droit positif), et d'autre part, l'amitié éthique (qu'on pourrait assimiler au champ extra juridique)³². Ces deux formes d'amitié utilitaire s'excluant l'une et l'autre, le choix de l'amitié éthique apparaît donc comme un renoncement au droit³³. Ce positionnement volontaire hors du champ juridique pourrait être couvert par la théorie du non-droit du doyen Jean Carbonnier, qu'il définissait comme « l'absence de droit dans un certain nombre de rapports humains où le droit aurait vocation théorique à être présent »³⁴.

B. Le difficile dépassement du droit dans la cité

Selon Pierre Pellegrin, les citoyens « qui voudraient avoir [...] des relations légales quand cela les arrange et des relations éthiques quand ils en ont besoin, au mieux se leurrent, au pire trompent leur monde »³⁵. Une telle forme de relation mixte serait impossible pour Aristote, car on ne saurait jouer sur les deux tableaux en même temps³⁶. C'est pourquoi Aristote semble inviter les citoyens qui se sont engagés dans une amitié éthique à renoncer à tout recours

qu'on rapporte tout et c'est par elle que tout est mesuré » (*Éthique à Nicomaque*, IX, 1, 1163b30-1164a).

³² Pierre Pellegrin rejoint Catherine Dalimier, qui estime que l'amitié politique n'est pas « naturelle », mais qu'elle appartiendrait à deux genres distincts - relation légale et relation éthique - qui sont, eux, naturels (P. Pellegrin, *L'excellence menacée*, *op. cit.*, p. 178).

³³ Cela implique une ambiguïté dans les rapports éthiques qui en viennent à se juridiciser : « parmi les gens de bien, il est naturel de ne pas recourir au droit : ils contractent mutuellement sur la foi de leur bonté. D'ailleurs, dans ce rapport, les récriminations sont ambiguës des deux côtés : comment chacun intentera-t-il une accusation lorsque la confiance est établie de façon éthique et non légale ? » (*Éthique à Eudème*, VII, 10, 1243a10-15).

³⁴ A. Danis-Fatôme, « Les applications contemporaines du "non-droit" en droit des personnes », Jean Carbonnier, *L'homme et l'œuvre* (R. Verdier, éd.) Nanterre, Presses universitaires de Paris Nanterre, 2012, p. 439-454 (<https://doi.org/10.4000/books.pupo.2674>, consulté le 23 octobre 2024).

³⁵ P. Pellegrin, *L'excellence menacée*, *op. cit.*, p. 178.

³⁶ *Éthique à Eudème*, VII, 10, 1242b35-1243a2 : « Chaque fois que (les partenaires) s'en remettent les uns aux autres, elle tend à être une amitié éthique, l'amitié des camarades. Aussi est-ce dans cette amitié qu'on a le plus de récriminations, la raison en étant qu'elle n'est pas naturelle : les autres amitiés sont fondées soit sur l'utilité soit sur l'excellence, mais ces gens-là voudraient les deux à la fois : ils ont des rapports d'utilité, mais en font une relation éthique comme entre gens de qualité, ce qui revient à se passer de la loi sous prétexte qu'ils se fient les uns aux autres. »

devant un tribunal³⁷. Il semble vanter les cités où les lois « interdisent les procès en cas de transaction de gré à gré, au motif que si l'on a fait crédit à quelqu'un l'on doit lui faire quittance dans l'esprit où l'on était lorsqu'on a contracté avec lui »³⁸. Cela permet entre autres d'empêcher l'exigence de restitution ou de contrepartie d'un don amical au motif que l'on n'est plus amis³⁹.

La généralisation de l'amitié éthique entre citoyens, par laquelle on dépasserait la stricte application du droit en renonçant à exiger son dû, impliquerait une générosité civique telle que l'on prendrait plaisir à sa propre dépossession. Mais cet idéal semble hors d'atteinte : un tel dévouement n'est envisageable qu'au sein de la famille ou entre deux hommes vertueux, mais comme l'écrit Pierre Pellegrin « nul n'acceptera d'être durablement lésé au profit d'un grand nombre de ses concitoyens »⁴⁰.

D'un point de vue juridique, cette situation serait soit une généralisation de la remise de dette, par laquelle le créancier libère le débiteur de son obligation⁴¹, soit au moins, un assouplissement des conditions de paiement. Mais ce sont en principe les débiteurs qui implorent la bienveillance des créanciers, tandis que ces derniers s'en tiennent plus volontiers à la rigueur du droit, qui a toujours débordé d'inventivité pour garantir l'exécution du paiement : c'est tout l'objet des actions ouvertes au créancier et des sûretés. La généralisation de l'amitié éthique au sens d'un dépassement absolu du droit dans la cité est assurément fantasmatique.

Pour autant, une souplesse relative vis-à-vis du droit dans les relations civiles demeure favorable au bon fonctionnement de la cité et semble possible lorsque sont en cause des choses minimes : d'où

³⁷ P. Pellegrin, *L'excellence menacée*, op. cit., p. 178 : « Une fois que des citoyens ont choisi une amitié éthique, qui retient de l'amitié parfaite cette caractéristique essentielle de se situer au-delà de la justice, on leur demande d'en tirer les conséquences et de renoncer à recourir aux tribunaux pour trancher leurs litiges. »

³⁸ *Éthique à Nicomaque*, IX, 1, 1164b10-15.

³⁹ *Ibid.*, VIII, 15, 1162b30-1163a : « si les sentiments où l'on était lorsqu'on a passé contrat ne sont plus ceux que l'on a au moment où il doit être acquitté, on va se plaindre. Et ce changement d'attitude se produit parce que tout le monde ou la grande majorité des gens souhaitent ce qui est beau, mais décident de ce qui est profitable. Or il est beau d'accomplir un bienfait sans vouloir être gratifié en retour, mais il est profitable de recevoir un bénéfice. »

⁴⁰ P. Pellegrin, *L'excellence menacée*, op. cit., p. 178.

⁴¹ C'est l'objet de l'actuel article 1350 du Code civil français.

la sagesse de l'adage juridique *De minimis non curat praetor*, selon lequel le juge ne s'occupe pas des affaires insignifiantes pouvant être résolues en dehors du prétoire. Dans cet esprit, ce qu'on appelle aujourd'hui les « modes alternatifs de règlement des conflits » apparaissent comme des moyens d'éviter ou de retarder le recours au juge.

Qu'est donc la spécificité de l'amitié entre citoyens si elle s'en tient le plus souvent à des relations légales ? L'amitié dite politique – s'il en est – semble être chez Aristote un synonyme de concorde (*homonoia*), qui se montre toutefois précaire et gagne ainsi à être soutenue idéologiquement.

II. L'amitié verticale entre citoyens : une concorde appuyée par une fiction constitutionnelle

La précarité de la concorde politique (A), c'est-à-dire de la *philia* nécessaire à la stabilité et à l'unité de la cité, appelle l'appui d'une fiction constitutionnelle visant à prévenir la sédition (B).

A. La précarité inhérente à la concorde politique

L'amitié spécifiquement envisagée du point de vue politique, est assimilée à la concorde⁴² : Aristote entend par là un accord pratique des citoyens sur les décisions politiques à prendre⁴³, en d'autres

⁴² *Éthique à Nicomaque*, IX, 6, 1167b-1167b5 : « la concorde, c'est visiblement l'amitié politique, ainsi qu'on l'appelle, car elle suppose en jeu les intérêts et les biens qui contribuent à l'existence ». À propos des passages de l'*Éthique à Nicomaque* (IX, 6, 1167b2) et de l'*Éthique à Eudème* (VII, 7, 1241a32), Pierre Pellegrin écrit : « dire que la concorde est une *philia* politique, ce n'est pas dire qu'il existe une *philia* politique, au contraire : c'est dire que quand elle est appliquée à la communauté politique, la *philia* devient concorde » (*L'excellence menacée*, op. cit., p. 170).

⁴³ Contre Isocrate, Aristote soutient que la concorde (*homonoia*) n'est pas un simple accord d'opinion (*homodoxia*), qui peut se rencontrer même chez des gens qui s'ignorent mutuellement. C'est un accord pratique des concitoyens d'une même cité sur les décisions à prendre (*Éthique à Nicomaque*, IX, 6, 1167a20-30). Esther Rogan précise la notion ainsi : « il ressort des *Éthiques* que l'*homonoia* ne caractérise pas tant les liens immanents des citoyens que leur accord ponctuel concernant certaines décisions politiques – et notamment celle qui consiste à savoir qui doit gouverner. Elle engage donc le rapport des citoyens à leur constitution et, en ce sens, elle apparaît comme une condition indispensable à la stabilité de la cité : s'ils ne consentent pas à la *politeia* en place, les citoyens voudront perpétuellement la renverser, de sorte que l'absence de concorde s'accompagne toujours d'instabilité » (*La Stasis dans la politique d'Aristote*, op. cit., p. 360).

termes une communauté de pensée portant sur les intérêts et le gouvernement de la cité. C'est notamment l'accord entre le peuple et l'élite sur le fait de savoir qui doit gouverner⁴⁴. La concorde est un lien précaire par nature, puisque l'amitié politique est utilitaire, et que ce type d'amitié n'est pas durable : en effet, si les citoyens cessent de reconnaître l'existence d'une utilité commune, alors l'existence de la communauté politique cessera aussi⁴⁵. Cette concorde politique est d'autant plus précaire qu'elle est en tension avec d'autres appartenances communautaires des citoyens qui sont plus fortes qu'elle.

Pierre Pellegrin écrit que « l'amitié politique, sous la forme spécifique qu'elle prend dans une cité déterminée, n'est qu'un reflet atténué d'une forme pré-politique d'amitié », et qu'ainsi, « le problème de la prévalence des solidarités pré-politiques, qui avait conduit Platon à supprimer la famille, demeure »⁴⁶. En effet, on trouve chez Aristote une vive critique de Platon sur ce point et, pourrait-on dire, la défense d'une subsidiarité affective en vertu de laquelle on ne peut pas espérer la formation ou l'entretien d'une amitié politique si l'on supprime l'amitié familiale. Chez Aristote, les niveaux supérieurs appellent le maintien concomitant des niveaux inférieurs.

Peut-être pourrait-on voir une illustration concrète de cette subsidiarité lorsque Aristote écrit : « dépouiller de son argent un compagnon est plus terrible que dépouiller un concitoyen ; ne pas secourir un frère, plus grave que s'il s'agit d'un étranger et frapper son père plus criminel que frapper n'importe qui d'autre »⁴⁷. L'orientation contraire semble avoir été défendue par le chancelier

⁴⁴ *Éthique à Nicomaque*, IX, 6, 1167a30-1167b : « La concorde ne veut pas dire que chacun des deux partis envisage la même chose quelle qu'elle soit, mais qu'ils tombent d'accord sur la même chose, comme lorsque le peuple aussi bien que l'élite s'accordent pour placer les meilleurs au pouvoir, car ainsi tout le monde obtient ce qu'il vise. »

⁴⁵ *Éthique à Eudème*, VII, 10, 1242b25-30 : « Les citoyens ne se reconnaissent plus lorsqu'ils ne sont plus utiles les uns aux autres : leur amitié est sur le mode d'une transaction de la main à la main. »

⁴⁶ Pierre Pellegrin écrit que « l'amitié c'est ce que les communautés pré-politiques, et notamment la famille, lèguent à la cité. Le supra-politique serait donc un héritage direct du pré-politique » (*L'excellence menacée*, *op. cit.*, p. 180). Aristote écrit en effet : « dans une maisonnée se trouvent déjà les débuts et les sources de l'amitié, du lien politique et de la justice » (*Éthique à Eudème*, VII, 10, 1242a35-1242b1).

⁴⁷ *Éthique à Nicomaque*, VIII, 11, 1160a4-10.

d'Aguesseau, qui estimait en son temps que le citoyen doit sacrifier famille et amis à l'intérêt de la patrie, préférer l'amour de l'humanité en général à l'amour de ceux qui lui sont proches⁴⁸.

Puisque chez Aristote les communautés pré-politiques continuent d'exister concomitamment à l'existence de la cité, la force des liens qui les animent est une menace perpétuelle de division politique et de sédition, sous une forme violente⁴⁹. Pierre Pellegrin établit un parallèle entre la *philia* aristotélicienne et l'*Éros* freudien : à l'image de l'*Éros* faisant barrage à la pulsion de mort – le *Thanatos* –, la *philia* aristotélicienne renforcerait la cohésion de la cité, prévenant ainsi la discorde, l'opposition, la révolte⁵⁰. L'enjeu serait donc d'encourager les relations amicales dans la cité – associations sportives, religieuses, etc. – afin de favoriser la création de lien social et d'éloigner la « fureur de la passion »⁵¹.

Le maintien de la stabilité de la cité appelle un effort pour la victoire d'une tendance amicale (*homo homini amicus*) contre une

⁴⁸ Voir sa dixième méditation, M. Pardessus, *Œuvres complètes du chancelier d'Aguesseau, tome quatorzième, contenant dix méditations métaphysiques sur les vraies ou les fausses idées de la justice*, Paris, Fantin et compagnie, 1819, p. 570-636.

⁴⁹ Sous sa forme seulement latente, la sédition semble intrinsèque à la cité : « quand on les lit soigneusement, *Les Politiques* révèlent une conception éminemment instable de la vie politique, loin d'une coexistence harmonieuse des groupes constituant la cité. La *stasis* n'est plus une maladie du corps social, mais une *dynamis* toujours là, qui accompagne la cité tout au long de son histoire. De même, l'idée que la résistance des dominés maintient la vie politique contre les tentations hégémoniques des dominants va dans le même sens : plutôt que comme une harmonisation d'intérêts divergents, Aristote pense la paix civile comme un rapport de forces » (P. Pellegrin, *L'excellence menacée*, *op. cit.*, p. 429). Ailleurs Pierre Pellegrin écrit : « La sédition, au moins sous une forme larvée, n'est donc pas un état pathologique du corps politique, mais son état normal. Ce que les mesures préconisées par le législateur doivent empêcher, c'est que la sédition prenne une forme violente et destructrice » (P. Pellegrin, *Aristote*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2022, p. 115).

⁵⁰ P. Pellegrin, *L'excellence menacée*, *op. cit.*, p. 355-356. Ailleurs, Pierre Pellegrin écrit que : « la sédition (*stasis*) est pour les anciens Grecs le plus grand des malheurs pour une cité, plus que la guerre qui, en unissant les citoyens dans une entreprise commune contre un ennemi commun, renforce souvent le lien civique. C'est pourquoi Platon recourt au "noble mensonge" qui fait croire aux citoyens qu'ils sont tous descendants des mêmes ancêtres, ce qui revient à assimiler la sédition à un parricide » (P. Pellegrin, *Aristote*, *op. cit.*, p. 114-115).

⁵¹ P. Pellegrin, *L'excellence menacée*, *op. cit.*, p. 181 : « La douceur de vivre qui s'attache aux différentes relations qui existent entre les citoyens – lesquels appartiennent à des familles et à toutes sortes d'associations religieuses, sportives, locales, comme on l'a vu –, à partir du moment où elle les éloigne de la fureur de la passion, est, comme nous dirions, créatrice de lien social. Il y a là une position fondamentalement identique à celle que prendra Freud : si on renforce le camp de la *philia*, ou de l'*Éros* pour Freud, on renforce la cohésion de la cité ; Freud dirait qu'on consolide les barrages contre la Pulsion de mort ».

tendance à l'inimitié (*homo homini lupus*). Ce que la concorde, entre autres, permettrait de pallier, c'est la *stásis* au sens politique, c'est-à-dire selon Esther Rogan « le soulèvement d'une partie de la cité ou d'une faction qui se dresse contre la constitution en place »⁵².

B. Une fiction constitutionnelle visant à prévenir la sédition

Si l'on en croit Pierre Pellegrin, Aristote aurait conçu la stabilité politique comme le fruit d'un perpétuel rapport de force entre les groupes sociaux, et la promotion utile de « l'amitié politique » s'inscrirait ainsi dans un cadre idéologique, au sens marxiste – sinon dans les solutions, du moins dans l'analyse⁵³. Selon son analyse, « proclamer que les citoyens sont aussi des amis, c'est leur reconnaître une identité foncière entre eux, et c'est donc rendre plus supportable, ou moins insupportable, aux subordonnés la relation de pouvoir »⁵⁴.

Aristote ne serait semble-t-il pas gêné par le recours au mensonge politique, lorsqu'il participe au bon fonctionnement de la cité⁵⁵. Pour corroborer la thèse du caractère et de la fonction idéologiques de l'amitié politique, on peut faire remarquer que les traités éthiques et

⁵² E. Rogan, *La stásis dans la politique d'Aristote*, *op. cit.*, p. 11.

⁵³ P. Pellegrin, *L'excellence menacée*, *op. cit.*, p. 179 : « L'idée m'est venue qu'avec la *philia* politique nous nous trouvions devant une notion idéologique au sens marxiste. Si, en effet, on parvient à inculquer aux citoyens l'idée que, finalement, ils sont amis et que cette amitié leur assure une égalité fondamentale, ils adhéreront plus fortement à la constitution en place dans leur cité, y compris, et c'est le plus important, ceux qui sont dominés. » Ailleurs, Pierre Pellegrin écrit que « pour Aristote, la classe des riches et la classe des pauvres ont des intérêts divergents et il est naturel qu'ils les expriment parce que ces deux classes ont en partie raison. [...] chaque classe a un tropisme totalitaire : les oligarques finiront par vouloir imposer un régime ultra-censitaire qui prive les gens du peuple de leurs droits, les démocrates établiront finalement un régime démagogique qui spoliera les riches. [...] ce qui permet à la cité de conserver son caractère politique, c'est la résistance des dominés aux desseins totalitaires des dominants. Aristote aurait sans doute adhéré à la thèse marxiste selon laquelle la lutte des classes est le moteur de l'histoire » (P. Pellegrin, *Aristote*, *op. cit.*, p. 115).

⁵⁴ P. Pellegrin, *L'excellence menacée*, *op. cit.*, p. 176 : « Cela fonctionne surtout dans les constitutions où il y a alternance au pouvoir, ce qui est la forme en quelque sorte canonique du pouvoir politique. »

⁵⁵ *Ibid.*, p. 179 : « Aristote n'a pas trop de scrupule à recourir au mensonge politique pour que la cité fonctionne bien, en faisant, par exemple, comme si certains membres du corps civique étaient citoyens, alors qu'ils n'ont en fait aucun pouvoir, cette tromperie visant à éviter que ces gens ne soient hostiles à la constitution (*Politiques*, III, 5, 1278a38). »

politiques d'Aristote abordant l'amitié politique s'adressent aux éducateurs et aux législateurs⁵⁶.

L'amitié politique pourrait donc revêtir la dimension d'une fiction constitutionnelle qui encouragerait idéologiquement la concorde en convaincant tous les citoyens que, puisqu'ils sont amis, ils sont égaux. Dans la forme politique par excellence, où il y a en principe une alternance au pouvoir, cette égalité fondamentale entre citoyens serait transposée aux rapports verticaux entre gouvernés et gouvernants⁵⁷, rendant plus facile le consentement au gouvernement de la part de ceux qui n'accèdent pas aux magistratures.

L'inculcation du slogan⁵⁸ de l'amitié politique permettrait ainsi selon Pierre Pellegrin d'asseoir la domination de la classe au pouvoir, en atténuant « l'impatience politique des gouvernés » et « les frustrations économiques des plus pauvres »⁵⁹. L'auteur ne peut pas mieux résumer cette idée qu'en écrivant que « l'amitié politique est une fable servie aux citoyens pour le plus grand avantage de la constitution en place »⁶⁰.

On pourrait peut-être alors établir un parallèle entre la notion d'amitié politique et celle de fraternité républicaine, symbole constitutionnel du « sentiment qui unit tous les citoyens également membres d'une entité commune »⁶¹. L'une de ses implications est la notion contemporaine de « vivre-ensemble », que Valentin Gazagne-

⁵⁶ P. Pellegrin, « Aristote », *Dictionnaire de philosophie politique* (P. Raynaud et S. Rials dir.), Paris, PUF, 2^e éd, p. 31 : « Les traités éthiques ne visent en aucun cas à la formation morale de l'individu – car pour le vertueux ils sont inutiles, et pour le vicieux ils sont inefficaces –, mais sont d'abord destinés à ceux qui s'occupent de répandre la vertu parmi leurs concitoyens, c'est-à-dire les éducateurs, et surtout aux premiers d'entre eux, les législateurs. »

⁵⁷ Cette concorde s'avère indispensable « afin qu'un hiatus ou qu'une distorsion entre gouvernants et gouvernés n'apparaisse pas – ce hiatus étant précisément le propre de la *stásis* » (E. Rogan, *La Stásis dans la politique d'Aristote*, *op. cit.*, p. 352).

⁵⁸ E. Rogan, *La Stásis dans la politique d'Aristote*, *op. cit.*, p. 343 : « À l'origine, l'*homonóia* est un mot d'ordre, un slogan politique que les Grecs ont unanimement brandi contre la *stásis*, cherchant ainsi à conjurer les multiples crises auxquelles les cités étaient en proie. »

⁵⁹ P. Pellegrin, *L'excellence menacée*, *op. cit.*, p. 179 : « Dans les cités où la constitution prive certains citoyens de l'exercice de toutes les magistratures ou de certaines d'entre elles, inculquer cette idée est à la fois plus difficile et plus urgent. Cela rendra la domination plus facile. De plus, la fausse égalité instaurée par l'amitié ne sert pas seulement à atténuer l'impatience politique des gouvernés, mais sans doute aussi les frustrations économiques des plus pauvres. »

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ V. Gazagne-Jammes, *Les actes nuisibles à la vie en société, Étude sur les exigences de la vie en société à partir de l'article 5 de la déclaration de 1789*, Paris, LGDJ, Lextenso, 2022, p. 242.

Jammes identifie comme une nouvelle composante de l'ordre public immatériel, et dont il écrit qu'elle « a pour finalité d'assurer l'unité de la société contre les actes nuisibles qui promettent son délitement »⁶². Peut-être pourrait-on voir concrètement à l'œuvre la concorde politique, dans le cadre démocratique contemporain, lorsque les perdants d'une élection acceptent son résultat, condition du maintien de l'unité de la cité.

Au vu de toutes ces considérations, la question de l'amitié politique semble traduire plus généralement celle du lien politique, nécessaire à l'existence même de la communauté politique. Au fond, c'est d'amitié politique qu'il est question lorsque l'on parle de concorde civique, d'unité nationale, de vivre-ensemble ou de paix sociale, comme champ sémantique opposé au communautarisme, au séparatisme, à la division.

Une importante leçon aristotélicienne demeure peut-être la subsidiarité en vertu de laquelle chaque rapport de citoyenneté doit être correctement ordonné aux rapports de sociabilité qu'il suppose, de sorte que la sociabilité politique ne porte pas atteinte à la sociabilité pré-politique, sous peine de détruire son propre fondement. La conscience de cette réalité participe à la prudence du gouvernant qui, recherchant une stabilité politique par essence précaire, a tout intérêt, si l'on en croit Pierre Pellegrin, à appuyer idéologiquement le poids de « l'amitié politique » pour le bien de la cité.

⁶² *Ibid.*, p. 219.