

Cultures antiques



Amour et amitié

Sous la direction de
Philippe Guisard, Christelle Laizé & Antoine Contensou



L'amour et l'amitié dans l'Antiquité : quelques remarques introductives

par Jean Montenot

L'amour et l'amitié désignent des expériences fondamentales de l'existence humaine. Elles éveillent des sentiments profonds et se manifestent, au moins dans le cas de l'amour, par des conduites et des actions souvent passionnées, parfois irrationnelles, dont les conséquences décident des destinées individuelles. Que l'on ait à se réjouir de les éprouver ou que l'on ait à en déplorer l'absence ou l'insuffisance, voire les effets dévastateurs lorsqu'elles se défont ou qu'elles tournent mal, l'amour se renversant en haine et l'amitié en inimitié, ces expériences comptent dans la vie humaine. Pour autant, si on demandait à l'homme contemporain de préciser ce qu'il entend par ces mots, il n'est pas certain qu'il puisse répondre aisément. Caractérisé par de fortes tendances à la globalisation et à l'uniformisation de ses manières d'être et de vivre tout autant que par la résistance à ces mêmes tendances, l'homme contemporain est confronté à un brouillage tant de ses émotions et de ses affects que de leurs représentations. Malgré leurs aspects contradictoires, des phénomènes comme l'individualisme sans frein des sociétés libérales ; la destruction ou l'affaiblissement du lien familial ; l'émergence de nouvelles formes de tribalité et de solidarité ; le développement de pratiques sexuelles qui, en oblitérant la dimension affective, coupe la sexualité du sentiment amoureux ¹, favorisé par le développement d'une sexualité numérique pornographique, virtuelle et désincarnée ; l'émergence de mouvements ascétiques prônant l'abstinence ² ; la dépres-

1. L'inappétence et l'aversion sexuelle ne sont pas des phénomènes modernes inconnus des Anciens. On lit ainsi chez Plutarque (46-125 ap. J.-C.) une critique des plaisirs d'amours sans amour, autrement dit sans l'aide d'Aphrodite, la déesse de l'amour : « Si donc il existe un amour sans Aphrodite, c'est comme une ivresse sans vin, provoquée par une boisson tirée des figues ou de l'orge ; ce ne peut qu'être un trouble sans fruit et sans plénitude qui se transforme vite en dégoût et en répugnance » (Plutarque, *Dialogue sur l'Amour (Érôtikos)*, 752B, trad. Robert Flacelière, 1980, CUF, p. 56).

2. L'Antiquité a aussi connu des périodes de montée de l'ascétisme tant chrétien que non chrétien. Le médecin Claude Galien (129-216 ap. J.-C.) en témoigne un passage conservé dans une tradition en arabe de son *Épîtomé des œuvres de Platon* : « Aussi, parfois, [les chrétiens] suivent le comportement adopté par les philosophes ; car l'absence de crainte de la mort et de l'au-delà est quelque chose qu'on remarque chez eux chaque jour. Il en est de même de l'abstinence de relations sexuelles : certains d'entre eux, hommes et femmes, s'en abstiennent toute leur vie. » Sur cette question, cf. BROWN, 1988 ; FOUCAULT, 2018 ; ROUSSELLE, 1983.

sion de masse et la panne de la *libido* qui en est la conséquence, etc., troublent nos conceptions tant de l'amour que l'amitié. Des auteurs de fiction ont été jusqu'à envisager leur disparition. Ainsi, dans *1984*, le monde dystopique d'Orwell, il n'y a ni amitié, ni amour³. Ce sont là des manifestations inacceptables de la résistance des consciences individuelles aux injonctions contradictoires du pouvoir totalitaire de *Big Brother*. Mais on objectera que l'homme contemporain ne vit pas vraiment dans ces sociétés dystopiques pas plus qu'il ne vit dans l'univers romanesque de Michel Houellebecq. Il n'en demeure pas moins que cet état de confusion n'aide pas à comprendre comment les cultures de l'Antiquité vivaient et se représentaient ces expériences fondamentales, cela d'autant plus que, pour l'Antiquité comme pour le monde moderne, ces affects sont indissociables de leurs dimensions imaginaires et symboliques dont il est toujours délicat de prendre la mesure. En outre, à supposer que cela eût aidé à s'en faire une idée plus nette, il n'est guère possible d'entreprendre une enquête de type sociologique permettant de traiter de l'amour et de l'amitié, sentiments éminemment subjectifs, comme autant de « faits sociaux » objectivables. Pour des civilisations qui ne se manifestent qu'à travers des vestiges et des traces, on doit donc se contenter de ce que l'histoire, l'archéologie, l'anthropologie historique, l'herméneutique littéraire ou la lecture des philosophes peuvent retirer des documents et surtout des textes où se laisse voir toute la richesse des cultures antiques. Cela suppose cependant une attitude d'esprit particulière, analogue au décentrement ou au « regard éloigné » cher aux anthropologues, si l'on veut éviter les anachronismes et ne pas projeter nos propres conceptions ou, pire encore, nos préjugés sur un passé à la fois bien connu et méconnu. Reste l'exigence d'avoir à prendre la mesure de l'écart qui nous sépare des cultures antiques pour les comprendre dans leur diversité, dans leur dynamique de transformation non seulement dans ce qu'elles ont de commun, mais aussi d'irréductible les unes aux autres.

Pas d'essence trans-historique des sentiments d'amour et d'amitié

Un premier écueil consisterait à postuler une essence unique et trans-historique de l'amour ou de l'amitié commune aux Anciens et aux modernes. Il n'y en a d'ailleurs

3. Le personnage principal de *1984*, l'*average man* Winston Smith ne sait pas si « O'Brien est son ami ou son ennemi » (p. 12) et sa plus grande faute sera de tomber amoureux de Julia, ce qui lui vaudra d'être incarcéré dans une cellule du ministère de l'Amour chargé du maintien de l'ordre.

même pas entre les époques qui ont scandé le développement des diverses cultures que l'on range sous l'intitulé commode d'Antiquité. Il convient de distinguer entre la Grèce et Rome, distinction qui ne recouvre pas celle de la langue grecque et de la langue latine. Ainsi, on parlait grec ou un latin mâtiné de grec à Rome à certaines époques dans les milieux cultivés et même au Sénat⁴, et quoi qu'en ait dit Horace, Rome n'a pas été entièrement conquise par sa conquête⁵. De plus l'empire d'Alexandre, puis l'*imperium romanum* étaient constitués d'une mosaïque de peuples aux coutumes et mœurs différentes. Il faudrait pouvoir distinguer selon les lieux et les milieux, car tout ne se passe pas de la même manière partout. Athènes n'est pas toute la Grèce, Rome n'est pas son empire, même si chaque cité se veut une petite Rome avec son forum, sa curie, ses temples. Il y a toutefois un élément fédérateur : le processus d'hellénisation des différentes cultures de la Méditerranée de l'Europe à l'Asie mineure jusqu'en Bactriane. « Toutes les cultures du monde ont fini ainsi par s'exprimer dans les catégories de la pensée hellénique »⁶. Cette évolution s'est bien entendu accompagnée de contresens, de déplacements et de glissements de sens. Avec l'apparition du latin comme langue philosophique (I^{er} s. av. J.-C.), ce phénomène s'est renforcé, rendant possible à partir de la période hellénistique l'émergence d'une civilisation gréco-latine, quand bien même la fin de l'Antiquité avec la partition entre l'Empire d'Orient et l'Empire d'Occident a donné lieu à la disparition progressive du grec⁷ dans l'Empire d'Occident. Il faut enfin, et peut-être surtout, distinguer entre les différentes périodes historiques : période héroïque, celle du monde d'Homère avec ses personnages légendaires ; Grèce classique avec le développement de la pédérastie comme institution pédagogique et la problématisation de la *philia* chez les auteurs tragiques ; période hellénistique ; Rome républicaine avec l'idéalisation de l'*amicitia* vertueuse entre citoyens soucieux du bien public et du *mos maiorum* ; Rome impériale où les valeurs de l'*amicitia* sont dévoyées comme l'attestent les romans de Pétrone et d'Apulée malgré la pensée d'un Sénèque ; Rome chrétienne où l'injonction à aimer son prochain comme soi-même concerne non plus son voisin ou son compatriote, mais l'humanité tout entière. Chaque époque, chaque cité, voire chaque école de pensée ont

4. Cicéron, *De finibus bonorum et malorum*, V, §89, *Fins des biens et des maux*, 2016, GF, p. 264.

5. Horace, *Épître* II, 1, 156-157 : « la Grèce conquise a conquis son farouche vainqueur, et porta les arts dans le rustique Latium ».

6. HADOT, 2005, p. 264.

7. La *koiné* — la « langue commune » — grecque disparaît progressivement à partir du IV^e s. de notre ère.

produit des représentations différentes, raconté des récits différents, inventé ou modifié d'anciens mythes, le Cupidon latin n'est pas superposable à l'*érôs* des Grecs, la Vénus latine n'est pas identique à l'Aphrodite grecque à laquelle elle a été assimilée. Pour la philosophie, ces questions de l'amour et de l'amitié ne se conçoivent pas de la même manière dans la tradition platonicienne de l'Académie et de ses avatars néoplatoniciens, dans celle aristotélicienne du Lycée, avec les Stoïciens du Portique ou les Épicuriens du Jardin ou encore les hédonistes épigones plus ou moins lointains de l'école d'Aristippe de Cyrène. Cette périodisation est surdéterminée par la fracture qui sépare progressivement le monde antique pré-chrétien de l'Antiquité tardive convertie au christianisme. Comment, par exemple, penser l'articulation entre la vision érotique de l'amour (*érôs*) diversement développée dans le monde antique et la conception chrétienne de l'amour charité que porte le mot grec *agapè*? Au siècle dernier le philologue allemand Ulrich von Willamowitz-Möllendorf (1848-1931) affirmait : « [Paul et Platon] comprenaient la justice de manière totalement différente, même s'ils utilisaient le même mot, le premier [Paul] ne savait rien de l'*érôs*, l'autre [Platon] rien de l'*agapè* »⁸. De fait, on oppose traditionnellement l'*érotique* grecque, l'*érôs*, amour de désir et amour captatif, à l'*agapè*, amour de charité, amour de don et d'oblation qui donne sans contrepartie. Pourtant cette opposition n'a pas empêché certains interprètes chrétiens de tenter sous l'influence d'auteurs platoniciens (ou plutôt appartenant à ce qui a été nommé bien plus tard le néoplatonisme⁹) une sorte de conciliation selon laquelle s'accomplirait dans l'*agapè* chrétienne l'*érôs* au sens platonicien d'amour intellectuel du Beau, du Bien et de la Vérité, tel que Socrate le décrit sous l'inspiration de Diotima dans *Le Banquet*. « Platon pour disposer au christianisme »¹⁰, en quelque sorte.

La manière d'être au monde des personnages homériques

Pour situer les développements nécessairement partiels qui suivent, il faut peut-être commencer par caractériser ce qui en constitue en quelque sorte le point de départ. Cela servira en outre de point de repère pour apprécier les évolutions qui ont suivi. En d'autres termes, il s'agit de revenir à l'*Iliade* et à l'*Odyssée* pour se faire une idée du fonds commun à partir duquel les Grecs, et à leur suite les cultures antiques hellénisées se sont représenté l'amour et l'amitié. Homère a été longtemps une sorte

8. WILLAMOWITZ-MÖLLENDORF, 1920, p. 387 note.

9. Le terme a été utilisé la première fois en 1787 par Thomas Taylor, pour sa traduction des *Ennéades* de Plotin.

10. Pascal, *Pensées*, (Brunschvicg 219 / Le Guern 519 / Lafuma 612 / Sellier 505).

de maître à vivre, « l'éducateur de la Grèce »¹¹, au moins pour les strates lettrées (on apprenait à lire avec la poésie d'Homère) et les classes dominantes de la société. Il est donc nécessaire d'évoquer d'abord comment Homère dépeint les liens amoureux et amicaux. Si, chez lui, les personnages éprouvent des émotions que l'on peut partager encore aujourd'hui par la lecture, la manière qu'ils ont de les éprouver et de les exprimer se distingue autant de celles générations postérieures que de celles des Modernes. Elle repose, en effet, sur une caractéristique anthropologique spécifique : l'homme de la poésie épique est immédiatement tourné vers le dehors. Il ne vit pas ses sentiments en les rattachant à une démarche d'introspection psychologique. Dans le monde d'Homère, ce sont avant tout les œuvres effectives, les actions accomplies et les paroles prononcées *devant* les autres hommes qui importent. Tout se passe comme s'ils n'avaient pas le sentiment d'un moi intérieur, d'un sujet intime redoublant le moi externe, une conscience de soi auquel seul il aurait accès. L'anthropologue et philosophe Jean-Pierre Vernant, dans un livre en tout point remarquable, le formule ainsi :

le sujet ne constitue pas un monde intérieur clos, dans lequel il doit pénétrer pour se retrouver ou plutôt se découvrir. Le sujet est extraverti. De même que l'œil ne se voit pas lui-même, l'individu pour s'appréhender regarde vers l'ailleurs, au dehors. Sa conscience de soi n'est pas réflexive, repli sur soi, enfermement intérieur, face à face avec sa propre personne, elle est existentielle. L'existence est première par rapport à la conscience d'exister¹².

Si ce trait se maintient, il se modifie profondément tout au long de l'Antiquité. Certains aspects de la morale et de la pensée de Socrate d'abord qui invitent à la connaissance de soi et au colloque intérieur de la pensée avec elle-même, les philosophies hellénistiques (scepticisme, stoïcisme, épicurisme essentiellement) ensuite et le christianisme, dans ses développements grecs et latins enfin, ont puissamment contribué à étayer ce sentiment d'intériorité, qui conduit à comparer l'âme à un *forum* interne ou à une « citadelle intérieure »¹³. Michel Foucault a appelé « souci de soi » l'émergence progressive d'une

11. Platon, *République*, X, 606e.

12. VERNANT, 1989, p. 225.

13. L'image vient du stoïcisme impérial, on la trouve chez Marc Aurèle, *Pensées pour moi-même*, VIII, 48, 3. Il ne s'agit pas encore d'un « retour à soi » ou de la constitution d'une « ipséité », mais plutôt de faire de la partie supérieure et dirigeante de son âme appelée τὸ ἡγεμονικόν (*to hégémonikon*) un lieu de retraite, une forteresse (ἀκρόπολις, *akropolis*) inexpugnable, où il est possible de libérer la pensée des passions et de diriger sa volonté.

préoccupation théorique et pratique pour la santé de son corps ou le salut de son âme, la distinction entre l'âme et le corps étant elle-même une question controversée entre les divers courants de pensée. Il faudra encore que beaucoup de paramètres se soient modifiés dans la *psyché* des hommes pour que saint Augustin puisse écrire, s'adressant à Dieu, dans les *Confessions* (rédigées entre 397 et 401) : « Mais toi, tu étais plus intime que l'intime de moi-même et plus élevé que les cimes de moi-même »¹⁴. S'il a été, a-t-on pu affirmer, « l'inventeur du moi intérieur », Augustin s'inscrit en fait dans une tradition antérieure de l'intériorité¹⁵ comme monde intérieur privé qui est constitué de représentations, vers lequel l'individu peut se tourner et qu'il peut trier pour le soin ou le salut de son âme.

Le monde d'Homère, l'amour (*philotês*) et le désir (*êrôs*)

Les sentiments et les passions ne manquent pour autant pas chez Homère. Ils sont même des mobiles importants de la dramaturgie des poèmes épiques, mais ils sont avant tout signifiés par des manifestations extérieures et concrètes, des paroles, des larmes, des gestes. Ainsi, c'est bien l'amour¹⁶ de Pâris pour Héléne qui est à l'origine sinon la cause de la guerre de Troie dont l'*Iliade* raconte un épisode : la colère d'Achille. Certes, le cœur déchiré d'Héléne souffre entre son devoir de fidélité envers le blond Ménélas auquel elle est liée par un doux amour conjugal que lui inspire Iris, la messagère des dieux¹⁷, et la passion irrépressible qu'Aphrodite, maîtresse incontestée en matière de désir érotique, suscite en elle pour le beau Pâris. Mais Homère n'épilogue

14. *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*, Augustin d'Hippone, *Confessions*, III, 6, 11.

15. Notamment Plotin pour lequel le retour (*ἐπιστροφή*, *épistrophè*) de l'âme vers son intériorité initie un processus de conversion vers ce qui en elle porte la marque du divin, à savoir l'intellect (*νοῦς*, *nous*), partie divine de l'âme, formant une sorte de transcendance dans l'immanence. Sur la question du rôle de l'*êrôs* (l'amour) dans ce processus qui conduit à l'Un, principe suprême pour Plotin, et non au Dieu personnel chrétien, cf. Plotin, *Traité* 50 (III, 5) (trad. et commentaire Pierre Hadot, Cerf, LdP, 1990) et LACROSSE, Joachim, 1994. *L'Amour chez Plotin : êrôs hénologique, êrôs noétique, êrôs psychique*. Bruxelles : OUSIA.

16. « Quand il évoque l'amour, c'est d'un amour malheureux qu'il s'agit. Homère connaît l'amour comme un des plaisirs de la vie et le mentionne à côté de la danse, du vin et du sommeil. Nulle part, il n'évoque les malheurs de l'amour ; au pire l'amour se présente comme un aveuglement fatal — c'est le cas pour la ceinture magique d'Aphrodite "qui contient l'amour, le désir et les bavardages trompeurs qui font perdre l'esprit même aux plus sages" » (*Iliade*, XIV, 217) (SNELL, 1973, p. 93).

17. Cf. Homère, *Iliade*, III, 139-140 : « La déesse jeta dans son cœur (*thumô*) un doux désir (*himéron*) et de son premier époux et de ses parents. »

pas sur ce déchirement de toute façon décidé par les dieux. Plus généralement les quelques intrigues ou les allusions mêlant les héros ou les rois aux femmes légitimes, aux concubines, aux captives, respectées pour leur rang ou leur beauté, témoignent de l'importance de l'attrait des sexes ou plus être plus exact de l'importance de la beauté dans le processus de séduction. Cette attirance est presque toujours l'effet d'une intervention divine (Aphrodite, Athéna, Iris), tant le monde humain est étroitement mêlé au monde des dieux¹⁸. Les dieux eux-mêmes offrent toute une galerie de conduites de séduction et de ruse qui les montrent animés d'un certain intérêt et d'une forme de compassion à l'égard des humains. Il faut d'ailleurs noter *obiter dictum* que le terme d'ἔρως (*érôs*) dans le sens du désir sexuel n'est pas fréquent chez Homère¹⁹. C'est dans le passage où Héra séduit Zeus pour l'endormir afin de permettre à Poséidon de sauver les Achéens que la présence d'*érôs* est la plus longuement dramatisée (*Iliade*, XIV, 292-351). Cela commence par la demande de Héra à Aphrodite : « Donne-moi l'amour (*philotês*) et le désir (*himéros*) par quoi tu terrasses tous les immortels et tous les hommes mortels » (*Iliade*, XIV, 198-199). Lui ayant prêté sa ceinture brodée où se trouvent tous ses attraits, *philotês* et *himeros*, Héra peut constater la puissance d'*érôs*, la force du désir. « Dès que [Zeus] la vit, *érôs* enveloppa son cœur (*φρένας*, *prhenas*) avisé (*πυκινὰς*, *pykinas*), / Comme lorsqu'ils fondirent d'amour (*φιλότητι*, *philoteti*) pour la première fois / À l'insu de leur parents chéris (*philous*) » (*Iliade*, XIV, 293-296). Et Zeus d'ordonner à Héra : « Couchons-nous et jouissons de l'amour (*φιλότητι*, *philoteti*), / Jamais encore pareil *érôs* d'une déesse ou d'une femme / N'a inondé et dompté mon cœur dans ma poitrine » (*Iliade*, XIV, 314-316). Plus généralement, les sentiments (de haine et d'amour comme ceux d'amitié et d'inimitié) sont ainsi éprouvés sur la trame de rapports de force sous-tendus par des valeurs héroïques et guerrières. C'est le sens de l'injonction d'Agamemnon, l'Atride, haranguant les cœurs des *philoî* avant le combat : « Amis (*philoî*), soyez virils (*ἀνέρες ἔστε*, *aneres este*) / Ayez le cœur robuste, stimulez-vous en respect (*αἰδώς*, *aîdôs*) les uns les autres dans les

18. Cf. NIETZSCHE, 1878, p. 167 : « Les Grecs ne voyaient pas au-dessus d'eux les dieux homériques en position de maîtres, ni eux-mêmes au-dessous d'eux en position de valets, comme les Juifs. Ils ne voyaient en quelque sorte que le reflet des exemplaires les plus réussis de leur propre caste, donc un idéal, et non l'opposé de leur propre essence. On se sent mutuellement apparentés, il existe un intérêt réciproque, une espèce de symmachie » (« symmachie » signifie « alliance militaire entre plusieurs cités grecques », n. d. l'a.)

19. Par exemple, *Iliade*, III, 442, Pâris s'adresse à Hélène : « Couchons-nous et goûtons le plaisir d'amour (*φιλότητι*, *philoteti*). Jamais le désir (*ἔρως*) n'a encore à ce point enveloppé mon cœur » ; voir aussi l'*Odyssée*, XVIII, 212 où le désir (*ἔρως*) fait flageoler les genoux des prétendants.

mêlées brutales »²⁰. Ainsi, outre la volonté des dieux qui demeure primordiale et qui les transperce, les cœurs des héros s'enflamment pour des raisons liées à l'honneur et à la reconnaissance du courage ou de la vertu guerrière. La beauté et la jeunesse d'une captive, Briséis par exemple, (voir ci-dessous, n. 25) tient surtout sa valeur du fait qu'elle est un trophée et donc un signe de la reconnaissance des vertus de combattant de celui à qui on l'offre en récompense de ses exploits. Cela n'empêche pas Homère de faire place chez certains de ses héros à une sorte de « courtoisie »²¹ qui a pour effet de les incliner à respecter leurs proies.

Les larmes d'Ulysse et le piège de Pénélope

L'*Odyssée* raconte les vingt ans d'errance d'Ulysse, « l'homme aux mille tours », après la prise de Troie jusqu'à son retour à Ithaque. Tout au long de ses épreuves, le héros joue de la ruse et de la dissimulation plus qu'il n'exprime l'intensité ou la profondeur de ses sentiments et de ses émotions. L'amour d'Ulysse envers Pénélope persiste malgré son passage dans la couche de deux déesses qui ont pour elles la toute-puissance séductrice des êtres divins. Ulysse demeura un an auprès de la magicienne Circé, qui avait transformé les compagnons d'Ulysse en cochons et dont il était tombé amoureux²², et sept ans auprès de Calypso, la nymphe de la mer, aux confins du monde. Calypso lui avait offert la jeunesse éternelle qu'Ulysse refusa versant chaque soir sur le rivage des larmes nostalgiques en songeant au retour perdu à Ithaque (*Odyssée*, V, 157)²³. Ces larmes témoignent de la force du lien conjugal et de l'attachement qui

20. *Iliade*, V, 529-530. Au chant XV, Nestor, le plus vieux des Achéens, stimule presque dans les mêmes termes ses *philoî*, à ceci près qu'ici l'injonction à se respecter au combat s'étend et aux autres hommes, y compris les disparus comme si les morts les voyaient : « Amis, soyez virils, / Ayez le respect (αἰδώς, *aîdós*) au cœur devant les autres humains (αἰδῶ θέσθ' ἐνὶ θυμῷ ἄλλων ἀνθρώπων), / Que chacun se rappelle ses enfants et sa femme, son domaine et ses parents. / Aussi bien celui qui les a encore que celui qui les a perdus » (*Iliade*, XV, 661-663). Cette extension du sentiment de l'*aîdós* à l'humanité annonce le passage du héros de la virilité orgueilleuse à la compassion lorsque Priam viendra en personne supplier Achille (voir ci-dessous).

21. FLACELIÈRE, 1960, p. 10.

22. Sur les conseils d'Hermès, Ulysse ne cède pas immédiatement aux avances de Circé qui le prie de partager sa couche : « Et qu'unis par cette couche (εὐνή, *eunè*) et par l'amour (φιλότητι, *philoteti*), nous puissions nous faire confiance l'un à l'autre » (*Odyssée*, X, 335). Il n'accepte qu'après avoir demandé à la magicienne qu'elle fasse serment, par l'eau du Styx, de libérer ses compagnons du sortilège qui les avaient transformés en porcs et de ne point leur faire de mal. Circé ne manqua pas à sa parole et ne retint pas Ulysse contre son gré.

23. Calypso comme Circé seront de bon conseil pour Ulysse.