

## *Philia et charis*

CATHERINE DARBO-PESCHANSKI  
CNRS/Université Lille 3  
França

RÉSUMÉ. L'article expose les rapports de l'amitié et du plaisir en Grèce ancienne d'après les principes de l'anthropologie historique. Aussi, il travaille sur des «notions indigènes», qui s'inscrivent dans une constellation de notions, parmi lesquelles l'association de χάρις et φιλία. En admettant qu'on manque du matériau nécessaire à pousser à une conclusion définitive l'étude sur la χάρις et la φιλία chez les Grecs, c'est à dire, de l'individu, la personne, l'intériorité du moi, l'article tente de faire l'étude avancer, en s'appuyant sur quelques textes grecs, notamment ceux d'Aristote. Pour le philosophe, la χάρις n'est pas une affection (πάθος), à la différence de la φιλία, classée comme telle dans la *Rhét.* ; d'après l'*EN*, elle est «une vertu ou accompagnée de vertu». Le «charitable» pourtant, relatif de la χάρις, est l'une des espèces de l'aimable qui est, à son tour, le relatif de l'amitié reposant sur le plaisir. Après quelques démarches, l'article montre comment la relation visuelle occupe une place fondamentale dans la conception aristotélicienne de χάρις et de φιλία.

MOTS-CLÉS. χάρις ; φιλία ; Aristote ; rhétorique ; éthique.

Le point de vue adopté ici pour tenter de contribuer à l'étude des rapports de l'amitié et du plaisir en Grèce ancienne se veut celui de l'anthropologie historique.

Ce point de vue implique plusieurs exigences:

1. De travailler sur des notions grecques indigènes. Par «notions indigènes» j'entends des notions qui ne sont pas définies à partir d'une autre culture en fonction des associations que véhiculent les traductions dans la langue de cette culture, mais qui sont définies par leur inscription différenciée dans une constellation d'autres notions, laquelle ne peut en aucun cas être déterminée *a priori*, mais se trouve constituée par les associations contextuelles de ses composantes au sein du matériaux grec lui-même. L'une de ces associations fournies par ce matériau et celle de χάρις et φιλία autour de laquelle on voit s'agréger φιλεῖν, ἡδόνη, ἡδύ, εὐφροσύνη, ἴμῃρος, ἐπιθυμία, ὄψις, ἀύγῃ, πάθος, ἔρωσ, etc.

Email: cdarbopeschanski@free.fr

2. Chercher, dans les croisements, recouvrements partiels ou réseaux de différences et d'oppositions entre les notions qui composent chaque constellation, des questions que se pose la culture grecque à tel ou tel moment et, par là, les traits qui caractérisent cette culture.
3. Poser que ce que dit une culture n'est pas réductible à ce qui est explicitement formulé dans tel ou tel de ses domaines ni même à la somme de ces formulations, ni à un ensemble de principes desquels tout découlerait logiquement, ni à un implicite analogue à un inconscient, mais se dégage tangentiellement à toutes ses productions, pratiques et institutions, ce que Michel Foucault appelle « l'énoncé » ou le « discours ».
4. Conduire l'histoire en repérant les ruptures que suscitent les reconfigurations des constellations de notions sous l'effet de l'intrusion ou de la disparition de telle ou telle part de « l'énoncé ».

### Χάρις et φιλία donc

La φιλία et la χάρις font aujourd'hui l'objet d'études séparées, livres ou chapitres différents dans un même ouvrage, mais sont toutes deux ramenées à un même questionnement. Après les avoir subsumées, plus ou moins précisément, sous les catégories de l'échange et de la réciprocité, on se demande si on doit les interpréter en termes légaux ou économiques, comme des liens strictement objectifs d'obligations fondées sur le don, ou psychologiquement, comme des liens « subjectifs », des relations « personnelles ». Vue ainsi la φιλία serait tout à fait comparable à l'amitié que nous connaissons, laquelle, notons le incidemment, est laissée à une connivence implicite. On crée donc deux fronts, mais c'est artificiellement car la situation n'a qu'exceptionnellement une telle netteté. Mauss, par exemple, dans son *Essai sur le don*, ne manque pas de poser la réciprocité dans laquelle sont prises la relation de don et celle d'amitié et, dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, on affirme qu'il n'y a pas de sphère économique autonome dans l'Antiquité mais que les relations de marché y sont totalement imbriquées dans les relations « individuelles ». Quoi qu'il en soit, une fois qu'on s'est enfermé dans l'alternative objectif/subjectif, la seule issue qui se présente ne consiste plus alors qu'à choisir une position moyenne qui mettra plus l'accent sur l'un des deux termes que sur l'autre. David Konstan, par exemple, énonce ainsi une part de la thèse de son livre *Friendship in the*

*Classical World*<sup>1</sup>, dont il considère les positions comme acquises dans son ouvrage plus récent, *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*<sup>2</sup>:

One strand of the argument developed in this book, according to which friendship in the classical world is understood centrally as a personal relationship predicated on affection and generosity rather than on obligatory reciprocity, challenges prevailing assumptions about the nature of social relations in antiquity. Rather than conceiving of Greek and Roman friendship as seamlessly embedded in economic and other functions, *I am claiming for it a relative autonomy comparable to the status it presumably enjoys in modern life.*

Bonnie MacLachlan introduit son livre, *The Age of Grace. Charis in early Greek Poetry*<sup>3</sup>, d'une manière analogue :

But the reciprocal exchange of goods and favors, although necessary for an understanding of *charis* in archaic Greece, is not sufficient...

If *charis* was grounded in a psychological phenomenon – the disposition to react when confronted with pleasure of personal, social nature – and if it belonged to a social process, it necessarily entailed a feeling that was prolonged, that was retained over time ... A *charis-event*, provoked by moral or aesthetic beauty, was desarming: *it broke down the barriers that confined the self*, and it demanded that the beneficiary reached out to another.

Faut-il dire qu'on manque de matériau pour pousser l'analyse plus avant? Sans doute. Il n'est en effet pas d'étude de terrain possible en ces matières. Mais, même avec les seuls documents dont on dispose actuellement, on peut déjà voir ce qui arrête une part de l'analyse en chemin. Dans les deux cas on trouve le même point aveugle, la même évidence non questionnée : l'individu, la personne, l'intériorité du moi. Les Grecs et nous, est-il supposé, ressentons et concevons de la même manière, nous pouvons donc penser les Grecs en nos termes. Il en résulte une nouvelle variation sur le thème de l'opposition rupture/continuité. Entre l'antiquité grecque et notre « modernité », l'amitié et l'obligeance (χάρης) seraient à mettre du côté de la continuité du sujet et de l'intériorité et, plus généra-

<sup>1</sup> Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1997.

<sup>2</sup> Toronto, Univ. of Toronto Press, 2006.

<sup>3</sup> Princeton, Princeton Univ. Press, 1993.

lement – au risque d’employer une expression un peu grandiloquente –, de l’être ou de la présence au monde.

Peut-être ne serait-il pas inutile dès lors de mettre les formes d’échange en œuvre dans l’amitié et l’obligeance en relation avec les modes grecs de la perception qui est elle-même est en rapport l’ensemble plus vaste des affections (πάθη), dont les émotions que reconnaît la psychologie moderne ne sont qu’une partie. Il s’agit là d’un programme de travail qui excède de beaucoup le cadre d’un exposé et qui pourrait occuper celui d’un livre, voire de plusieurs.

S’agissant de la χάρις, un indice est donné par le lien que, sur la longue durée, les Grecs établissent entre elle et une sorte de rayonnement lumineux ou inversement, comme dans certains rites funéraires auxquels les Charites président, à Paros, par exemple, entre elles et l’extinction du regard qui est en même temps une forme de rupture des relations établies dans la vie. Bonnie MacLahlan ne manque pas de souligner ce trait dans l’ouvrage que j’ai cité précédemment et d’en donner maints exemples, du moins pour l’époque archaïque. Le rapport de la φιλία avec la perception sensible est moins évident mais on peut dans certains cas le saisir, comme nous le verrons.

Je m’en tiendrai ici à quelques remarques notamment sur Aristote qui offre à l’analyse un terrain particulièrement riche en la matière dans l’*EN* et la *Rhétorique* et qui met explicitement en relation χάρις et φιλία en posant, en *Rhétorique* 2.4 (1381 b 35-7) :

La χάρις est capable de produire la φιλία (ποιητικά δὲ φιλίας χάρις) et de produire le bienfait sans éprouver de besoin (καὶ τὸ μὴ δεηθέντος ποιῆσαι) et de ne pas faire savoir qu’on le produit (τὸ ποιήσαντα μὴ δηλώσαι), car le bienfait vise manifestement le bénéficiaire et ne relève pas d’un autre motif (αὐτοῦ γὰρ οὕτως ἔνεκα φαίνεται καὶ οὐ διὰ τι ἕτερον).

### La χάρις n’est pas une émotion

Dans un article de 1996<sup>4</sup>, Gisela Striker proposait de considérer que l’émotion (πάθος) en question dans *Rhétorique* II, 7 est la gratitude (χάριν ἔχειν) qu’on éprouve à l’occasion d’une faveur, et non la faveur accordée

<sup>4</sup> GISELA STRIKER, ‘Emotions in Context. Aristotle’s Treatment of the Passions in the *Rhetoric* and his Moral Psychology’ in A.O. RORTY, *Essays on Aristotle’s Rhetoric*, Berkeley, Univ. of California Press, p. 286-302.

elle-même (χάρις). John Cooper en 1993 et David Konstan en 1994 avaient posé les prémisses de cette interprétation que Christoph Rapp, quant à lui, fait sienne dans son commentaire de la *Rhétorique* en 2002.

Plusieurs arguments ont été avancés pour la soutenir dont celui qui tient à la structure de l'exposé. Si l'on maintient que l'émotion en question en *Rhétorique* 2.7 est la χάρις, cette structure est peu conforme à celle des développements sur les autres émotions dans le traité. Un autre argument tient à la définition même de l'émotion qui, en l'occurrence, correspond plus au χάριον ἔχειν qu'à la χάρις. A vrai dire les émotions ne font guère l'objet d'une étude d'ensemble dans ce qu'il nous reste l'œuvre d'Aristote mais seulement d'approches éclatées et, dans la *Rhétorique*, elles sont, de façon rapide, envisagées sous l'angle de la modification du jugement qu'elles opèrent et du plaisir ou de la peine dont elles sont suivies, sans doute parce qu'il s'agit de traits qui intéressent au premier chef l'œuvre de persuasion de l'orateur :

Les émotions (πάθη) sont les causes (δι' ἃ) qui font que, changeant (μεταβάλλοντες), on varie (διαφέρουσι) dans ses jugements (πρὸς τὰς κρίσεις) et qui sont suivies (οἷς ἔπεται) de peine ou de plaisir, comme la colère, la pitié, la peur et toutes les autres affections de ce genre, ainsi que leurs contraires (*Rhétorique* 2.1, 1320-22)

Je renvoie ici à l'analyse que fait William Fortenbaugh<sup>5</sup>, du lien qu'Aristote tisse entre connaissance et émotion, en faisant de la pensée ou de l'opinion la cause efficiente de l'émotion. Cela implique du même coup que l'émotion relève d'une analyse déductive et devient l'un des objets de la rhétorique, dès lors que celle-ci est conçue comme l'art de la persuasion à travers une argumentation.

Mais, même si nous nous en tenons à la définition des émotions que donne la *Rhétorique*, il demeure que c'est du côté de qui éprouve la gratitude (χάριον ἔχειν) que se situent la peine et, comme on peut-on le supposer *a contrario*, le plaisir. La peine est provoquée par le manque et les désirs non assouvis ; le plaisir, lui, vient de ce que la faveur (χάρις) met fin à cette peine et comble le besoin.

Comme l'a souligné David Konstan, la difficulté tient à la langue grecque elle-même, qui, n'ayant pas de nom pour désigner la reconnaissance, doit, de ce fait, recourir à la périphrase (χάριον ἔχειν). Or celle-ci, tout en disant l'émotion, inclut la référence à ce qui donne naissance à cette

<sup>5</sup> WILLIAM FORTENBAUGH, *Aristotle on Emotion*, London, Duckworth, 1975, p. 11-18.

émotion, la χάρις, et contraint, comme le note Christoph Rapp, à définir cette émotion de façon indirecte.

Cela fait dire à certains commentateurs, persuadés que le chapitre 2.7 de *Rhétorique* porte sur la χάρις, que, dans la définition qu'il donnerait de celle-ci, Aristote commettrait l'erreur logique d'utiliser ce qui est à définir. Mais la difficulté s'évanouit si l'on traduit en tenant compte du double sens du mot χάρις selon qu'il est employé seul ou dans l'expression χάριν ἔχειν:

Admettons que la χάρις en fonction de laquelle celui qui l'a (ἔχω) est dit être reconnaissant (χάριν ἔχειν), est un service (ὑπουργία) rendu à quelqu'un qui en a besoin (δεομένω), sans rien en échange, sans viser à quelque chose pour le bienfaiteur mais à quelque chose pour le bénéficiaire (ὑπουργία δεομένω μὴ ἀντί τινος μὴδ' ἵνα τι αὐτῷ ὑπουργοῦντι ἀλλ' ἵνα τι ἐκείνω).

Pour Aristote, la χάρις n'est donc pas une affection (πάθος), à la différence de la φιλία, laquelle est classée comme telle dans la *Rhétorique*. *L'EN* précise que, s'agissant de l'agréable (τὸ ἡδύ), elle est en outre « une vertu ou accompagnée de vertu » (ἔστι γὰρ ἀρετὴ τις ἢ μετ'ἀρετῆς, 8.1, 1155 a 3-4), allusion au fait qu'elle a été définie, à l'instar de la vertu, comme une moyenne entre l'excès, en l'occurrence la complaisance, et le défaut correspondant, entendons l'acrimonie, car, dans les affections (πάθη) aussi, conclut Aristote, en rappelant ainsi que telle est bien la nature de l'amitié, il y a place pour des moyennes (*EN*. 2.7, 1108 a 26-31).

### **Le « charitable » est un « aimable »**

Mais la χάρις est, comme la φιλία, un relatif, au sens où Aristote le définit dans *Catégories* 7, c'est-à-dire un de ces termes « dont on dit qu'ils sont d'autre chose ou qu'ils se rapportent de quelque façon à autre chose ». Or le *relaton* envers quoi elle est relative, est l'un de ceux de la φιλία.

La χάρις en effet est d'abord dite porter sur l'objet d'un manque qu'éprouve le bénéficiaire, à savoir une forme de désir – tout spécialement accompagné de peine – de ce qui n'est pas à disposition :

Δεήσεις δέ εἰσιν αἱ ὀρέξεις, καὶ τούτων μάλιστα αἱ μετὰ λύπης τοῦ μὴ γενομένου (*Rhétorique* 2.7, 1385 a 21-23).

Aristote, après avoir rangé les manques dans les désirs (ὀρέξεις), les range plus avant dans le texte, parmi les appétits (ἐπιθυμίας), en prenant pour exemples l'amour ainsi que les appétits qu'on ressent dans les souff-

frances du corps et dans les dangers. Ceux-ci appellent à leur tour les exemples de la pauvreté et de l'exil. Ces diverses opérations d'inclusion du manque fauteur de peine dans des ensembles qui, de proche en proche, aboutissent aux ἐπιθυμιαί permettent de conclure que le « quelque chose » auquel vise la χάρις à l'égard du bénéficiaire est le plaisir qui viendra remplacer sa peine. L'appétit en effet a pour objet l'agréable et le pénible (EN, 3, 1111 b 16-17).

Notons incidemment que, en cela, Aristote fait écho à une longue tradition grecque, dont témoigne Hésiode, lequel fait des Charites les compagnes de Désir (Ἴμερος) et leur confie le rôle de chanter aux festins où se réjouissent les Olympiens (HÉSIODE *Théog.* 65-67).

Cela étant, chez Aristote, le plaisant (ἡδύ) fait partie des trois espèces de l'aimable (φιλητόν), aux côtés du bon (ἀγαθόν) et de l'utile (χρήσιμον), espèces en fonction desquelles sont ensuite définies les amitiés qui leur sont relatives.

La χάρις n'est donc pas une affection, à la différence de l'amitié, mais le « charitable » (disons-nous pour souligner d'un néologisme – celui du mot employé en ce sens – le parallélisme avec l'aimable), le « charitable » donc, relatif de la χάρις, est l'une des espèces de l'aimable qui est, à son tour, le relatif de l'amitié reposant sur le plaisir.

On peut donc penser que l'amitié qu'est capable de produire (ποιεῖν) la χάρις, pour reprendre la formule de *Rhétorique* 2.4 (1381 b 35), est de l'ordre de l'amitié fondée sur le plaisir.

### La bienveillance (εὐνοία) et le ποιεῖν

Cela posé cette « production » la rend plus proche de la bienveillance (εὐνοία) que de la φιλία. Une première raison de cela tient à ce qu'il n'y a pas là réciprocité entre les partenaires : le bienfaiteur n'éprouve aucun manque pour faire acte de χάρις, à la différence du bénéficiaire pour éprouver, quant à lui, de la reconnaissance. La seconde est que l'auteur de l'acte de χάρις, n'a pas besoin de le faire connaître comme émanant de sa χάρις, ce qui contredit l'ébauche de définition qu'Aristote donne de l'amitié au début du premier des deux livres qui lui sont consacrés dans l'EN, mais rapproche la χάρις de la bienveillance (εὐνοία) :

Ceux qui forment de bons vœux dans le souci de quelqu'un, on dit qu'ils sont bienveillants (τοὺς δὲ βουλομένους οὕτω τὰγαθὰ εὖνους λέγουσιν) envers cette personne, mais pas qu'ils sont ses amis (rappel du nom τῶι φίλωι en 1155 a 31) si le même souhait n'existe pas aussi de la part de la personne en question (ἄν μὴ ταὐτὸ καὶ παρ')

ἐκείνου γίνηται); c'est que, pense-t-on, la bienveillance doit être réciproque pour faire une amitié (εὐνοϊαν γὰρ ἐν ἀντιπεπονηθείσιν φιλίαν εἶναι). Et ne faut-il pas ajouter que la bienveillance doit ne pas rester secrète ? (ἢ προσθετέον μὴ λαυθάνουσαν;) Beaucoup ont en effet de la bienveillance pour des gens qu'ils n'ont jamais vus (εὐνοιοὶ οἷς οὐχ ἑωράκασι), mais supposent (ὑπολαμβάνουσι δὲ) être honnêtes ou utiles et la même affection, le cas échéant, peut être éprouvée par l'une de ces personnes à l'égard de l'intéressé. Voilà donc, visiblement, des gens bienveillants l'un à l'égard de l'autre, mais comment pourrait-on parler d'amis, alors qu'ils ignorent leurs dispositions mutuelles ? Donc des amis doivent avoir de la bienveillance l'un pour l'autre et se souhaiter du bien sans s'ignorer, pour l'une quelconque des raisons qu'on a dites (εὐνοιοὶ μὲν οὖν οὕτοι φαίνονται ἀλλήλοις· φίλους δὲ πῶς ἂν τις εἴποι λαυθάνοντας ὡς ἔχουσιν ἑαυτοῖς ; δεῖ ἄρα εὐνοεῖν ἀλλήλοις καὶ βούλεσθαι τὰγαθὰ μὴ λαυθάνοντας δι' ἓν τι τῶν εἰρημένοι) (EN. 8, 1155b32–1156a5).

Certes Aristote ne fait état ici que des opinions autorisées, mais ces opinions lui permettent de poser des traits importants de la notion de φιλία. qu'il conserve par la suite, même s'il en vient très vite à préciser cette notion, notamment en posant d'abord les espèces de l'aimable pour en déduire ensuite les distinctions formelles dans l'amitié elle-même. Ainsi la χάρις, outre qu'elle semble se voir refuser la statut de πάθος, ne répond pas aux critères définitionnels fondamentaux de l'amitié, mais apparaît plutôt comme une forme de la bienveillance (εὐνοϊα). Sa spécificité par rapport à celle-ci résiderait dans le contenu du τὸ βούλεσθαι τὰγαθὰ. Dans la cas de la χάρις en effet il s'agit spécifiquement de remédier à un manque accompagné de peine et par là de viser au plaisir du bénéficiaire alors que l'εὐνοϊα consiste à souhaiter à l'autre toutes sortes de biens .

Dès lors comment comprendre le Ποιητικὰ δὲ φιλίας χάρις (la χάρις est en mesure de produire l'amitié) de *Rhétorique* 2.4 (1381 b35) ? Pour essayer de donner quelques éléments de réponse, on tentera un détour par les indications qu'Aristote fournit sur ce qu'il entend par production (ποιεῖν) lorsque il parle des bienfaiteurs (εὐεργέται) et de la bienfaisance (εὐεργεία) (EN 9.7, 1167b17–1168a25).

Le point de départ du développement est l'explication généralement donnée à la réputation qu'ont les bienfaiteurs (οἱ εὐεργέται) d'aimer (φιλεῖν) davantage ceux auxquels ils font du bien (οἱ εὐεργετηθέντας), les deux catégories devenant respectivement dans la suite de la phrase ceux qui font le bien et ceux qui l'éprouvent, c'est-à-dire sont bien traités : οἱ (εὔ) δράσαντες vs. οἱ εὔ παθόντες.

Aristote soutient que l'analogie pertinente en la matière n'est pas celle du créancier et du débiteur, mais plutôt des possesseurs d'un art (τεχνιταί) vis à vis de ce qu'ils produisent. Certes, comme le souligne Michael Pakaluk dans son commentaire aux livres VIII et IX de l'*EN*, on voit mal d'abord comment on peut souhaiter quelque chose pour cet objet à moins d'admettre avec difficulté que, si on lui fait du bien, c'est au sens minimal du terme. Il est ensuite encore plus difficile d'envisager comment des artefacts pourraient aimer leurs producteurs puisqu'ils n'aiment pas du tout.

On relèvera cependant que l'argument qui préside à l'idée que les τεχνιταί, et parmi eux tout particulièrement les poètes, chérissent (ἀγαπᾶν ou στέργειν) leur œuvre (ἔργον) et qu'on peut assimiler celui qu'on traite bien à une œuvre produite, que cet argument donc, oriente le point de vue sur celui qui produit (ὁ ποιήσας), chose qui, notons-le au passage, a de quoi nous intéresser puisque, dans le cas de la χάρις telle que la présente la *Rhétorique*, n'est envisagé positivement que ce qui se passe du côté du destinataire/objet et non de celui de l'acteur.

L'adoption de ce point de vue se fait en outre au prix d'un élargissement considérable du propos puisque Aristote en vient à affirmer que ce qui vaut pour le producteur vaut aussi pour l'acteur et, au-delà même, pour le vivant : produire (ποιεῖν), agir (πράττειν) et vivre (ζῆν), affirme-t-il, sont autant de mises en acte (ἐνεργεία) de l'existence (εἶναι). Il s'ensuit que, en produisant, notamment, on existe en acte et que l'œuvre produite manifeste cette existence. C'est en cela qu'elle est aimable (φιλητόν) parce que l'existence elle-même l'est :

Chaque homme de métier (πᾶς γὰρ τεχνιτής) manifeste pour son œuvre personnelle plus d'inclination (ἀγαπᾶ) que ne pourrait lui en manifester cette œuvre si elle venait à s'animer. Mais c'est surtout peut être le cas des poètes. Ces derniers en effet tiennent excessivement à leurs productions personnelles (ὑπεραγαπῶσι τὰ οἰκεία ποιήματα), qu'ils chérissent comme des enfants (στέργοντες ὡσπερ τέκνα). C'est donc à ce genre d'amour très précisément que fait penser celui des bienfaiteurs, car le sujet bien traité constitue leur œuvre (τὸ γὰρ εὖ πεπονηθὸς ἔργον ἐστὶν αὐτῶν). Donc ils ont pour lui plus d'inclination que l'œuvre n'en a pour celui qui l'a produite (τοῦτο δὲ ἀγαπῶσι μᾶλλον ἢ τὸ ἔργον τὸν ποιήσαντα). Et le motif en est que le simple fait d'exister constitue pour tout le monde une chose appréciable et digne d'amour (τούτου δ' αἴτιον ὅτι τὸ εἶναι πᾶσιν αἰρετόν καὶ φιλητόν) ; or nous existons en acte en effet du fait que nous vivons et agissons, et c'est par son acte que celui qui a produit

une œuvre est cette œuvre d'une certaine façon (ἐσμὲν δ' ἐνεργεῖαι τῷ ζῆν γὰρ καὶ πραττεῖν, ἐνεργεῖαι δὲ ὁ ποιήσας τὸ ἔργον ἔστι πῶς); donc il chérit son œuvre précisément parce qu'il aime l'existence (σέργει δὴ τὸ ἔργον, διότι καὶ τὸ εἶναι). Et l'assimilation est naturelle, car l'artiste en puissance est manifeste en acte par cette œuvre (τοῦτο δὲ φυσικόν· ὁ γὰρ ἔστι δυνάμει, τοῦτο ἐνεργεῖαι τὸ ἔργον μηνύει).

La bienfaisance apparaît donc comme un relation non réciproque analogue à celles, beaucoup plus générales, du producteur au produit ou de l'agent à l'objet affecté par l'action, voire de l'existence en puissance à l'existence en acte qu'est la vie. Ce faisant ces analogies permettent d'établir que le souhaitable et l'aimable (αἰρετὸν καὶ φιλητόν) ne sont dans le bénéficiaire que parce que ils accompagnent la mise en acte même de l'existence du bienfaiteur. La bienfaisance ne vise donc le bénéficiaire que pour autant qu'elle actualise en lui le bienfaiteur.

De plus, le φιλητόν en question ici, c'est-à-dire ce qui s'éprouve à la seule réalisation de l'existence est de l'ordre de l'agréable et non de l'utile qui suppose un calcul du type moyen-fin ou le bon qui implique la vertu. Le plaisir éprouvé dans la relation χάρις/χάριν ἔχειν n'est donc pas seulement celui du bénéficiaire mais aussi celui de l'obligé qui fait acte de χάρις.

Mais ce n'est pas assez dire parce que, par là, la bienfaisance n'est pas spécifiquement définie. Il faut encore préciser que, dans ce cas – celui de la bienfaisance-, l'auteur du bienfait tire son affection pour le bénéficiaire de celle qu'il porte à ce qui manifeste en acte sa puissance de produire ou d'agir bien puisque le bénéficiaire occupe la position de l'affecté sur lequel il a bien agi ou qui a été bien traité (τὸ εὖ πεποιηθῆς).

Or ce bien lui-même est différent selon qu'on se place du côté du bienfaiteur ou de celui du bénéficiaire. Pour le bienfaiteur il s'agit du καλόν. Produisant en effet son objet, c'est-à-dire, selon l'analogie précédente, son bénéficiaire, ou agissant sur lui, le bienfaiteur produit ou fait en outre un *bel* objet ou un acte qui touche le bénéficiaire de *belle façon*, tandis que ce dernier, le «patient», «l'affecté» (ὁ παθών) ne trouve rien de beau dans celui qui a agi mais de l'utile (συμφέρον) et c'est en cela que la bienfaisance s'accompagne de χάρις :

Ἄμα δὲ καὶ τῷ μὲν εὐεργέτη καλὸν τὸ κατὰ τὴν πράξιν, ὥστε **χαίρειν** ἐν ᾧ τοῦτο, τῷ δὲ παθόντι οὐδὲν καλὸν ἐν τῷ δράσαντι, ἀλλ' εἴπερ, συμφέρον· τοῦτο δ' ἦττον ἡδὺ καὶ φιλητόν.

Et en même temps, pour le bienfaiteur, il y a le beau de son action, de sorte qu'il peut placer sa χάρις en celui qui en bénéficie, tandis que l'obligé ne voit pas le beau dans celui qui agit mais si c'est le cas, l'utile, et cela est quelque chose de moins agréable et de moins aimable.

Je propose en effet de lire χάρις dans le verbe χαίρειν que j'ai écrit en gras dans la citation. En donnant à la χάρις le rôle d'accompagner la bienfaisance (« pour le bienfaiteur, il y a le beau de son action de sorte qu'il peut placer sa χάρις en celui qui bénéficie de celle-ci ») cette lecture permet de retrouver et d'expliquer deux des traits majeurs qui sont explicitement prêtés à la χάρις dans la *Rhétorique* : comme la bienfaisance elle est une activité qui n'a pas besoin de se faire connaître et vise seulement le bénéficiaire.

Toutefois ce passage permet d'ajouter plusieurs points. La χάρις vise exclusivement le bénéficiaire en ce qu'elle fait de lui le beau de l'action « charitable » ou, si l'on tient compte du fait que, dans ce passage, Aristote ne campe pas sur la distinction entre πράξις et ποίησις, la beauté de l'objet qu'elle produit. Pour ce qui est du bénéficiaire, il est bien celui qui éprouve l'action produite, confirmant ainsi que le χάρις ἔχειν est un πάθος : une affection, une émotion en l'occurrence, et si le bénéficiaire place l'utile dans le bienfaiteur, c'est que cet utile est par définition « utile à », autrement dit, le moyen qui lui permet d'éprouver le plaisir d'être délivré de la peine liée au manque.

Mais cela posé, c'est-à-dire si la χάρις occupe à côté de l'εὐεργεσία la place que j'ai tenté de décrire précédemment, il convient de comprendre qu'elle est susceptible de produire l'amitié au sens où elle peut en être *un point de départ* c'est-à-dire dans la mesure très limitée où l'obligé (celui qui fait acte de χάρις) trouve de l'aimable (φιλητόν) dans l'obligé. Mais il s'agit seulement de l'aimable attaché à la mise en acte de sa propre existence. L'amitié au sens plein, c'est-à-dire que n'est pas un simple φιλεῖν, ou une φίλησις demande que soit établie une relation réciproque autour d'un aimable commun, dont les partenaires soient tous deux conscients et qu'ils entretiennent par une fréquentation assidue.

### **Le cadre activité/affection**

On peut toutefois se demander pourquoi Aristote, contrairement à ce qu'il recommande pour le raisonnement – qu'il soit dialectique ou scientifique –, fait appel au caractère aimable (φιλητόν), c'est-à-dire ici plaisant, de la mise en acte de l'existence par la production, l'action ou la vie et, ce faisant, adopte des prémisses aussi générales que puissance /réalisation/

affection pour parvenir à ce qu'il veut prouver (τούτου δ' αἴτιον ὅτι τὸ εἶναι πᾶσιν αἰρετόν καὶ φιλητόν... EN 9.7, 1168 a 5) : c'est-à-dire le choix de la bonne analogie pour analyser la nature de la relation de bienfaisance et au-delà, comme je le soutiens, de la relation de χάρις.

On peut arguer qu'Aristote est ici en train de discuter les idées admises et qu'il ne touche pas en quelque sorte au noyau dur de son argumentation. Mais c'est aussi peu satisfaisant et sans doute convaincant que de dire qu'il est dans certains cas plus rigoureux que dans d'autres.

Une autre interprétation serait la suivante. En analysant d'abord une relation comme la φίλησις, secondairement la bienveillance (εὐνοία), la bienfaisance (εὐεργεσία) et, en filigrane, à mon avis, la relation χάρις/ χάριν ἔχειν, en analysant ces relations donc en termes de puissance, d'activité et d'affection, Aristote met en place la relation de référence qui sous-tend toutes les précédentes : celle de la sensation et du sensible.

Michael Pakaluk, dans son commentaire aux livres VIII et IX de l'EN<sup>6</sup>, le souligne plusieurs fois de façon très convaincante. Il note, par exemple, que l'aimable, ce qui peut être aimé, peut prendre deux sens tout comme le fait le visible : il s'agit des choses qui ont un caractère en vertu duquel elles peuvent être aimées *ou bien* ce caractère lui-même, tout comme ce qui est visible peut désigner les choses colorées *ou* la couleur elle-même. Il relève également que l'amour (φιλεῖν), l'affection (φιλήσις) et la bienveillance (εὐνοία) sont analysées de manière analogue à celle dont est analysée la perception dans les écrits psychologiques, en l'occurrence principalement dans le *DA*. Et de poursuivre :

Le schéma est grossièrement le suivant : l'affection amicale implique un type d'être affecté par quelque caractère aimable de la personne qui, d'une certaine manière, devient objet d'amour; cette affection trouve son expression dans la bienveillance de l'amoureux envers elle.<sup>7</sup>

Ailleurs, c'est encore à la perception qu'il fait appel pour comprendre ce qu'il en est de la φιλία par intérêt (EN 8.3, 1156 a 6-10). Aristote affirme en effet :

Ceux qui s'aiment mutuellement en raison de l'utile (οἱ μὲν οὖν διὰ τὸ χρήσιμον φιλοῦντες ἀλλήλους) ne s'aiment pas **en raison d'eux-**

<sup>6</sup> M. PAKALUK, *Aristotle. Nichomachean Ethics : books VIII and IX*, Oxford, Clarendon Press, 1998.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 52-4.

**mêmes** (οὐ καθ' αὐτοὺς φιλοῦσιν), mais ne s'apprécie que dans la mesure où, chacun à son profit, ils peuvent recevoir l'un de l'autre quelque bien (ἀγαθόν τι). (EN 1156 a 10-12)

Si l'on songe que dans DA 418 a 30 la couleur est visible καθ'αὐτό, non en vertu de son essence, mais plutôt parce qu'elle a en elle-même la cause de son être visible (ὅτι ἐν ἑαυτῷ ἔχει τὸ αἴτιον τοῦ εἶναι ὁρατὸν) et qu'inversement le diaphane n'est pas visible par soi, mais dans la mesure où il permet à la couleur de parvenir à qui perçoit, l'utile occupe dans l'amitié une place analogue à la place du diaphane dans la perception du visible. Par la même occasion, ajouterons nous il faut de garder de voir dans le καθ'αὐτό une référence au moi intime, au *self* bien à l'abri dans l'intériorité.

Mais faut-il s'en tenir à l'idée d'une simple analogie ? Il semble en effet que, au moins pour les affections non réciproques comme de la bienveillance et, semble-t-il la χάρις, la perception visuelle soit effectivement partie prenante de la relation :

L'amour ne va pas sans fréquentation assidue (καὶ ἡ μὲν φίλησις μετὰ συνηθείας), tandis que la bienveillance peut surgir aussi tout d'un coup (ἡ δὲ εὐνοια καὶ ἐκ προσπαίου), exactement comme il arrive s'agissant des athlètes en compétition (οἶον καὶ περὶ τοὺς ἀγωνιστὰς συμβαίνει). On prend en effet leur parti de tout cœur (εὖνοι γὰρ αὐτοῖς γίνονται) et on s'associe à leur volonté de vaincre (καὶ συνθέλουσιν), mais sans vouloir collaborer le moins du monde à leurs actions (συμπράξαιεν δ' ἂν οὐδέν), car, ainsi que nous disions, c'est sur le coup qu'ils inspirent notre faveur et cette prédilection est superficielle (ὅπερ γὰρ εἵπομεν, προσπαίως εὖνοι πράξαιεν δ' ἂν οὐδέν). La bienveillance est donc apparemment le point de départ de l'amitié (ἔοικε δὲ ἀρχὴ φιλίας εἶναι), **tout comme le début de l'amour sensuel est le plaisir qu'on éprouve à la vue de quelqu'un (ὥσπερ τοῦ ἑρᾶν ἢ διὰ τῆς ὕψεως ἡδονή)**. En effet, sans avoir d'abord pris plaisir à la beauté de quelqu'un, nul n'aime sensuellement (μὴ γὰρ προησθεὶς τῇ ἰδέᾳ οὐδεὶς ἑρᾷ). Toutefois « **témoigner χάρις** » à cette beauté n'est pas pour autant de l'amour (ὁ δὲ χάριων τῷ εἶδει οὐδὲν μᾶλλον ἑρᾷ) (EN 9.4-5, 1166 b 34–1167 a 6).

Placée de la sorte aux côtés de la bienveillance, la χάρις est associée à la mise en acte de la sensation visuelle par l'objet visible. Il semble que le mouvement d'aide (ὑπουργία) qu'elle suscite chez l'obligé à l'égard de

celui qui est dans le manque se structure en se superposant à la sensation visuelle que le premier a du second.

Ainsi conçue, la χάρις ne suppose chez l'obligé aucun manque ni besoin mais seulement la mise en acte d'une capacité à aider qu'il possède en puissance en tant qu'il peut agir de belle façon tandis que le partenaire de la relation permet cette mise en acte par sa seule visibilité dans son état de manque.

Pour que la χάρις devienne φιλία et, en l'occurrence φιλία fondée sur le plaisir, comme on l'a vu, il faudrait que l'obligé (celui qui fait acte de χάρις) devienne lui-même réciproquement le visible plaisant de l'obligé et active ainsi en lui la capacité à procurer le plaisir.

Par ailleurs, on saisit dans la référence puissante à la relation vision-visible une des raisons pour lesquelles Aristote affirme qu'il faut que les amis se fréquentent assidument pour qu'il y ait amitié. Je voudrais donc ajouter, pour prolonger ce que j'ai essayé de montrer, qu'il est nécessaire que, se fréquentant, ils *se voient*.

Une objection serait que, quand Aristote dit cela, il parle de toutes les amitiés: celle où l'aimable est l'utile (χρήσιμον) et l'amitié achevée ou vertueuse. Or je n'ai parlé que d'amitié fondée sur le plaisir.

Mais encore une fois, il faut comprendre que l'utile est *pour* une autre fin dont la satisfaction apporte au moins le plaisir et que l'aimable de l'amitié parfaite inclut l'utile et la plaisant: deux parfaits amis peuvent matériellement s'entre-aider et ont plaisir à leur relation. Il est donc particulièrement important de noter que l'*intervisibilité* et l'*inter-apprehension visuelle* en oeuvre dans la relation amicale fondée sur le plaisir est, chez Aristote, une composante essentielle de la relation amicale en général.

Il n'est pas un hasard que la relation visuelle occupe dans la χάρις et la φιλία aristotéliennes une fonction si importante. Aristote élabore en effet ici une des données fondamentales des petites sociétés que sont les sociétés grecques anciennes à savoir d'être ce que Finley a appelé «des sociétés de face à face» dans lesquelles la relation première qu'on entretient avec autrui est d'être «sous ses yeux» et de le tenir sous les siens. Aristote lui-même le confirme, s'agissant de la χάρις ou, plus exactement des divinités qui lui sont liées, les Charites. Ainsi il note (*EN* 5.5, 1133 a 1-3) que dans les communautés (κοινωνία), on place au beau milieu, sur le passage de chacun (ἐμπόδων), à l'endroit où l'on se rencontre forcément, un temple des Charites.

Bien entendu, il est d'autres façon de concevoir la vision que la théorie aristotélienne, en particulier celle qui prévaut jusqu'au *Timée* de Pla-

ton compris et dont on trouve des signes dès l'*Illiade*, selon laquelle la vision provient de la rencontre des éléments ignés de l'organe de la vue avec ceux contenus dans l'objet visible.

Cela modifie quelque peu les données du rapport χάρις/φιλία. Je m'en teindrai ici à un exemple choisi par ce que la *charis* y est prise dans cette conception de la vision antérieure à Aristote. Il s'agit de l'exemple de la *Cyropédie* de Xénophon dont on sait les liens, sinon avec le platonisme du moins avec le socratisme.

On peut soutenir qu'il propose là un autre moyen de lire et d'animer le cours de l'histoire qui vienne pallier l'affaiblissement de la puissance de la justice dans ce rôle constatée dans l'*Anabase* et les *Helléniques*<sup>8</sup>. Il s'agit de la *charis*, la grâce qui oblige, attribut du chef d'armée qui s'avère être le seul véritable gouvernant, et instrument de l'exercice de son pouvoir (*archein*). De la description, Xénophon passe donc à la prescription : telle est une manière possible de lire l'écart entre les œuvres précédemment citées et la *Cyropédie*. Car s'il leur arrive d'être justes, les acteurs des *Helléniques*, de l'*Anabase*, voire de l'*Agésilas*, ne vont pas jusqu'à être « charismatiques » : on ne trouve qu'exceptionnellement trace de ce type de vocabulaire pour les caractériser, ce qui les différencie fortement du Cyrus de la *Cyropédie*.

Cyrus est capable d'incarner le pouvoir (*archein*) au lieu d'en faire une forme institutionnelle vide parce que la *charis* lui est intimement et

<sup>8</sup> Pour la démonstration de ce point, cf. C. DARBO-PESCHANSKI, *L'histoire. Commencements grecs*, Paris, Galliard, 2007, p. 247-285. Notons simplement ici comme indice de cet affaiblissement l'aveu que Xénophon fait à la fin des *Helléniques*, après avoir raconté la bataille de Mantinée, au moment d'abandonner son récit et d'appeler un successeur à le poursuivre. Se retournant pour faire le bilan de ce qui est advenu et qu'il a rapporté, il ne peut en effet que constater que la justice n'a pas eu de rôle et que rien ne s'est jugé dans le monde. Le moteur de l'histoire est ailleurs. A ce moment là, il ne dit pas où. Pour lui, dans la réalité dont il a voulu rendre compte tout est désordre désormais et les dieux eux-mêmes veillent à ce qu'il en soit ainsi : « Ces événements eurent un résultat contraire à celui que tout le monde avait attendu. Toute la Grèce presque s'était trouvée rassemblée et affrontée : il n'y avait donc personne qui pensât que, s'il y avait bataille, les vainqueurs seraient les maîtres, et les vaincus deviendraient les sujets ; néanmoins, la divinité fit si bien les choses que chacun des deux partis éleva un trophée, comme s'il avait remporté la victoire, sans qu'aucun des deux empêchât ceux qui le dressaient ; que chacun rendit les morts par convention, comme s'il avait remporté la victoire, que chacun les reçut par convention comme s'il avait subi une défaite ; que, malgré la victoire que chacun prétendait avoir remportée, chacun ne fut visiblement plus riche ni en cités, ni en territoires, ni en autorité, qu'avant la bataille ; et l'incertitude (*akrisia* : absence de décision, de jugement) et la confusion (*taraché*) furent plus grandes après qu'avant dans toute la Grèce. Pour moi, mon œuvre s'arrêtera ici ; la suite un autre se chargera peut-être de la traiter » (*Helléniques* 7.5.26-7, trad. J. Hatzfeld, 1939).

physiquement liée. Au IV<sup>e</sup> siècle, dans les cultes sur l'agora d'Athènes, les Grâces ou *Charites* sont associées à d'autres déesses telles que Persuasion (*Peithô*) ou Aphrodite pandémienne et depuis bien plus longtemps encore, dans le culte<sup>9</sup> comme dans les textes littéraires<sup>10</sup>, ce sont Aphrodite et Héra qui président à l'amour et au mariage, qu'elles accompagnent tout spécialement. La *charis* que les divinités versent sur les héros ou dont elle parent les jeunes gens, donne à ceux-ci la brillance et l'éclat d'un irrésistible attrait. Leur rayonnante beauté frappe les yeux et vient provoquer chez le spectateur un mouvement d'effroi ébloui ou d'admiration qui le captive. L'échange peut alors se faire, tout particulièrement l'échange de regards : au regard lancé qui inaugure la relation comme don du rayon lumineux partant de l'œil de celui qui regarde répond celui qui émane de l'objet regardé et quand cet objet est une autre personne, celle-ci se trouve en quelque sorte enfermée dans une relation de réciprocité.

Toutes ces dimensions de la grâce se retrouvent dans Cyrus. Pour faire entrer quelqu'un dans l'échange qu'elle gouverne, il suffit que le roi apparaisse et qu'il parle.

Tous les dialogues de Cyrus sont ainsi couronnés de succès. Certes, le succès de Cyrus tient aussi pour une part à ce qu'il dialogue d'une manière socratique, de même qu'il meurt aussi un peu comme Socrate, toutefois ce n'est pas la force de la dialectique qui domine et entraîne irrésistiblement l'interlocuteur, mais bien celle de la grâce. Il fait don à son interlocuteur d'un rayon lumineux qui engage celui-ci à éprouver de la reconnaissance avant toute autre forme de transaction matérielle par laquelle ensuite Cyrus peut assoir son pouvoir et l'expansion irrésistible de celui-ci.

<sup>9</sup> Voir les Charites dites « du mariage » (*gameliai*) qui, lors des Apatouries, sont invoquées pour le mariage des jeunes gens.

<sup>10</sup> Chez Pindare, par exemple, un poème comme celui qui est dédié à Théoxène de Ténédos, *Éloge* 4 (Puech), 123 (Schroeder), convoque tout à la fois la jeunesse, le thème de l'échange des regards amoureux, sur lequel nous reviendrons, Aphrodite, Peithô et Charis : « C'est au bon moment que tu devais cueillir les amours, ô mon âme, au temps de la jeunesse (*sun alikiai*) ; mais celui en qui les rayons étincelants lancés par les yeux de Théoxène ne font pas déborder le plaisir, doit avoir un cœur noir forgé d'acier ou de fer par quelque froide flamme ; dédaigné par Aphrodite aux vives prunelles, il peine brutalement pour s'enrichir, ou bien son âme se laisse emporter, domptée par l'impudence des femmes, et il ne connaît pas d'autre voie que de les servir. Mais moi, à cause d'elle (Aphrodite), comme quand la chaleur mord la cire des abeilles sacrées, je me consume dès que j'aperçois la fraîche adolescence des enfants. Or donc, à Ténédos aussi, Peithô et Charis font leur séjour, auprès du fils d'Agésilas (Théoxène) ». Pour Sappho, fr. 100 (Bergk), c'est à « son apparence pleine de grâce (*charien eidos*) » et à l'amour (*erôs*) répandu sur son visage, qu'on voit qu'Aphrodite a distingué une fiancée d'entre toutes les femmes. Pour ces références, voir B. MACLACHLAN, *The Age of Grace. Charis in early Greek Poetry*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1993.

Ajoutons que Cyrus est beau. Mais de sa beauté physique il fait encore une fois un usage très particulier. Il n'en est question qu'assez tardivement dans le texte, lorsque un de ses soldats lui amène la plus belle et la plus noble des captives à laquelle il a déclaré :

Courage ! femme. On nous dit que ton mari est un homme de grand mérite, mais sache que nous te destinons maintenant à quelqu'un qui ne lui est inférieur ni pour la beauté (*eidos*) ni pour l'intelligence ni pour la puissance. Oui, nous pensons que si un homme est digne d'admiration (*thaumazesthai*), c'est Cyrus à qui tu appartiendras désormais.

Mais Cyrus refuse de recevoir cette part d'honneur et de regarder cette femme pour éviter de tomber dans le piège de l'amour et du désir (*erôs*) qui lui ferait « négliger les affaires publiques »<sup>11</sup>. Or l'argument n'a ici rien de plat ni de vulgaire. Cyrus ne veut pas entrer dans une relation de *charis* qui concurrencerait celle par laquelle il assure son pouvoir. Car son refus de l'*erôs* d'une femme a pour contrepartie l'érotisation de son pouvoir. Il ne se donne pas lui-même pour rester en mesure d'être désiré, ce qui renforce les échanges de bienfaits. En témoigne le discours que lui adresse l'Assyrien Gadatas :

J'en atteste les dieux, je venais te contempler de nouveau (*epanatheasomenos*), pour savoir à quoi ressemble le visage de l'homme qui a une si grande âme ; car sans avoir, que je sache, besoin de moi, sans m'avoir rien promis, sans m'avoir, à titre privé tout au moins, la plus petite obligation (*oute deomenos*), simplement parce que tu as estimé que j'avais rendu quelque service à tes amis, tu es venu à mon secours avec tant d'empressement que, resté seul, je périssais aujourd'hui et que, grâce à toi, je suis sauvé.<sup>12</sup>

Ainsi Xénophon élargit-il le champ d'application de la *charis* pour un faire un instrument politique qui préfigure l'importance donnée au souverain dans les monarchies hellénistiques. Mais de la période archaïque à Aristote compris et malgré les mutations qu'imposent à la notion celles des conceptions de la perception visuelle, la *charis* gouverne un mouvement d'échange reposant sur les diverses relations posées entre la vue et le visible.

<sup>11</sup> 5.1.8.

<sup>12</sup> 5.4.11.

TÍTULO. *Phília e kháris*.

RESUMO. O artigo expõe a relação entre amizade e prazer na Grécia antiga segundo os princípios da antropologia histórica. Assim, opera segundo “noções indígenas”, que se inserem numa constelação de noções, entre as quais a associação de *kháris* e *phília*. Apesar de admitir que não dispomos do material necessário a conduzir o estudo sobre a *kháris* e a *phília* a uma conclusão definitiva, isto é, do indivíduo, da pessoa, da interioridade do eu, o artigo todavia tenta fazer o estudo avançar apoiando-se em alguns textos gregos, notadamente os de Aristóteles. Para o Filósofo, a *kháris* não é uma afecção (*páthos*), diferentemente da *phília*, assim definida em *Rhet.*; segundo *EN*, a *kháris* “é virtude, ou é acompanhada de virtude”. O “caridoso”, porém, relativo da *kháris*, é uma das espécies do amável, que é, por sua vez, relativo da amizade que se funda no prazer. Após alguns desenvolvimentos, o artigo mostra como a relação visual ocupa um lugar fundamental na concepção aristotélica de *kháris* e *phília*.

PALAVRAS-CHAVE. *kháris*; *phília*; Aristóteles; retórica; ética.