

LA NAISSANCE DE L'ALTRUISME¹ CHEZ LES ANCIENS

Dans cette étude, nous nous efforcerons d'explorer l'univers des Anciens en vue de voir les formes que prend l'altruisme dès sa naissance. Nous tenterons par là de saisir les subtiles modalités des rapports que les hommes entretiennent les uns avec les autres avant même que le terme d'altruisme n'ait été créé.

Le simple fait d'exister nous met sur la voie de l'altruisme, car nous sommes conscients de la réalité de notre présence dans le monde en tant qu'êtres sociaux et sociables, à travers le regard des autres. J'existe dans le reflet d'autrui comme individualité entourée de toutes sortes de valeurs existentielles (la morale, la religion, l'humanisme, la politique...). Celles-ci me lient aux autres dans une mosaïque hétéroclite (chacun possède ses spécificités propres; ce qui nous rend différents voire nous oppose les uns aux autres). Toutefois, il y a là unité grâce à l'heureuse symbiose de tous avec chacun, du moi avec les autres. L'autre se révèle donc comme un pilier de mon existence dans le cours de l'histoire.

L'altruisme s'attache aux manifestations des phénomènes sociaux et, par là, s'installe au cœur de l'humanité, fruit de la sociabilité et de la soli-

1. Je n'entends pas le terme *altruisme* exactement comme Auguste Comte l'a formulé (1854) pour la première fois et qui depuis est généralement accepté. Pour ce philosophe, l'altruisme désigne une attitude d'attachement et de bonté envers autrui, qui résulte d'un sentiment d'amour instinctif ou réfléchi pour l'autre. Si le vocable a été créé par Comte, l'idée d'altruisme existait déjà. Dans le christianisme même, le dévouement envers l'autre est des plus importantes. De même, la notion d'altruisme est étroitement liée au Dharma, c'est-à-dire aux enseignements du Bouddha. D'ailleurs, l'idée n'est pas inconnue par les utilitaristes. Pour ces derniers, un acte «altruiste» est un acte où on cherche à maximiser le bénéfice d'autrui, tandis que le bénéfice ou la perte pour l'auteur n'est pas pris en compte (qu'il existe ou non). L'altruisme implique toute une philosophie sur l'existence humaine et renvoie à des idéaux et des valeurs qui sont primordiales pour la philosophie morale. Aussi essaierai-je de voir comment l'altruisme a pu exister dans la tradition gréco-latine. Le développement de cette idée nous permet de voir comment ces idéaux et valeurs (amitié, solidarité, humanité...) servent de piliers à l'altruisme. Le développement de l'idée d'altruisme donne plus spécialement l'occasion de suivre l'évolution philosophique, chez les Anciens, qui, traversant la philosophie ontologique (de l'Être) se dirige vers une philosophie anthropocentrique (de l'homme) et qui finalement atteint, à notre époque, un niveau très élevé en tant que philosophie de la personne.

darité citoyennes. Ainsi l'altruisme tire-t-il ses racines de l'existentialisme qui met en exergue la liberté humaine dans son élan créateur, bienveillant envers autrui. L'altruisme, en s'intéressant à l'autre, assigne un sens particulier au destin individuel. En effet, la fin de toute activité individuelle, pour être mieux comprise, ne saurait être étudiée en soi; elle doit être approfondie par rapport à l'autre, celui qui vit dans le même univers que moi.

La présence d'autrui n'implique pas toutefois l'altruisme qui ne signale pas une simple présence du moi auprès de l'autre. L'altruisme implique des sentiments qui vont d'un intérêt pour l'autre jusqu'à un engagement personnel dans la vie d'autrui en vue de partager ses misères et soulager ses souffrances. Sympathie, générosité et philanthropie sont dès lors les présupposés fondamentaux de l'altruisme.

Ainsi l'altruisme peut exhaler une simple empathie pour l'autre ou un calcul utilitaire au profit de l'autre, celui à qui on souhaite un maximum de bénéfices matériels, moraux et surtout de bonheur. Au sens plus élevé du terme, l'altruisme peut aller jusqu'à l'abnégation du moi en faveur de l'autre. Certes, il présuppose une inclination naturelle du moi en faveur de l'autre, voire en faveur de l'humanité tout entière.

Nous pouvons discerner dans la nature de l'altruisme deux branches: une qui remonte à un impératif religieux comme celui fixé par le Christ qui l'a repris de la loi mosaïque: «Tu aimeras ton prochain comme toi-même»². Le second vient des sentiments intimes de la personne humaine au nom de l'amour pour tout individu en tant qu'homme. Le devoir humanitaire est ici au premier rang. L'autre, au-delà de ses spécificités individuelles, est de la même espèce biologique que moi. Nous avons donc, lui et moi, une constitution naturelle analogue qui nous induit des droits et des devoirs moraux. Cela nous incite à essayer de comprendre l'autre, à tolérer ses défauts et ses faiblesses et à l'aider dans ses combats existentiels. Le biologique et la morale s'entremêlent.

Il ne serait pas inexact de soutenir en l'occurrence que l'altruisme existe bel et bien: un altruisme de motivation métaphysique et religieuse, et, par ailleurs un altruisme qui s'inspire de l'autre dans son unicité irréductible de personne. Le premier a plus affaire à l'existentialisme religieux³ alors que le second trouve son expression la plus caractéristique dans le personnalisme athée⁴. Toutefois, l'altruisme suppose toujours des sentiments de bienveillance envers l'autre. Il représente ainsi moins un dogme ou une théorie qu'une manière d'être et de se comporter dans la vie quotidienne. Il découle d'une profession de foi très personnelle qui engage activement l'homme envers son semblable dans ses manifestations privées et publiques.

2. MATHIEU, 22, 37-39.

3. Tel est cas de l'existentialisme de Gabriel Marcel.

4. Comme celui de Jean-Paul Sartre.



Si la meilleure expression de l'altruisme se retrouve dans la pratique, par les engagements que l'homme assume en faveur de son prochain, parent ou étranger, l'altruisme est ressenti sous forme de devoir et exprimé comme amour désintéressé. En effet, c'est grâce à cet amour que l'altruisme acquiert son authenticité. De ce point de vue, opérons une distinction entre un altruisme individuel, et un altruisme collectif, tel que celui qui émane d'un groupe, d'une communauté, ou bien d'une société, et se trouve manifesté envers un ou plusieurs individus. Ces deux aspects de l'altruisme expriment les sentiments humains, c'est pourquoi nous les classons, plus spécialement, dans la catégorie de l'altruisme que nous appelons «altruisme subjectif».

Il nous semble dès lors pertinent de remarquer qu'un trait fondamental de l'altruisme est l'intérêt constant et l'attention particulière qui sont portés à autrui dans les péripéties de sa vie. Ce qui implique à ce que le moi soit *rivé*⁵ à l'autre. Dès lors, un authentique altruisme ne se contente pas d'exprimer un souci ou une simple préoccupation pour l'autre, mais un désir fort d'attachement au destin d'autrui, au nom de l'amitié sinon de l'amour pour qui partage les mêmes racines biologiques que Moi.

A. Proximité de l'autre sans altruisme

Contrairement à la vision cosmopolite anthropocentrique des Modernes, le regard des Anciens est centré sur le fonctionnement de l'Être. Les physiologues⁶ sont fascinés par les choses de la nature composant, malgré leur complexité antithétique, une mosaïque harmonieuse. Ils tentent dès lors d'expliquer l'Être comme étant la demeure naturelle de l'homme, sans pour autant se soucier de l'homme dans ses rapports étroits avec son biologiquement semblable. Car l'homme n'est pas considéré comme l'élément primordial dans l'esthétique du *cosmos*. L'Être n'est pas un simple cadre qui permet à l'homme de l'explorer en vue de le travailler et de l'exploiter. Ce n'est point l'individu qui impose sa volonté à l'Être mais c'est l'Être qui guide l'homme selon une nécessité ontologique⁷ et fait plier à sa volonté mortels et immortels⁸.

Lorsque la philosophie politique atteint plus spécialement son acmé à l'âge

5. Rivé à, cloué à, au sens figuré du mot, c'est-à-dire de s'attacher sans répit à l'autre pour le suivre dans ses périples existentiels et être prêt à partager et soulager ses souffrances.

6. Les Physiologues, c'est-à-dire les Présocratiques, les penseurs grecs qui ont participé aux origines de la philosophie et ont vécu du milieu du VII^e siècle av. J.-C. jusqu'au IV^e siècle av. J.-C., donc avant Socrate. Le nom de physiologues vient de ce que leurs réflexions, relèvent en grande partie de ce qu'on appela ensuite «philosophie de la *physis*-nature».

7. Cf. EURIPIDE, *Iphigénie en Tauride*, 1486 (Athéna s'adressant à Thoas): «La Fatalité te domine, et domine les dieux».

8. Ainsi l'Être (la *physis*) devient une force invincible qui domine tout ce qui se produit en son sein. Cf. P. HADOT, *Le voile d'Isis*, Paris, Folio/Essais, 2008, p. 51.



d'or de Périclès, l'*autre* est étudié comme un politiquement proche par nature (comme un concitoyen) qui permet l'élaboration des relations sociologiques et l'établissement des institutions éthico-juridiques. Je m'explique: l'altruisme comme souci du prochain qui fait que le Je est rivé à l'autre n'est pas à l'ordre du jour dans la cité. Car le Je, conçu comme individualité existentielle, est une idée étrangère aux Hellènes. À la place, il y a le *politès*, le membre de la cité, qui tire sa signification ontologique et historique de l'existence de la cité, microcosmos à l'image de l'univers.

En effet, le *politès* dénote un homme qui surgit de l'Être pour s'établir en membre de sa cité (participant au *logos* et au *noûs* qui règnent dans la nature). Il est loin de représenter une individualité, le *Dasein*-homme, qui, de par sa naissance, est jeté dans le monde ainsi que le conçoit l'existentialisme moderne⁹. Il est un *subjectum*¹⁰ au monde, un produit de la nature qui perpétue ses éléments fondamentaux sous plusieurs formes. Il est dans la *polis* (la cité), tributaire de sa destinée, et son destin ne saurait être conçu indépendamment du destin de sa cité. Être *apolis*¹¹ (sans cité) est alors un grand malheur, car le *politès* est considéré comme un exilé du monde, condamné même à la pire des solitudes.

C'est pourquoi, la philosophie des Anciens (toujours à l'époque classique), avant d'apparaître sous des traits existentialistes (avant la lettre), est foncièrement politique. La proximité de l'autre est alors étudiée en fonction des *synallagmata* (échanges) qui font l'objet de la culture juridique de la cité. Toute éthique est centrée sur la culture politique¹²; elle concerne les devoirs de l'homme envers la cité et envers ses concitoyens.

L'éthique développée envers l'autre, au lieu d'être inspirée par des sentiments humanistes (dont fait partie l'altruisme avant la lettre), tire sa vigueur de la *paideia*¹³, l'idéal hellénique qui distingue les cités grecques des cités barbares et qui implique de ce fait la supériorité des premières sur les autres.

Si l'altruisme est fondé sur l'égalité existentielle de la personne et le dépassement des espaces géopolitiques, donc étudiant l'homme dans l'universalité de son espèce, la culture hellénique s'inscrit sur un autre registre. Elle est discriminatoire car elle admet la hiérarchie des individus. Elle

9. Je fais allusion à la philosophie de Martin Heidegger.

10. Ce qui est soumis, subordonné à.

11. Cf. EURIPIDE, *Médée*, 655.

12. Nous entendons par cet adjectif ce qui a trait aux affaires de la *polis*, la cité grecque. Pour d'autres significations de ce terme, cf. M.-I. FINLEY, *L'invention de la politique*, Paris, Champs/Flammarion, 1994, pp. 87-88.

13. À ce sujet, cf. deux livres déjà classiques que sont: W. JAEGER, *Paideia, la formation de l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1964; H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, Seuil, 1960.

comprend les Hellènes qui sont supérieurs aux Barbares; elle réunit en son sein des hommes libres et des esclaves; enfin, les métèques ne jouissent point des mêmes droits que les autres citoyens. Toutefois ces distinctions sont moins raciales que culturelles. Comme l'a fort bien remarqué Isocrate, l'hellénisme est une culture et non pas une race¹⁴.

Or le souci altruiste n'existe ni dans l'éthique à l'époque des Présocratiques ni dans celle de la cité classique. Ce qui donne le sentiment de supériorité aux Grecs, est dû à l'organisation de leur univers selon des lois qui assurent des relations d'équilibre dans les échanges. D'après le témoignage d'Euripide, Ulysse se croit supérieur au cyclope car celui-ci habite un monde sans loi¹⁵. Plus significatives encore sont les paroles de Jason qui traite Médée de sauvage dans la tragédie homonyme: «...d'abord la terre grecque, au lieu d'un pays barbare, est devenue ton séjour; tu as appris la justice, et tu sais vivre selon la loi, non au gré de la force»¹⁶.

Certes, le droit d'hospitalité existe bien en Grèce. Il accorde un statut privilégié à l'étranger, le *xénos*. Mais il ne tire pas ses racines des sentiments altruistes envers l'autre, l'homme souffrant et malheureux qui a besoin d'être secouru. L'accueil de l'étranger comme hôte, et plus encore la protection de l'hôte suppliant, relève d'un devoir de justice¹⁷. La violation du droit d'hospitalité constitue un sacrilège; elle est donc punie par la justice divine. En effet, Zeus est un dieu de justice qui prend sous ses ailes l'étranger¹⁸. C'est pourquoi, il porte le qualificatif de *xénios*: hospitalier¹⁹. Or culture juridique et hospitalité vont de pair. C'est pourquoi le cyclope, étant sans loi, habite un toit inhospitalier²⁰.

De son côté, Aristote développe toute une éthique concernant la proximité de l'autre. Toutefois cet autre ne désigne que le concitoyen. Il ne fait aucun

14. ISOCRATE, *Panégérique*, 50: «Notre cité a de tant distancé les autres hommes pour la pensée et la parole que ses élèves sont devenus les maîtres des autres, qu'elle a fait employer le nom des Grecs non plus comme celui de la race, mais comme celui de la culture, et qu'on appelle Grecs plutôt les gens qui participent à notre éducation que ceux qui ont la même origine que nous». Nous trouvons une idée analogue chez Thucydide (II, 41).

15. EURIPIDE, *Le Cyclope*, 25.

16. IDEM, *Médée*, 536-537. Cf. HOMÈRE, *Odyssée*, 1.187, 313; 6.207; 15.58; SOPHOCLE, *Oedipe à Colonne*, 13; EURIPIDE, *Les Supplantes*, 94.

17. Cf. DEMOSTHÈNE, *Sur la Paix*, 30: «...en montrant la justice de notre cité, en venant en aide aux opprimés sans convoiter le bien d'autrui, nous avons reçu le commandement par le libre choix des Grecs». Ici, il ne s'agit pas d'une manifestation altruiste mais d'un comportement selon le devoir de justice. HOMÈRE, *Iliade*, 7.165; HÉRODOTE, 2, 113; EURIPIDE, *Les Supplantes*, 280.

18. HOMÈRE, *Odyssée*, le chant IX.

19. IDEM, *Odyssée*, 9.270; 14.389; PINDARE, *Olympiques*, 8, 21; *Néméennes*, 11, 8.

20. EURIPIDE, *Le Cyclope*, 90. Cf. *ibid.*, 125 et suiv.

doute que le départ des pensées aristotéliennes ont pour source la justice sociale, naturelle ou légale et non pas une attitude altruiste. La relation à autrui est du ressort de la justice²¹. Ce qui prime en effet dans l'ordre social chez les Hellènes, c'est le juste comme fruit des rapports équilibrés entre Moi et les autres (les concitoyens); c'est pourquoi, d'ailleurs, ils conçoivent la justice comme une sorte d'harmonie. Ici l'amitié joue un rôle majeur. Car l'amitié évite les querelles et les révoltes qui peuvent s'avérer catastrophiques pour la sauvegarde de la cité. L'idéal hellénique consiste dans le règne d'un *cosmos* ontologique ou social (rapports de bonnes proportions et symétries qui doivent assurer la coexistence harmonieuse des choses antithétiques et opposées de l'ordre naturel) et celui de la cité. Or c'est l'amitié qui garde les reins non seulement du monde des mortels mais aussi de celui des immortels. Platon en témoigne dans son *Gorgias* en ces termes: «À ce qui assurent les doctes, Calliclès, le ciel et la terre, les Dieux et les hommes sont liés entre eux par une communauté, faite d'amitié et de bon arrangement, de sagesse et d'esprit de justice, et c'est la raison pour laquelle, à cet univers, ils donnent, mon camarade, le nom de *cosmos*, et non celui de dérangement non plus que de dérèglement»²².

Dans ce contexte, l'amitié ne renvoie pas forcément à l'altruisme qui atteste un grand souci pour autrui en demandant au moi d'être *rivé* à l'autre²³. L'amitié est plutôt considérée comme un idéal politique en tant que facteur stabilisateur de l'ordre des choses de la nature dont celles de la cité considérée comme un phénomène naturel.

B. L'altruisme et le pathétique

Des trois dramaturges grecs, Euripide semble être le plus pessimiste car il s'intéresse aux événements cruels qui ont lieu dans la vie quotidienne et aux réactions pathétiques des hommes²⁴. L'actualité de son temps lui fait voir les hommes dans leurs nombreuses faiblesses et dans l'irruption continuelle de leurs passions. En effet, si Eschyle s'intéresse à la grandeur mystique de l'existence humaine et Sophocle s'évertue à voir l'homme dans son habit de douceur et de bonté, Euripide pénètre d'un regard incisif les événements de

21. Cf. *Éthique à Nicomaque*, 1131 a, 10-20.

22. *Gorgias*, 508 a (trad. de la Pléiade). Par doctes, Platon fait allusion aux Pythagoriciens qui avaient une conception mathématique de l'univers. Dès lors il ne serait pas inexact de soutenir que l'amitié, appartenant à l'univers onto-mathématique des Anciens, a donné lieu à l'époque classique à une application politique.

23. Il faut insister sur les implications qu'entraîne l'expression «être rivé à» comme nous l'entendons. Elle atteste un devoir très fort qui me lie au destin de l'autre.

24. Cf. J. DE ROMILLY, *L'évolution du pathétique d'Eschyle à Euripide*, Paris, PUF, 1962.



la vie qui le remplissent d'une constante amertume: «Souffrir est d'ailleurs la loi humaine»²⁵, avoue-t-il en ajoutant: «La vie humaine n'est que souffrances, sans nulle trêve à ses peines»²⁶. Cette constatation devient chez lui une profession de foi. D'ailleurs, les paroles d'Électre sont caractéristiques dans *Oreste*, paroles énoncées d'une manière emblématique tout au début de cette tragédie: «Il n'est rien de si terrible à exprimer par la parole, il n'est point de souffrance ni de calamité divine, dont la nature humaine n'ait à porter le faix»²⁷.

Dans ses tragédies, Euripide, développant un existentialisme avant la lettre, se centre sur le *pathos*, qui signifie à la fois la souffrance et la passion qui entraîne la souffrance (le cas de Phèdre dans *Hyppolite* notamment), pour jeter les premiers germes d'un altruisme à partir du pathétique humain. Euripide est sensible à ce pathétique qu'il fait prévaloir en dénonçant les exploits cruels des Hellènes.

Je fais allusion au cas du petit-fils d'Hécube, Astyanax. Rapportons très brièvement les faits. Achille tua son père, Hector, qui avait déjà tué Patrocle, le bien-aimé d'Achille. Or Astyanax est le fils légitime qui doit se venger de la mort de son père. Entretemps la ville de Troie est tombée. Les rescapés de la famille royale sont devenus les esclaves des Grecs. Peu sensibles aux supplications d'Andromaque, la mère du malheureux enfant, les Hellènes mettent à mort Astyanax et rend le cadavre à la grand-mère pour sa toilette funèbre. Le thrène d'Hécube ne saurait laisser personne insensible. Euripide, révolté par cette cruauté, fustige l'acte barbare en mettant dans la bouche de la reine les paroles suivantes: «O Grecs, si orgueilleux de vos faits d'armes, vous devez l'être moins de votre sagesse, après avoir accompli ce meurtre inouï! Qu'avez-vous à craindre de cet enfant, qu'il ne relève un jour Troie de ses ruines? Il ne faut donc compter pour rien votre ancienne valeur»²⁸. Euripide, révolté, dénonce publiquement ce comportement devant les spectateurs grecs. Il n'hésite donc point à faire dire à Hécube: «Que pourra bien inscrire un poète sur son tombeau: "ici git l'enfant que les Grecs ont tué parce qu'ils le craignaient"? Honte pour la Grèce qu'une telle inscription»²⁹.

C'est donc par sympathie (*sympatheia*) envers l'autre qu'Euripide dépasse la distinction entre Grecs et Barbares, hommes libres et esclaves en reconnaissant une part égale pour tous à la souffrance. C'est la souffrance, le *pathos* d'autrui, qui fait que le Dramaturge se fraie un chemin vers l'altruisme. Dans *Les Suppliants*, le tragique fait, sans équivoque, de la souffrance, la source de l'altruisme.

En effet, après une bataille sanglante entre Athéniens et Thébains,

25. *Hippolyte*, 207.

26. *Ibid.*, 189. Cf. *Iphigénie à Aulis*, 161.

27. *Oreste*, 1-3.

28. EURIPIDE, *Les Troyennes*, 1159-1161.

29. *Ibid.*, 1189-1190.



Adraste, un héros de la tragédie euripidienne, plaint la vanité humaine, génitrice de tant de calamités³⁰. Le messager lui explique que Thésée a pris soin des corps de morts pour leur assurer une sépulture selon le devoir qui incombe à chaque Hellène. Adraste est fort étonné de voir que le Roi a procédé à un rite pareil. Euripide peint ici un Thésée qui, plus qu'un roi athénien légendaire, incarne l'humanité même. Adraste s'exclame ainsi à ce sujet: «Ah! L'affreuse besogne et les soins répugnants». La riposte du message est très significative: «l'homme aux maux du prochain doit toucher sans dégoût»³¹. Adraste est très ému par ces propos; il remarque à son tour: «Combien je donnerais pour être mort comme eux!»³². Les souffrances de l'autre qui n'est pas seulement un citoyen grec mais chaque prochain, Grec ou Barbare, ne laissent pas indifférent Euripide. Il fustige les coupables (*Les Troyennes*) et incite à s'engager dans les souffrances de l'autre. Voilà donc le pathétique qui plonge ses racines dans l'univers de l'altruisme!

Nous voyons ainsi comment ce pathétique fait tourner le regard pour se fixer sur le destin de l'autre, l'autre qui n'est pas seulement le membre de sa cité ou d'une autre cité hellénique mais tout homme vulnérable. Les propos d'Euripide s'ouvrent dès lors à un humanisme cosmopolite qui dépasse l'humanisme de la cité. C'est bien au cœur de cet humanisme que se situe l'altruisme, prêt à prendre son élan, animé par un sentiment pathétique. Cet humanisme qui tend à dépasser les frontières de la cité nous mène sur le chemin du cosmopolitisme ancien.

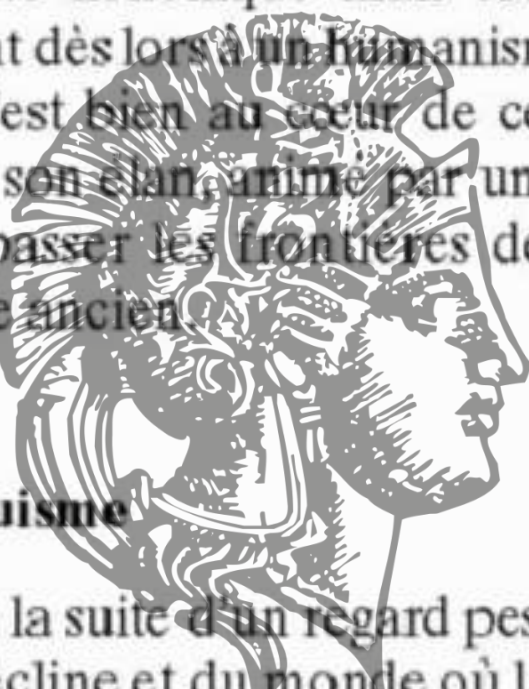
C. Cosmopolitisme et altruisme

Le cosmopolitisme est né à la suite d'un regard pessimiste sur le déroulement des choses de la cité qui décline et du monde où la violence fait des ravages. Après la guerre du Péloponnèse, Athènes s'efforce en vain de retrouver son prestige pour exercer une nouvelle hégémonie sur les autres cités grecques. De son côté, la Macédoine revendique ce privilège et plus encore: son chef, Alexandre le Grand, aussi intelligent que mégalomane, étend son regard sur un monde qui dépasse les frontières de la cité. Il sait que l'histoire de la *polis* se termine et doit céder sa place à l'empire. Alexandre s'intéresse aux Barbares et à leurs coutumes. Il a la clairvoyance de ne pas se méprendre sur l'importance de leur culture et de leur rôle sur l'échiquier du monde. Quant aux penseurs de l'époque et notamment les Stoïciens, leur regard se déplace

30. EURIPIDE, *Les Suppliantes*, 734 et suiv.

31. *Ibid.*, 767-768.

32. *Ibid.*, 769.



de la cité vers le *cosmos*; ils essaient ainsi de cerner le sens du monde, tout en pénétrant la finitude de l'homme, microcosme régi par des lois de la nature (considérée comme un *cosmos*)³³. Si l'«ensemble composé de vide est infini, tout est fini car le monde est fini³⁴. L'homme possède une âme qui représente une partie du monde, de l'âme universelle»³⁵.

Un *existentialisme* à l'ancienne est né avant la lettre dans la quête de l'*autre* qui n'appartient pas seulement à la cité de sa naissance (*politès*) mais aussi à une autre cité plus vaste qui englobe toutes les cités du monde. Dès lors, depuis sa naissance, chaque être humain (*anthropos*) est un citoyen du monde, un *cosmopolitès*. Ajoutons à propos que, de sa manière, l'épicurisme adopte cette tournure d'esprit.

Centrons-nous toutefois sur la morale stoïcienne comme étant la plus significative vers son approche de l'altruisme. À l'opposée de Platon qui situe le droit naturel dans l'univers des Idées, les Stoïciens s'attachent à une nature plus sensible pour en dégager son droit. Celui-ci régit tout phénomène qui apparaît sous leurs yeux dans le cours quotidien de la vie et qui est le fruit du hasard, du destin ou de la nécessité. Il faut accepter la vie dans sa fragilité, sa vulnérabilité et sa durée précaire. Les Stoïciens sont moins motivés par une nécessité théologique ou ontologique que par la poursuite de la quiétude. L'idéal du stoïcisme (comme de l'épicurisme d'ailleurs) est la sérénité (*ataraxia*). Pour eux, vivre, c'est vivre en paix et par conséquent vivre en paix avec les autres. Pas donc d'hégémonie politique ni de rivalité de races. Selon Plutarque, Ariston³⁶ soutient en particulier qu'il n'y a pas «de patrie, comme il n'y a ni maison, ni champ, ni forge, ni hôpital. Mais chacune de ces réalités naît, et plus encore reçoit son nom, de celui qui les habite et s'en sert»³⁷.

Ce cosmopolitisme ne saurait être compatible avec l'inégalité comme condition humaine, inégalité inconciliable avec les principes altruistes. En effet, un des mérites des Stoïciens est de présenter une morale naturaliste qui transcende les aléas de la vie comme la naissance, les rangs, les conditions sociales et d'autres données qui contribuent à des traitements inégaux des

33. À juste titre A. Neschke-Hentschke soutient que «la loi naturelle stoïcienne n'est pas conçue dans une pensée politique cherchant un critère pour distinguer la bonne loi de la mauvaise dans le but d'instaurer la justice collective et individuelle», cf. *Platonisme politique, et théorie du droit naturel: contribution à une archéologie de la culture politique européenne*, Paris et Louvain, Peeters, 1995, p. 191.

34. SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les professeurs*, IX, 332 in A. LONG et D. SEDLEY, *Les Philosophes Hellénistiques*, II. Les Stoïciens, Paris, GF/Flammarion, 2001, p. 241.

35. *Ibid.*, 350.

36. Ariston de Céos, est un philosophe de l'école du Lycée dont il fut scholarque, et né dans l'île de Céos.

37. PLUTARQUE, *De l'exil*, 600 E, in A. LONG et D. SEDLEY, *op. cit.*, p. 555.



hommes. Leur morale, au lieu d'être fondée sur la distinction traditionnelle entre Grecs et Barbares, considère l'individu dans sa condition d'homme. Leur *existentialisme* est donc anthropocentrique et foncièrement égalitaire. En outre, ils soutiennent ces idées en s'efforçant de démontrer que culture et nature ouvrent les mêmes perspectives existentielles pour chaque homme.

Dans ce contexte, Arius Didyme³⁸ avance que le monde représente la demeure des dieux et des hommes. Il s'agit d'une cité où les dieux exercent leur pouvoir auquel les hommes sont soumis. Donc, les uns et les autres appartiennent à la même communauté car ils partagent la raison commune à tous qui est la loi naturelle³⁹. Sénèque complète ce tableau en parlant de deux républiques: «l'une grande et vraiment publique, qui contient les dieux et les hommes dans laquelle nous ne portons nos regards ni sur un coin ni sur un autre, mais dans laquelle nous mesurons les limites de notre cité par le soleil; l'autre, celle dans laquelle nous a inscrit le hasard de la naissance»⁴⁰. Ici, le contexte pourrait être considéré comme propice à l'altruisme.

Cependant, cet *existentialisme* ne renvoie pas forcément à l'altruisme qui témoigne d'un véritable souci du prochain et exige un regard constant *rivé* à l'autre. Il annonce plutôt un humanisme fondé sur l'amitié et la coexistence des hommes au nom du bien commun et de la tranquillité individuelle. Il abolit les frontières humaines en vue d'une bonne coopération entre individus de la même espèce biologique. Il s'agit d'un *existentialisme* hautement préoccupé par le politique, qui, pour entrer dans le champ de l'altruisme, doit encore moralement progresser.

D. Les racines romaines de l'altruisme

À Rome, les premières traces d'une nouvelle conception qui valorise l'autre se trouve dans la pièce du poète comique Térence *Héautontimorouménos* (*Le Bourreau de soi-même*). Térence énonce un grand principe humanisme qui porte à l'altruisme en ces termes: «*Homo sum: humani nihil à me alienum puto*»⁴¹.

Contrairement à Euripide qui fait remonter les racines de l'altruisme au pathétique humain, Térence met en valeur la prérogative naturelle de descendre de l'espèce humaine. En l'occurrence, Chrémès a en tête, derrière une formulation polie, la situation dont souffre son voisin Demea qui est pour

38. Philosophe antique. Il représente le stoïcisme alexandrin (fin du 1er siècle avant notre ère).

39. A. LONG et D. SEDLEY, *op. cit.*, pp. 556-557.

40. *Ibid.*, p. 556.

41. «Je suis homme: j'estime que rien de ce qui est humain ne m'est étranger», *Héautontimoroumenos*, 77.

lui un *alienus*. L'*alienus* ne désigne pas l'autre en parlant de deux individus. Il ne s'agit donc pas en l'occurrence d'un rapport entre le moi et le prochain: l'autre à qui je dois avoir affaire et dont je dois m'occuper. L'*alienus* n'est pas l'autre (*allèlos* au sens grec) non plus, qui est dans le malheur ou bien dans la souffrance comme nous le trouvons dans l'altruisme d'Euripide. *Alienus* implique l'idée d'appartenance à autrui⁴². Dans la bouche de Chrémès ce qui s'exprime ici, c'est le souci de son voisin. Mais il est significatif que Chrémès éprouve le besoin de justifier son intérêt en faisant un détour par le général c'est-à-dire l'espèce humaine.

La maxime énoncée par Térence constitue une invitation à l'homme pour dépasser son individualité et s'intéresser au destin de tout autre homme. L'altruisme plonge ici une de ses racines signalant l'abandon de l'égoïsme. La bienveillance pour l'autre commence avec la fréquentation de ses congénères et l'attention que l'on doit porter à leur égard. L'attention ne saurait être sans l'écoute et pour les écouter (ses congénères), il faut être ami (*philein*) de l'homme; donc désirer son bien. L'humanisme conçu comme une sorte d'amitié pour l'espèce humaine devient le présupposé de l'altruisme comme souci de l'homme, comme regard rivé au destin d'autrui.

Or cet autre est plus qu'un *alius*, autre en parlant de plusieurs, plus qu'un *alter* en parlant de deux. Cet autre concerne celui qui incarne en son être l'humanité biologique de l'homme. Un devoir moral naît dès lors avec la présence de tous en vue de vivre ensemble tout en respectant la place de chacun dans le monde d'intérêts différents voire opposés.

Cicéron s'inspirera de cette idée en la formulant ainsi: «... sic apparet a natura ipsa, ut eos quos genuerimus amamus, impelli. Ex hoc nascitur, ut etiam communis hominum inter homines naturalis sit commendatio, ut oporteat hominem ab homine ob id ipsum, quod homo sit, non alienum uideri»⁴³. Ici, l'orateur est plus explicite que le poète. Il fonde un humanisme⁴⁴ sur une inclination rationnelle de l'homme en vue de la préservation de son espèce. Et de ce fait, l'altruisme peut revêtir la manifestation de la réaction du *Je*

42. Cf. CICÉRON, *De Re publica*, 6, 16: (*stella*) *luce lucebat aliena* (cette étoile brillait d'une lumière empruntée); *Pro Sex. Roscio Amerino*, 50.

43. IDEM, *De finibus*, 19, 62-63: «... il est évident que c'est la nature elle-même qui nous pousse à aimer ceux qui sont nés de nous. De cet instinct dérive aussi un sentiment naturel commun à tous les hommes, qui les intéresse les uns aux autres et qui fait qu'un homme, par cela seul qu'il est homme, ne peut absolument pas être un étranger aux yeux d'un autre homme».

44. Cf. P. BOYANCE, *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles, Latomus, 1970. Cf. également, A. MICHEL, Humanisme et Anthropologie chez Cicéron, *Anthropologie et Humanisme*, Les Cahiers de Fontenay, 39-40, 1985, pp. 43-53.



sur autrui dans leurs rapports mutuels. En d'autres termes, cette forme d'altruisme suppose un humanisme qui fait de l'homme un homme de bien à savoir que, de par sa nature, celui-ci doit avoir les yeux rivés à l'existence de l'autre. Il est clair que Cicéron se trouve assez éloigné de l'altruisme remontant au pathétique de la condition humaine dont parle Euripide.

Plus spécialement, Cicéron fait allusion à une inclination qui pousse le moi à transcender son ipséité et aller à la rencontre de l'autre. Ce sentiment se situe aux antipodes de l'égoïsme, que nous rencontrons par exemple dans la tragédie d'Euripide *Alceste*, dont est pénétré Phères, le père d'Admet qui va bientôt mourir⁴⁵, exprimé par les paroles suivantes: «C'est pour toi seul, malheureux ou heureux, que tu es né»⁴⁶.

Or, il y a des leçons morales très significatives à tirer de toutes ces réflexions.

L'altruisme ne saurait exister sans la foi et la confiance que l'on place dans l'humanité de l'autre homme. De ce fait, il dépasse les frontières d'un humanisme qui poursuit le bien de l'humanité tout entière. Car on ne peut pas être altruiste tout en étant déçu par l'humanité générale. L'autre n'est pas au juste un individu parmi d'autres. Il peut être un autre qui n'est pas comme les autres. Pour être plus explicite, rapportons-nous à nouveau à Euripide.

Euripide n'est guère convaincu du règne de la bonté humaine. Pire encore, il conçoit une humanité où le masque de l'hypocrisie nous empêche de distinguer l'homme de bien de l'homme vicieux: «O Zeus, s'exclame Médée, pourquoi donc as-tu fourni aux humains des moyens sûrs de reconnaître l'or de mauvais aloi, tandis que les hommes ne portent sur le corps aucune marque naturelle à qui distinguer le pervers?»⁴⁷. Le Dramaturge n'hésite pas à fustiger l'humanité des Grecs qui ont voulu tuer le fils d'Hector pour qu'il ne puisse pas venger la mort de son père. Il les qualifie même, d'«inventeurs de supplices barbares»⁴⁸. Malgré tout, la foi d'Euripide en l'homme n'est pas éteinte. D'ailleurs, sa tragédie *Alceste* constitue un hymne à cet altruisme⁴⁹. L'héroïne consentit sans aucune hésitation à mourir à la place de son mari⁵⁰. *Alceste* est l'autre qui n'est pas égoïste comme la majorité des autres individus!

Toutefois, nous pouvons nous montrer altruistes devant le spectacle de

45. EURIPIDE, *Alceste*, 675 et suiv.

46. *Ibid.*, 685.

47. EURIPIDE, *Médée*, 516-519.

48. IDEM, *Les Troyennes*, 764.

49. Pour l'idée du sacrifice volontaire comme signe de dévouement, cf. P. ROUSSEL, Le thème du sacrifice volontaire dans la tragédie d'Euripide, *Revue belge de philologie et d'histoire*, 1-2, 1922, pp. 225-240.

50. EURIPIDE, *Alceste*, 17-18.

l'homme *sinistré*⁵¹ grâce à un sentiment de pleine confiance en l'homme qui possède la capacité de transcender ses défauts pour accomplir d'exploits merveilleux. Car, comme le souligne Sophocle, «rien n'est plus merveilleux que l'homme!»⁵². Ainsi convaincu, l'homme peut se montrer obéissant à sa nature qui lui demande d'être ami de l'autre, car l'homme incarne l'humanité tout entière. Citons à ce propos les célèbres paroles d'Antigone adressées à Créon: «Je ne suis pas née pour partager la haine mais l'amour»⁵³. Il s'agit d'un amour qui est suscité par les mésaventures et les malheurs de l'autre, donc d'un amour *engagé*. De cet amour naît l'altruisme de l'héroïne qui va jusqu'à sacrifier sa propre vie au nom de l'affection fraternelle.

E. Altruisme et humanité

Nous avons le sentiment que chez Sénèque, l'énoncé fondamental de l'altruisme se trouve dans une très belle phrase d'une lettre adressée à Lucilius: «C'est le fait d'une âme singulièrement généreuse que de retourner à la vie pour l'amour d'autrui comme l'ont fait nombre de grands hommes»⁵⁴. Ici, le philosophe incite à l'oblation (don de soi) quasi-sacrificielle en faveur de l'autre, voire à l'abnégation de soi. Il en fait même un impératif. C'est un devoir de vivre lorsque l'intérêt de l'autre l'exige. Certes dans la suite, il précise que s'imposer le devoir «de vivre, quand l'intérêt des personnes aimées le veut ainsi, compte parmi les devoirs de l'âme»⁵⁵. Toutefois, cet intérêt n'exclut point l'autre qui n'appartient pas aux «siens» (*suorum*). Il ne fait aucun doute que Sénèque étend ce principe sur tout autre. Qu'il nous soit permis ici de remarquer qu'il existe une différence entre l'altruisme du pathétique (Euripide) et celui de Sénèque et éventuellement des autres Stoïciens. Pour le tragique grec, c'est à la vue de la souffrance humaine que l'homme doit réagir en faveur de la personne sinistrée. L'altruisme naît lors d'un spectacle concret de malheur, à partir des infortunes de celui qui en est la proie. Or, contrairement à Euripide qui fonde un des aspects de son altruisme sur le sacrifice de sa vie, au profit de la vie des individus bien aimés (*Alceste*), Sénèque fonde le sien sur la préservation de sa propre vie comme un signe fort de désintéressement du moi, au bénéfice des personnes qui nous sont chères.

Même si le philosophe romain est plutôt déçu par l'homme, sa foi dans

51. Par homme sinistré j'entends la personne qui a subi des dommages matériels et moraux, comme s'il avait été victime d'une tempête psychologique.

52. SOPHOCLE, *Antigone*, 332-333: «κούδεν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει» (traduction de l'auteur).

53. *Ibid.*, 523: «οὔτοι συνέχθην, ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφυν» (traduction de l'auteur).

54. *Lettre*, 104 § 4.

55. *Ibid.*, § 3.

l'humanité demeure solide. Là il puise la force de son inclination altruiste. L'autre, malgré ses défauts, incarne dans son être l'humanité tout entière. Malgré ses défauts, cet autre contribue à ce que l'humanité soit celle qu'elle *est*: une partie essentielle du monde, «ce sublime et magnifique ouvrage»⁵⁶. Or la conception de l'homme comme incarnant l'humanité même est supérieure à celle qui représente l'homme comme une pure individualité périssable. Car si «les hommes périssent...l'humanité, dont l'homme est la représentation, reste toujours»⁵⁷. Cette humanité pousse donc l'individu à la sociabilité (le vivre ensemble en harmonie) qui occupe une place privilégiée non seulement dans la philosophie stoïcienne mais aussi dans toute la philosophie gréco-romaine. Toutefois, la sociabilité n'équivaut pas à l'altruisme.

Mais Sénèque, comme d'autres Stoïciens, accorde, par l'altruisme qu'il prêche, toute une noblesse morale à cette sociabilité⁵⁸. Le philosophe fait sienne l'idée énoncée par Térence, fondatrice d'un humanisme romain qui tend vers l'altruisme: «*Homo sum, humani nihil à me alienum puto*»⁵⁹, même si «l'homme détruit l'homme par plaisir»⁶⁰. C'est un devoir (*officium*) que de respecter l'homme au nom de la solidarité humaine. Cela implique ceci: «éviter de souffrir et de faire souffrir»⁶¹. Contrairement à l'humanisme chez Térence, l'altruisme de Sénèque émet un principe général d'humanité envers tout homme par prénotion⁶². Il énonce une règle de morale qui concerne chaque homme en tant qu'homme. Cette disposition altruiste incite dès lors à la bienfaisance et la concorde, deux piliers fondamentaux qui soutiennent la vie humaine. L'altruisme qui est ici fondé, anime une solidarité qui peut être motivée par l'affection mutuelle (*mutuo amore*)⁶³.

Dans *La Vie Heureuse*, Sénèque se révèle plus explicite sur ce point: il fait du sentiment altruiste, un don de la nature octroyé pour le bien même de l'homme: «je vivrai avec la conscience que je suis né pour les autres et j'en rendrai grâce à la nature: comment en effet, aurait-elle pu mieux protéger mon intérêt? Elle m'a donné, moi seul, à tous, et à moi seul elle a donné tous les autres»⁶⁴. Or l'altruisme, penchant naturel, marque l'humanisme du philosophe. Penser à l'autre, c'est lui être utile, et cela dans mon propre

56. *Lettre*, 65, 9 (trad. de J. Baillard, éd. de 1914).

57. *Ibid.*, 7.

58. Cf. P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Folio/Essais, 1995, p. 209.

59. *Lettre*, 95, 53.

60. *Lettre*, 103, 2.

61. *Ibid.*, 3.

62. Notion acquise naturellement et spontanément par l'expérience et non par la réflexion chez les Epicuriens et les Stoïciens.

63. SÉNÈQUE, *De ira*, 1, 5, 3.

64. *La Vie heureuse*, Paris, Arléa, 2001, pp. 60-61. Nous avons opté pour cette édition puisque sa traduction nous paraît plus élégante et appropriée.

intérêt même car telle est l'intention de la nature qui régit ma vie. Bref, l'humanisme de Sénèque peut être résumé en une phrase: «Partout, où il y a un homme, il y a place pour un bienfait»⁶⁵.

Dès lors, le philosophe franchit un autre pas vers l'élévation de l'âme pour formuler une de ses plus nobles expressions⁶⁶. Sénèque va jusqu'à coupler son humanisme à la magnanimité⁶⁷ pour donner une image idéale de l'altruisme. Il effleure par là l'idéal chrétien de l'*agapè*⁶⁸ (que Sénèque ignore⁶⁹) qui ne juge pas ni condamne mais comprend et pardonne toujours voire elle embrasse ses ennemis. Le dramaturge termine son dialogue *De Ira* par des paroles révélatrices de ses intentions humanistes: «Voici que déjà nous exhalons notre souffle. Cependant, tant que nous le conservons, que nous sommes parmi des hommes, pratiquons l'humanité; ne soyons un objet d'épouvante pour personne, ni un péril; méprisons les torts, les offenses, les insultes, les taquineries et supportons noblement des ennuis passagers; le temps que nous regardions

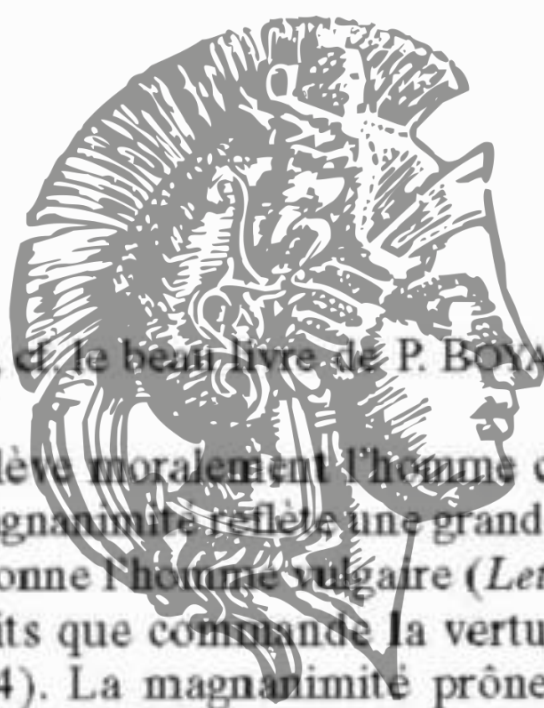
65. *Ibid.*, p. 71.

66. Pour l'humanisme chez Sénèque, cf. le beau livre de P. BOYANCE, *L'humanisme de Sénèque*, s.l., s.n., 1965.

67. Pour Sénèque la magnanimité élève moralement l'homme car elle le guide sur le chemin de la vertu (*Lettre*, 115, 3). La magnanimité reflète une grandeur d'âme qui méprise comme bagatelles les objets dont affectionne l'homme vulgaire (*Lettre*, 74, 13). La magnanimité, aspirant ainsi aux beaux exploits que commande la vertu, incline à vivre pour d'autres que pour soi (*Lettre*, 104, 3-4). La magnanimité prône toute une attention particulière à l'autre qui implique des traits importants d'altruisme: «...éviter de souffrir et de faire souffrir. Je veux te voir heureux de la joie des autres, sensible à leurs infortunes; soucieux de t'acquitter de tous de tes offices» (*Lettre*, 103, 3).

68. L'*agapè* est traduite de manière incomplète par amour ou inexactement par charité. Elle renvoie au mystère de la Passion. Elle traduit l'amour sacrificiel de la deuxième personne de la trinité pour le salut de l'humanité tout entière.

69. Pour les liens entre le christianisme et la philosophie morale de Sénèque, cf. M. FOURNIER, La mort chrétienne d'un philosophe païen. Le fantôme de Sénèque: l'œuvre, le nom, la mémoire, *Dix-septième siècle*, 232, 3, 2006, pp. 433-452, et notamment pp. 435-436: «Une première "christianisation" de Sénèque s'effectue dès les Pères de l'Église et commence avec Tertullien, "à condition, comme l'indique Jean-Claude Fredouille, de ne pas commettre d'anachronisme sur ce terme", car pour Tertullien, "comme pour ses successeurs, il s'agissait moins de voir en Sénèque quelque philosophe crypto-chrétien qu'un païen dans l'œuvre duquel la vérité avait été relativement peu altérée ou déformée". Cette première christianisation, qui s'appuie sur une "compatibilité" entre la philosophie morale du stoïcien et la pensée chrétienne, franchit une autre étape vers la fin du Moyen Âge, où se développe, à partir d'une correspondance qui sera par la suite déclarée apocryphe, le mythe d'une rencontre entre le philosophe et saint Paul. Ce mythe est cependant rigoureusement rejeté par les humanistes du XVI^e siècle, qui mettent en doute la rencontre des deux hommes. Le rejet de cette correspondance s'accompagne d'une remise en question du christianisme de Sénèque».



en arrière, comme on dit, et que nous retournions, la mort est là»⁷⁰. Or l'humanisme qui se révèle désintéressé grâce à la magnanimité, laquelle à son tour aide l'altruisme à s'accomplir, ces trois sentiments constituent les trois grands volets de l'«existentialisme» de Sénèque.

F. Humanisme sans altruisme

D'ordinaire, les idées d'humanisme et d'altruisme semblent aller ensemble⁷¹; un misanthrope ne saurait être altruiste. Toutefois, l'un n'est pas forcément l'autre. Un humaniste peut ne pas avoir les yeux rivés au destin d'autrui, d'un prochain vulnérable ou malheureux. On peut désirer le bien de l'autre sans être engagé dans la poursuite de ce bien. Dans cette catégorie, nous classons l'empereur-philosophe Marc-Aurèle⁷².

Il y a, certes, des passages dans ses *Pensées* qui révèlent des penchants altruistes. L'idée même d'εὐεργετικός (bienfaisant) que nous rencontrons dans l'un d'eux en témoigne sans ambiguïté. Rapportons-nous au texte: «...l'homme, né bienfaisant ... s'il fait quelque bien, ou simplement s'il aide (autrui) à se procurer des choses indifférentes, il a rempli le rôle en vue duquel il a été constitué et il atteint sa fin propre»⁷³. Il existe même une autre pensée du philosophe que A. I. Trannoy, un des traducteurs des *Pensées*⁷⁴, la rapproche de l'attitude altruiste chrétienne contenue dans les paroles du Christ: «aimer vos ennemis» (ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν)⁷⁵ que voici: «le

70. *De ira*, 3, 43, 5.

71. Pour plus de détails, cf. *Rencontres internationales de Genève. Pour un nouvel humanisme*, Genève/Neuchâtel, Les Éditions de la Baconnière/Histoire et société d'aujourd'hui, 1949. On y retrouve les idées des intellectuels notoires, comme René Grousset, Karl Barth, R. P. Maydiou, Paul Masson-Oursel, Maxime Leroy, Henri Lefebvre, J. B. S. Haldane, John Middleton-Murry, Karl Jaspers.

72. Cf. P. HADOT, *La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc-Aurèle*, Paris, Fayard, 1992; T. ROUSSOT, *Marc-Aurèle et l'empire romain*, Paris, L'Harmattan, 2005.

73. *Pensées*, 9, 42.

74. MARC-AURÈLE, *Pensées*, texte établi et traduit par A. I. TRANNOY, préface A. PUECH, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 75, n. 1.

75. MATHIEU, 5, 43-48: «Vous avez appris qu'il a été dit: Tu aimeras ton prochain, et tu haïras ton ennemi. Mais moi, je vous dis: Aimez vos ennemis, bénissez ceux qui vous maudissent, faites du bien à ceux qui vous haïssent, et priez pour ceux qui vous maltraitent et qui vous persécutent, afin que vous soyez fils de votre Père qui est dans les cieux; car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et il fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes. Si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense méritez-vous? Les publicains aussi n'agissent-ils pas de même? Et si vous saluez seulement vos frères, que faites-vous d'extraordinaire? Les païens aussi n'agissent-ils pas de même? Soyez donc parfaits, comme votre Père céleste».

propre de l'homme, c'est d'aimer même ceux qui l'offensent» (φιλεῖν καὶ τοὺς πταίοντας)⁷⁶.

La dernière maxime en particulier est fort subtile et nécessite, pour être bien comprise, d'être placée dans le cadre de la philosophie de l'empereur. Il faut donc avoir recours au texte grec. Marc-Aurèle emploie en l'occurrence le verbe φιλεῖν qui signifie *être ami* avec quelqu'un. Les Grecs et les Romains ne pourraient pas concevoir l'étendue et la force du verbe ἀγαπᾶν (aimer) au sens chrétien du terme qui fait toute la force de l'altruisme. D'autre part, chez Marc-Aurèle les πταίοντες sont ceux qui commettent des erreurs, des injustices de tout genre et qui, par là, offensent les autres. Toutefois, on peut offenser quelqu'un sans être son ennemi. L'idée de Marc-Aurèle, lorsque il emploie le verbe φιλεῖν, est moins d'inciter à l'amour des ennemis que de prôner en cas de litige, de différend ou de querelle, l'application d'un esprit conciliateur avec l'autre au lieu de se livrer à des poursuites violentes. Car, suivant Platon⁷⁷, l'empereur considère à son tour que les πταίοντες «pêchent par ignorance et involontairement»⁷⁸.

Ce qui intéresse l'empereur, c'est plus de se conformer à la raison universelle qui gouverne le grand Tout que de s'engager dans le destin de l'autre: «Or la fin des êtres raisonnables, c'est d'obéir à la raison et à la loi de la plus auguste des cités et des républiques»⁷⁹. Car vivre en amitié avec l'autre, c'est vivre sereinement et en harmonie comme le requièrent, la nature, substance universelle, et la raison qui la gouverne. Donc, à l'inverse de l'altruisme qui représente un principe fondamental tiré des sentiments pathétiques, indissociable de la manière de vivre (c'est flagrant aux temps modernes et notamment chez Lévinas), ce qui importe chez Marc-Aurèle (en vue de mener une vie digne d'homme), c'est de prendre le chemin de la philosophie, unique guide de notre vie, pour servir l'autre. Selon Marc-Aurèle, vivre revient à vivre selon le καλόν, la beauté morale et, par là, vivre selon la justice. Toujours pour Marc-Aurèle comme pour tous les Grecs, le δίκαιον⁸⁰ (le juste-droit) est inséparable du καλόν (le beau), ce beau qui est esthétique avant de devenir moral ou éthique.

Enfin, nous ne pouvons pas passer sous silence que l'idée de sympathie (qui renvoie à des sentiments altruistes) n'est nullement absente dans les *Pensées*. Toutefois, sa signification est tout autre que celle qui la rapproche

76. *Pensées*, 7, 22.

77. PLATON, *Protagoras*, 352 c.

78. *Pensées*, 7, 22.

79. 2, 16.

80. 6, 1.



de l'altruisme. En effet, la *sympatheia* désigne la participation à la souffrance d'autrui de sorte qu'il y ait une communauté de sentiments entre l'homme souffrant et ses congénères⁸¹. Malgré tout, la sympathie n'est pas, pour l'empereur, d'une teinture pathétique mais représente un concept ontologique. Elle dénote les rapports de certaine choses entre elles, idée chère aux Stoïciens⁸². Pour Marc-Aurèle, les êtres (hommes ou choses animées et inanimées), qui ont quelque chose de commun, cherchent leur semblables. Plus un être est supérieur aux autres, plus il est enclin à se mêler à son semblable et à se confondre avec lui. Tel est le cas de ce qui est composé de terre; il penche vers la terre, «comme tout liquide cherche à confluer avec le liquide»⁸³. L'empereur précise même que «l'effort pour s'élever à un niveau supérieur est capable de produire de la sympathie entre les êtres, malgré la distance»⁸⁴. Dans l'homme, les parties dont il est composé se propagent à l'intelligence, grâce à la sympathie qui relie l'une à l'autre⁸⁵.

L'humanisme de Marc-Aurèle est davantage centré sur la sociabilité qui unit les hommes en tant qu'êtres sociaux et sociables. La cité qui donne un sens à l'existence de l'homme est, pour l'empereur également, un phénomène naturel. L'idée d'État *contractualiste* qui inaugure la philosophie politique moderne est étrangère à la morale des Anciens. En effet, c'est dans l'entéléchie⁸⁶ de l'homme d'être sociable. L'empereur remarque à ce sujet: «Chaque être est porté vers la fin à cause de laquelle et envers de laquelle il a été constitué. Et ce vers quoi il est porté, c'est là qu'est sa fin et là où est sa fin, là aussi se trouvent pour chacun son intérêt et son bien. Or donc le bien d'un être raisonnable, c'est la société»⁸⁷. Il s'ensuit que l'individu est attaché aux autres moins par des sentiments de bienveillance que par une nécessité ontologique pour participer à l'harmonie du grand Tout; c'est pourquoi, selon Marc-Aurèle, les hommes sont faits les uns pour les autres, et pour atteindre ce but, il faut ou les instruire ou les supporter⁸⁹. Nous sommes encore loin d'une véritable motivation altruiste.

81. ARISTOTE, *Problèmes*, 7; *Politique*, 22, 11, 12.

82. PLUTARQUE, *Morales*, 906 E.

83. *Pensées*, 9, 9.

84. *Ibidem*.

85. *Ibid.*, 5, 26.

86. Activité agissante et efficace qui est inhérente à l'homme et qui a sa fin en soi. Cf. ARISTOTE, *De l'âme*, 2, 1; *Métaphysique*, 8, 3, 9.

87. *Ibid.*, *Pensées*, 5, 16.

88. *Ibid.*, 8, 34.

89. *Ibid.*, 8, 56.

*Epimétron*⁹⁰

L'altruisme est lié à l'intériorité de l'homme qui représente une chaîne d'émotions, foyer de la sensibilité humaine. La chaîne de l'autre renvoie à la chaîne de mon intériorité car c'est dans cette intériorité que prend naissance la *sympatheia*: le partage du *pathos* (la souffrance de l'autre. Le *pathos* enveloppe les épreuves, l'expérience et en général les conjonctures⁹¹ de chaque existence humaine⁹².

L'Antiquité hellénique n'a pas découvert l'intériorité existentielle. Le Grec a son regard tourné vers le *cosmos* dont il se veut partie comme un *hypokeimenon*: créature privilégiée qui est pour contribuer à la réalisation des cycles de la nature (*physis*). Ce qui prime, c'est l'Être comme *accoucheur* de mouvements et de formes.

En effet, chez les Anciens, il n'y a guerre cet élan pathétique en vue de partager la détresse de l'autre, celui qui a le même visage que moi, idée fondamentale de l'altruisme du pathétique qui caractérise la philosophie personnaliste de Lévinas⁹³, une des formes les plus caractéristiques de l'altruisme postmoderne. Dans notre étude, toutefois, nous avons relevé deux cas exceptionnels: Euripide et Sénèque. Leur *existentialisme* invite à se pencher sur les *pathè*⁹⁴ de la nature et sur le *pathos* de l'homme.

L'altruisme, dans sa considération moderne, tire sa force de la qualité de personne – dont la densité ontologique est conçue comme une dignité inhérente à son être – octroyée à l'homme comme titre de noblesse, qualité qui lui assure un statut juridique sacro-saint⁹⁵. L'homme est ainsi élevé au plus

90. Terme grec qui désigne le surplus, le surcroît.

91. SOPHOCLE, *Oedipe Roi*, 732.

92. Cf. PLATON, *Phèdre*, 96 a.

93. Cf. *Entre Nous*, Paris, Biblio/Essais, 1993, p. 156: «Mais cet en-face du visage dans son expression – dans sa mortalité – m'assigne, me demande, me réclame... La mort de l'autre homme me met en cause et en question comme si ... je devenais, de par mon indifférence, le complice». Pour Lévinas, l'altruisme est motivé par les «charité et miséricorde et responsabilité pour autrui et déjà possibilité du sacrifice où l'humanité de l'homme éclate», *ibid.*, p. 218.

94. *Pathè*, pluriel du substantif *pathos*. Les *Pathè* désignent les événements ou les changements de qui se produisent dans l'ordre des choses, cf. PLATON, *Hippias Majeur*, 285 c.

95. M. Buber (1878-1965), est à l'origine du personnalisme qui a inspiré E. Lévinas. Il assigne une dimension onto-théologique à l'homme en tant que personne: «La personne prend conscience d'elle-même comme ce qui participe à l'Être, de ce qui est avec d'autres êtres, de ce qui est donc la conscience d'être. L'individu prend conscience de soi comme un être qui est ainsi et non autrement. La personne dit: Je suis; l'individu dit Je suis ainsi»; *Je et Tu*, Paris, Aubier/Bibliothèque philosophique, 1999, pp. 98-99. Pour Buber, la personne renvoie à ceci: «Aux yeux du Judaïsme, chaque âme humaine est un élément servant dans la création de Dieu qui est appelée à devenir, par l'action de l'homme, le royaume de Dieu»,

haut sommet des valeurs existentielles. Sa dignité lui garantit une protection irréductible. En revanche, la personne, pour les Anciens, renvoie à un masque de théâtre, donc à une représentation de l'existence humaine comme simple acteur dans les drames de la vie. Aujourd'hui, l'altruisme n'est demandé qu'au nom de cet absolu ontologique qu'incarne la personne humaine.

Une dernière remarque: dans les sociétés actuelles, l'altruisme se fait rare. Il y a d'autres états d'âme et des liens que nous confondons avec l'altruisme comme la solidarité, l'amitié, l'entre-aide. Mais le regard rivé à l'autre qui demande l'éveil et la disponibilité sans faille à son égard manquent très souvent.

Stamatios TZITZIS
(Paris)

Η ΓΕΝΝΗΣΗ ΤΟΥ ΑΛΤΡΟΥΙΣΜΟΥ ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑ

Περίληψη

Σε αυτή τη μελέτη έχουμε σκοπό να διερευνήσουμε τις διάφορες μορφές με τις οποίες παρουσιάσθηκε ο αλtruισμός κατά τη γέννησή του στην Ελλάδα. Ίδιαίτερα, θα προσπαθήσουμε να τον μελετήσουμε υπό το φως του τραγικού πάθους στον Εὐριπίδη.

Εν συνεχεία, θα εξετάσουμε τον αλtruισμό εντός του πλαισίου του αρχαίου κοσμοπολιτισμού και θα ολοκληρώσουμε την έρευνά μας με την εξεύρεση των ρωμαϊκών ριζών του αλtruισμού, κατά κριτικό λόγο στον Κικέρωνα και στον Σενέκα. Τò ερώτημα τὸ ὁποῖο τίθεται εἶναι κατά πόσον δύναται νὰ ἐμφανισθεῖ ὁ αλtruισμός δίχως τὸν ἀνθρωπισμό, ἀπὸ τὴ στιγμή πού καὶ τὰ δύο ρεύματα μοιράζονται κοινὲς ἀξίες.

Σταμάτης TZITZIS

Le chemin de l'homme, Paris, Rocher, 1999, p. 45. Du point de vue chrétien, c'est surtout Maritain qui consacre l'absoluité de la personne dans sa dimension transcendante. Dans son *Humanisme intégral* Maritain parle de la personne en ces termes: «une personne, c'est un univers de nature spirituelle doué de la liberté de choix et constituant (...) un tout indépendant face au monde. Ni la nature ni l'État ne peuvent mordre sur cet univers sans sa permission. Et Dieu même, qui est et agit au-dedans, y agit d'une façon particulière et avec une délicatesse particulièrement exquise, qui montre le cas qu'il en fait: il respecte sa liberté, au cœur de laquelle il habite cependant; il la sollicite, il ne la force jamais». Cf. *Humanisme intégral*, Paris, Aubier, 1936, p. 10.

