



HAL
open science

Patience et énigme selon Emmanuel Levinas

Emmanuel Housset

► **To cite this version:**

Emmanuel Housset. Patience et énigme selon Emmanuel Levinas. Discipline Filosofiche, 2014, Emmanuel Levinas: fenomenologia, etica, socialità, anno XXIV (1), pp.49-73. <hal-02145599>

HAL Id: hal-02145599

<https://normandie-univ.hal.science/hal-02145599v1>

Submitted on 3 Jun 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 - Attribution - Non-commercial use - No Derivative Works - International License

Patience et énigme selon Emmanuel Levinas

Emmanuel Housset

Normandie Université, Caen, *Identité et Subjectivité*

La patience épreuve du monde ou épreuve de soi ?

La patience peut être sans difficulté considérée comme cette capacité acquise dans l'épreuve qui permet d'attendre, de ne pas céder à la précipitation, et ainsi d'endurer le temps dont on n'est pas le maître. Comme le dit La Fontaine dans *Le lion et le rat* « Patience et longueur de temps font plus que force ni que rage ». La patience se présente donc comme cette vertu qui permet de résister à notre impatience première, au pouvoir des passions sur notre volonté, car comme le souligne Grégoire le grand (579, p. 361) « plus on aime quelque chose, plus à son sujet la patience est ébranlée (*Ut quo magis res quaeque diligitur, eo per eam facilius patientia turbetur*) ». De ce point de vue, elle n'est pas le privilège de quelques sages devenus impassibles, mais elle est la vertu de tout homme, c'est-à-dire la force qui permet à chaque personne d'accomplir son essence. Cela vaut bien évidemment également pour le philosophe dont toute l'existence doit être celle d'une « endurance de la pensée » et même d'un « entêtement spéculatif »¹, cette forme de folie qui permet d'échapper à l'opinion. Il n'y a de pensée philosophique possible que dans cette persévérance qui est une fidélité aux questions philosophiques et aux choses mêmes. Bien sûr, toute patience n'est pas bonne et elle peut n'être qu'un endurcissement, une persévérance et un consentement au mal, comme dans la figure de l'avare : l'avare surmonte tous les obstacles, il sait attendre mieux que tout autre, mais pour assouvir sa passion de la richesse. La patience peut être encore un aveuglement comme dans l'amour patient du père Goriot, dans le roman éponyme de Balzac, qui accepte tout sans discernement.

Ainsi qu'elle soit vertueuse ou vicieuse la patience se donne comme la réponse de l'homme souffrant qui dans son engagement dans le monde fait l'épreuve de l'adversité, car, comme le montre saint Augustin (394, p. 350) « On n'a que faire de la patience, quand on ne souffre point ». Saint Augustin ajoute (394, p. 368) « Mais il faut supporter les défauts des méchants, si l'on veut jouir de la société des bons. “Malheurs à ceux qui ne savent rien supporter” dit l'Écriture ». Il nous propose alors cette définition de la patience qui peut servir ici de point de départ à l'analyse (395, p. 90) : « La patience consiste à endurer avec bonne grâce et constance, pour la vertu ou la commodité, les choses ardues et difficiles ». Certes cette définition de la patience pose autant de problèmes qu'elle n'en résout, mais elle peut être un point d'appui pour élaborer la question de la patience en mettant en lumière qu'elle n'est jamais première, puisqu'elle est une réponse à la manière dont on est éprouvé par le monde. C'est bien dans le monde que la patience peut être soit un consentement au bien, soit un consentement au mal, et c'est pour cela que l'essence de la volonté ne peut se comprendre qu'à partir du monde.

¹ Ces expressions sont de Jean-Toussaint Desanti (1992, p. 181).

Il reste à savoir comment tenir sous une même essence les diverses figures de la patience : comme capacité à endurer, tel Ulysse lors de son long retour dans sa patrie, la patience n'est pas sans espérance, cependant à force de s'endurcir elle peut également devenir une simple résignation. Bien évidemment un bon marin sait que pendant la tempête il peut être plus judicieux de mettre en panne en réduisant la voilure, de façon à attendre un moment plus opportun pour repartir, mais, encore une fois, par rapport à cette nécessité d'attendre pour agir deux dangers au moins menacent. Il y a d'abord cette tentation de l'abandon aux circonstances, de cette passivité dont Nietzsche dit dans *Ainsi parlait Zarathoustra* qu'elle est la patience de l'âne, la patience de celui qui dit oui parce qu'il ignore le non, c'est-à-dire y renonce. Quand la passivité devient un abandon de sa liberté, il ne s'agit plus que d'une patience résignée qui est une forme de consentement au mal. Cela dit un deuxième danger guette l'homme patient, celui que Nietzsche, encore lui, nomme (1872, p. 65) « Le faux semblant de la sérénité grecque »² propre à l'hellénisme vieillissant, autrement dit cette façon supraterrrestre de répondre à tout ce qui accable et provoque notre déchéance. Finalement le point commun entre la résignation au monde et la sérénité supraterrrestre serait de fuir devant ce qui est grave et redoutable au lieu d'y faire face, et cette patience serait donc un pur produit de la crainte qui ne peut passer pour un acte de la volonté, car elle est un renoncement de l'âme à elle-même. Or cette fuite peut très bien s'interpréter comme une fuite devant le temps, que ce soit dans une pure soumission au temps ou dans l'élévation vers une activité supra-temporelle de l'homme qui vit le regard tourné vers les Idées.

Cette première analyse de la patience ne vise pas à remettre en cause la nécessité pour l'homme de s'endurcir, de se blinder, par rapport aux épreuves du temps, car il faut, selon la formulation du poète Chamfort, que « le cœur se brise ou se bronze ». Néanmoins toute la difficulté est de faire en sorte que cet endurcissement ne devienne pas un refus du temps, une forme de non-respect du temps. En effet, le respect du temps se comprend à la fois comme une reconnaissance de notre finitude et une prise de conscience de l'irréductible altérité du temps : le temps est toujours ce qui échappe aux prises de la volonté, que ce soit le temps du monde, le temps d'autrui, ou son propre temps intérieur. Dès lors, l'endurance de l'altérité comme respect du temps est aussi bien la vertu du politique, que celle du poète ; elle est ce qui fonde l'amitié tout autant que la vie philosophique. Or tout le paradoxe est qu'aujourd'hui ce respect du temps est devenu ce qu'il y a de plus difficile, et cela non d'une façon accidentelle, mais de par la compréhension que l'homme a de lui-même comme « cause de lui-même » et « fin en soi ». Un des signes de cette difficulté est le fait historique que la patience qui était considérée comme une vertu principale dans l'Antiquité, pour les pères de l'Eglise, dans la philosophie médiévale et encore à la Renaissance, perd peu à peu sa place en devenant une vertu secondaire et se vide de sa substance en étant comprise comme une simple autodétermination de la volonté. Cette mutation profonde dans l'histoire de l'éthique, qui ne s'adapte pas parfaitement à l'opposition entre l'éthique du bonheur et l'éthique du devoir, tient au fait que l'homme devient l'être qui se représente lui-même et qui, par ses résolutions, se détermine lui-même dans une autotélie qui ne reconnaît plus les vérités éthiques comme données. L'homme devient alors le créateur de

² Il ajoute : « Et si l'on peut encore parler de "sérénité grecque", c'est le sérénité de l'esclave qui n'a ni lourdes responsabilités, ni grandes aspirations, ni rien dans le passé ou l'avenir qu'il sache estimer plus que le présent. C'est ce faux-semblant de "sérénité grecque" qui suscita une telle indignation chez les natures profondes et farouches des quatre premiers siècles du christianisme. Cette manière efféminée de fuir devant ce qui est grave et redoutable, cette façon de se contenter lâchement d'une jouissance facile, non seulement leur paraissaient méprisables, mais elles y voyaient encore l'attitude antichrétienne par excellence. Et c'est à leur influence qu'il faut imputer cette vision séculaire et quasi indéradicible d'une Antiquité grecque dans les roses pâles (...) ».

lui-même, et c'est par sa seule et unique conscience qu'il prétend accéder à la liberté. Dans les textes philosophiques le mot même de patience se fait plus rare et se trouve souvent remplacé par « force d'esprit ». Ce changement de vocabulaire n'est pas anodin et indique que l'on est passé de l'idée d'une volonté dans l'épreuve de la passivité à l'idée d'une constance sans passivité radicale. Heidegger explique bien dans le célèbre texte *L'époque des images du monde*³ que « les temps modernes », c'est la conquête du monde comme image conçue et que dans ce règne de la représentation il n'y a plus d'entente du présent, puisque ce n'est plus la chose même qui déploie sa temporalité et que c'est au contraire le sujet qui fixe aux choses les conditions de leur manifestation. Dans ce renversement copernicien non seulement le phénomène change de sens en devenant la construction d'un sujet théorique, mais la patience elle-même perd sa dimension affective, puisque les épreuves du monde deviennent surtout l'occasion d'une autodétermination de la volonté humaine. L'homme patient devient celui qui se tient absolument lui-même dans ses buts qui peuvent être infinis et le modèle de l'homme patient n'est plus Ulysse, Job ou la prophétesse Anne, mais le savant qui se donne des tâches infinies. On est alors très éloigné de l'*hypomoné* de la Bible, car avec cet idéal d'une patience purement active que l'on se donne à soi, la patience se transforme en une constance par laquelle en toute occasion j'affirme ma liberté. Il est certain que cette nouvelle perspective ne conduit pas à nier la faiblesse humaine sous la forme de la fatigue, du désespoir, de la lâcheté, de la bassesse, de la nonchalance, de la paresse, néanmoins l'épreuve principale est devenue une épreuve de soi : l'homme patient est celui qui doit tenir fermement son cap contre vents et marées. En effet, dans ce double processus par lequel le monde devient une image et le sujet un *subjectum*, le « se transcender » ne vient plus de l'appel de la vérité elle-même et devient un pouvoir du « je ». En conséquence la prise en compte de la passivité de la patience devient très problématique dans la mesure où la patience se trouve réduite à un mode du rapport à soi et n'est plus vraiment considérée comme un mode du rapport au monde, comme un mode de la transcendance. Bien sûr la patience ne disparaît pas, mais elle ne se trouve plus comprise comme une reconnaissance de l'altérité du temps et de la transcendance du Bien, puisqu'il s'agit de maîtriser le temps en fonction des exigences du sujet. Autrement dit, la vertu ne consiste plus à attendre ce qui vient en son temps propre et la persévérance devient surtout une obstination dans le maintien de ses propres buts idéaux, de ses promesses, même si cela peut être destructeur comme dans *Le Grand Meaulnes* d'Alain Fournier. Bien évidemment il ne s'agit pas du tout d'affirmer que tous les auteurs « modernes » portent cette compréhension de la patience comme résolution, comme constance résolue, et de Kierkegaard à Rilke on trouverait de nouvelles formulations de l'*hypomoné*⁴, mais il s'agit avant tout de mettre en évidence un changement d'époque dans la façon de comprendre la patience.

L'idée générale, seulement esquissée ici, est que la patience n'a pas pu se maintenir à une place si centrale avec les morales de l'obligation, dont Guillaume d'Occam donne une première formulation. En effet elle ne pouvait être reconnue comme la racine de toutes les vertus que dans une morale du bonheur et de l'amour, car la patience, à la différence de la justice, n'impose pas d'obligations. La morale qui fait de la loi l'unique source de la moralité ne peut pas considérer la patience, dans la mesure où la patience suppose que le bien se donne

³ « Par rapport à l'entente grecque, la représentation moderne signifie tout autre chose. Cette signification s'exprime le plus clairement dans le mot de *repraesentatio*. Re-présenter signifie ici : faire venir devant soi, en tant qu'ob-stant le simple existant, le rapporter à soi, qui le représente, et le réfléchir dans ce rapport à soi en tant que région d'où échoit toute mesure ». (1950. p. 91).

⁴ Voir Housset, 2013.

seulement dans la rencontre d'une autre personne et qu'aucune loi ne peut se substituer à cette parole première, que la mesure de la loi ne peut pas être au-dessus de la mesure de l'amour. Levinas, en comprenant l'éthique comme philosophie première, retrouvera cette idée que la morale n'est pas ce qui fixe des obligations, mais est un consentement au bien qui nous saisit. Il y a donc au moins deux ruptures historiques qui seront remises en cause par Levinas et qui sont décisives en ce qui concerne l'importance accordée ou non à la patience. En premier lieu, dans l'humanisme abstrait qui se développe, et que Levinas critiquera tant, le bonheur va dépendre de la seule maîtrise de soi, puisque ce n'est plus le Bien, depuis sa transcendance, qui fait agir. Or avec cette volonté d'une pure autodétermination l'idée même de passion vertueuse, envisagée par Saint Thomas d'Aquin, n'a plus de sens, et tout ce qui est de l'ordre de la passivité, de la sensibilité, ne porte plus des directions de sens. Même la compréhension augustinienne de l'amour comme poids qui m'entraîne vers mon lieu naturel qu'est la béatitude disparaît, et la sensibilité n'est plus que ce qu'il s'agit de maîtriser, elle n'est plus que l'occasion de l'exercice de sa liberté. Finalement la patience n'est plus que le maintien de son choix et ne se comprend plus comme l'endurance de la souffrance et de l'altérité du Bien, c'est-à-dire de ce dont on ne décide pas. La seconde rupture porte sur l'expérience même du temps⁵, puisque la vie morale ne s'établit plus dans la durée à partir d'une finalité intérieure reçue. Toute la liberté se concentre dans l'instant de la résolution à partir duquel le sujet reconstruit sa vie passée et envisage son avenir en se donnant ses propres fins. L'idée d'une liberté qui s'accroît et se développe peu à peu dans la patience vis-à-vis de ce dont on ne décide pas, à savoir le monde dans sa contingence et le Bien dans sa nécessité, s'estompe au profit d'une vie personnelle réduite à ses actes libres, à son autonomie. L'homme se comprend comme l'origine du temps et l'origine des normes et la seule fidélité dans les morales de l'obligation est la fidélité à soi. Certes Levinas n'aura jamais le souci de revenir à un moment antérieur de la pensée et ces considérations historiques n'entraient pas dans son propos, néanmoins en faisant se rencontrer le Judaïsme et la phénoménologie il ouvre à une nouvelle compréhension du sens qui remet en cause ces conceptions de la sensibilité et du temps propre à l'humanisme, pour retrouver, dans la patience, une fidélité dont je ne suis pas l'origine. En retour il donne à comprendre le lien d'essence entre les morales de l'obligation et l'ontologie comme pensées totalisantes de l'être dans lesquelles la patience n'est que l'attente de la présence pleine de l'essence et non pas un réveil par l'infini. Autrement dit, c'est dans un même geste que l'ontologie ne comprend plus le sentir comme une souffrance, mais comme une première mise en forme catégoriale, et que les morales de l'obligation réduisent le respect au respect pour la loi. En effet, la patience n'est plus la temporalité elle-même, la durée du temps, mais ce rôle de théâtre que le sujet se donne en s'absorbant dans l'être ou dans l'objet qu'il pense. Dans cet enfermement dans l'ennui du Même, il n'y a plus de patience.

Affectivité et éthique

Il est possible de se demander si cette constance résolue de l'humanisme n'est pas une ruse de l'impatience, car si elle s'oppose à la pure passivité de la résignation cette pure affirmation de la résolution dans le combat pratique ne peut plus vraiment passer pour l'endurance d'une altérité qui échappe à mes prises, que ce soit l'altérité des fins ou l'altérité des circonstances qui étaient dans la philosophie médiévale indissociables de l'analyse du

⁵ Sur ces ruptures voir Pinckaers, 1985, p. 342-345.

choix⁶. Certes l'impatience, comme incapacité à « prendre son temps » demeure ce qu'il s'agit de surmonter et elle est en outre toujours reconnue comme notre état le plus habituel, de telle sorte que c'est toujours à partir de notre impatience que nous abordons la question de la patience. En outre, l'impatience est à la fois une incapacité à se tenir et à tenir au monde, puisque le monde n'est plus que l'espace de projection de nos désirs et de nos phantasmes. Cela dit, si la philosophie continue à décrire l'impatience de celui qui papillonne de désir en désir et vit dans l'instant vide de la répétition, tel le Don Juan de Mozart si bien analysé par Kierkegaard⁷, il est possible de se demander également si l'incapacité à endurer, et finalement à s'engager, ne se trouve pas dans le volontarisme moderne, dans cette affirmation « quand on veut, on peut », qui conduit à forcer les choses dans un rêve de toute puissance. Que ce soit en alpinisme, en politique ou en philosophie, on mesure le coût de ce volontarisme et l'urgence de l'action ne peut en être l'explication, car cette urgence n'est pas en soi un non-respect du temps. Autrement dit, l'impatience peut prendre différentes figures, elle peut même prendre le masque de la patience, et le caractère commun est de vouloir en avoir fini avant même d'avoir commencé. Or, si on ne veut pas comprendre l'impatience seulement psychologiquement pour la comprendre ontologiquement⁸, alors il convient de la considérer comme un mode de l'être-au-monde dans lequel le monde n'est pas vraiment rencontré. L'impatience, qu'elle soit une vie soumise aux désirs ou la volonté d'exercer une mainmise sur le monde par l'usage des représentations, est toujours pour le sujet une façon de se faire la mesure de toute chose et d'imposer son temps, celui de ses désirs ou de ses projets, aux autres et aux choses.

Ainsi la patience montre l'impossibilité de séparer la temporalité du rapport à soi de la temporalité du rapport aux choses, et perdre l'une de ces deux dimensions, cela revient à perdre la patience elle-même soit dans la résignation, soit dans le volontarisme. Or il convient de reconnaître que la phénoménologie dans son histoire et dans ses crises a eu elle-même une grande difficulté à donner une vraie place à la patience. Husserl, l'*Urvater*, le père originaire de la phénoménologie, parle assez peu de la patience. Certes, il dit bien que « les données évidentes sont patientes⁹ », mais c'est pour mieux souligner que la seule attente est l'attente de soi du sujet résolu dans la recherche de la vérité. En effet, l'une des thèses directrices de la phénoménologie de Husserl est que le temps est la forme de toute manifestation et que donc tout objet transcendant se donne à la fois comme un présent et comme un horizon infini de constitution. En conséquence, la réduction phénoménologique conduit à mettre en évidence un « je » transcendantal « éternel », ce qui ne signifie pas extratemporel, qui porte une tâche infinie et donc un temps infini. Sans entrer dans ces questions décisives pour la compréhension de la phénoménalité, il suffit d'indiquer que la patience se trouve ici comprise comme une fidélité à soi, qui est également une fidélité aux Idées. Cela dit, cette philosophie de la volonté pure n'est pas un simple volontarisme abstrait et elle parvient à reconnaître une place à l'affectivité dans la vie éthique, car il faut être touché par une valeur pour la vouloir. Néanmoins cette reconnaissance de l'affectivité ne conduit pas encore à remettre en cause le projet d'autonomie, et il s'agit bien de répondre constamment de soi, de ne pas céder à la fatigue, pour se porter dans une résolution continue vers les fins absolues. De ce point de vue la patience n'est certes

⁶ Voir saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique* I-II, Question 13.

⁷ Kierkegaard montre dans *L'alternative* que Don Juan est le démoniaque sous l'angle de la sensualité. Or il ne possède même pas en cela la patience du séducteur qui prépare un plan et il peut bien apparaître comme l'impatience même.

⁸ Mode ontologique qui va être récusé par Levinas.

⁹ « *Evidente Gegebenheiten sind geduldig* », (1913, p. 74).

pas cette sérénité vide de celui qui ne se laisse toucher par rien, mais elle est cette tension propre vers l'infini comme pôle de la subjectivité. Dans cette façon de se temporaliser l'homme aux tâches infinies vit dans l'inquiétude et il ne cesse de s'interroger depuis son présent sur le sens de sa tâche, tel le philosophe pour lequel la philosophie demeure toujours une énigme. En effet, la philosophie, si elle est encore vivante, n'est pas une représentation, une idée fixe, mais elle est un *telos* qui réserve des surprises. Il y a donc dans l'exigence constitutive de la phénoménologie d'un retour aux choses mêmes une patience qui se trouve prise dans un sens tout à fait élargi : il s'agit de considérer la chose même comme la norme de sa connaissance. Autrement dit, la remise en cause par Husserl de la révolution copernicienne¹⁰, en permettant de redécouvrir que c'est l'essence de l'objet qui prescrit ses modes de données, que le sujet transcendantal ne produit pas les catégories mais les reçoit de l'expérience et les analyse, peut redonner une place à la patience dans la connaissance et dans l'action. Suivre ce qui se donne tel qu'il se donne, c'est, dit Husserl (1953, p. 487), « la seule retenue que je demande, la seule patience (*Nichts fordern ich als Zurückhaltung, Abwarten*) »¹¹. Husserl énonce donc bien cet impératif absolu de ne pas être arrivé avant même de partir, ce qui dans la recherche de la vérité est le respect même du temps. D'une certaine façon le scepticisme est pour Husserl l'art de perdre son temps, puisque tout est déjà décidé d'avance ; c'est le non-chemin par excellence.

Ainsi, Husserl, tout en demeurant un philosophe de la volonté pure et de l'autonomie, ouvre la possibilité de penser à nouveau la patience en considérant que ce soit pour les objets, les Idées ou les valeurs, que le sujet n'est pas la mesure de ce qui se donne, et Levinas ne fera que reprendre ce chemin, certes en lui donnant une nouvelle orientation, en montrant que l'énigme n'est pas ce qui obscurcit la manifestation, mais est la phénoménalité elle-même. On pourrait dire que d'une certaine façon Husserl arrive au seuil d'une pensée de la patience, mais sans franchir le pas, car s'il montre que tout « objet » est un objet temporel, que le respect de la phénoménalité est un respect de la temporalité, il n'utilise pas le vocabulaire de la patience et le mot est quasiment absent de ses textes sur l'éthique. Bien évidemment ce n'est pas parce que Husserl aurait oublié un chapitre dans ses analyses et d'une façon bien plus essentielle cette absence d'une pensée de la patience se trouve liée au fait que si Husserl tient compte de la dimension affective de l'expérience, il demeure plus un penseur de la réceptivité qu'un penseur de la passivité (même s'il ne confond pas les deux !). Si une chose nous est toujours déjà prédonnée dans la passivité, car sans cela notre perception ne pourrait pas se tourner vers elle, la chose n'est vraiment présente à la conscience comme un « objet » que dans la réceptivité qui suppose déjà l'opération active du « je ». Certes Husserl a pu montrer longuement (*Expérience et jugement* § 16 et 17) que cette vie passive est déjà le lieu d'une unification par la synthèse

¹⁰ Sur cette question voir Pradelle, 2013, p. 24.

¹¹ On peut citer l'ensemble du texte : « Que tout d'abord l'on écoute et que l'on voie, que l'on suive ce qui est exposé et que l'on voie où cela peut conduire, ce que l'on peut en faire. Que l'on se demande, en suivant ainsi avec moi le chemin, si d'une façon générale on a le choix de se décider ou de ne pas se décider, s'il n'en va pas ici comme dans l'ascension d'un sommet jusqu'ici inaccessible : c'est le terme d'un chemin suivi dès le commencement, et l'on est bel et bien là, et maintenant qu'on y est, on peut également revenir au commencement et, si l'on veut, recommencer le chemin, et l'on fera toujours la même expérience : c'est vraiment là la cime de la montagne, à laquelle on a accédé par tel chemin. Après quoi on peut à nouveau donner la parole à ses anciennes convictions, et peut-être finir par comprendre pourquoi, auparavant, on suivait de prétendus chemins qui ne pouvaient absolument pas conduire au but que l'on se proposait, et qui au contraire ne faisaient que nous égarer. C'est la seule retenue que je demande, la seule patience, et que l'on n'aille pas, pendant que l'on est en chemin, se disputer avec le guide sur la raison ou la non-raison du chemin. Qui ne veut pas s'engager sur ce qu'il considère comme un faux chemin, et l'on peut s'obstiner sérieusement dans cette attitude, celui-là ne fait que perdre son temps s'il continue à lire, d'autant qu'il s'agit de chemins très inhabituels et très pénibles ».

temporelle et la synthèse associative qui stimulent le « je », mais justement cette vie n'est pensée que comme une première synthèse qui rend possible de décrire l'éveil du « je » et sa synthèse active, et en cela il n'y a « expérience » que par cette activité synthétique du « je » : « Manifestement le concept normal d'expérience (perception, souvenir, etc.) vise l'expérience active qui se parachève ensuite en ex-plication » (Husserl, 1938, p. 92). Ces quelques indications suffisent à montrer que c'est ce concept même d'expérience qui ne peut pas laisser de place à la patience, parce qu'il ne peut pas laisser de place à une passivité radicale qui n'aurait pas pour *telos* l'activité du « je ». Levinas devra donc rompre avec ce concept d'expérience pour décrire une discontinuité originaire de la donnée irréductible à la synthèse et cela souligne qu'une pensée de la patience n'est possible que dans le cadre d'une philosophie d'un pâtre originaire et d'une herméneutique de la finitude qui dévoile l'homme comme répondant à l'énigme et l'excès de la phénoménalité. C'est une philosophie du sentir comme épreuve originaire qui est rencontre et non synthèse qui permet de retrouver le sens de la patience, comme patience de l'infini, perdu par l'ontologie et les morales de l'obligation.

Ainsi ce respect du temps qu'est la patience rend nécessaire une autre compréhension de la subjectivité dans laquelle elle n'est plus un « système d'être fermé sur soi », selon l'expression de Husserl (1913, § 49), mais est au contraire une subjectivité ouverte, exposée. Selon cette nouvelle perspective, qui remet en cause le principe d'identité lui-même, la temporalisation de soi ne peut plus être considérée comme l'acte de se constituer dans l'unité et la continuité d'une histoire en fonction d'Idées infinies, car elle est également faite de discontinuités, de ruptures, liées à des événements qui ne se laissent pas constituer en « expérience » et qui dans leur caractère irréductible sont également une origine du devenir soi. En effet, la patience suppose une endurance, et c'est pourquoi elle n'est pensable qu'à partir du phénomène comme énigme, c'est-à-dire à partir de la reconnaissance que ce n'est pas l'homme qui détermine lui-même ses propres limites. Autrement dit, la temporalisation originaire ne peut avoir lieu qu'à partir d'une affection originaire irréductible au système *a priori* des possibles, et donc qu'à partir d'une passivité qui est antérieure à toute forme de réceptivité. Il est alors possible de retrouver l'essence de la patience, qui est bien plus que la fermeté et la constance dans l'auto-détermination de la volonté, et qui se trouve à nouveau comprise, par-delà les philosophies de la représentation, comme cette souplesse avec laquelle on répond à ce que l'on n'attendait pas. Dans cette signification antérieure à l'éthique, la patience ne serait ni la sérénité de la résignation, ni celle de l'autodétermination, mais elle serait au contraire cette inquiétude de l'altérité, cette attente de ce qui se trouve au-delà du probable et du prévisible. Or c'est bien cette forme de temporalisation, selon laquelle le temps naît de l'instant imprévisible de la rencontre qui a été décrite par la phénoménologie française contemporaine avec Henri Maldiney, Emmanuel Levinas et plus récemment Jean-Louis Chrétien. Plus précisément, ce respect du temps, au sens ancien non-éthique de considération pour le temps, consisterait à s'abstenir de déterminer à l'avance ce qui va arriver et ce que je vais faire pour être attentif à l'unicité de chaque rencontre. Dans cette mise entre parenthèses de mes anticipations, la persévérance peut ne pas être une simple obstination. On voit que dans cette nouvelle intelligence de la patience, elle ne saurait être une simple capacité que l'homme se donne, voir un savoir-faire pour bien user du monde, et elle en vient à signifier la facticité même de l'existence humaine. Loin d'être une habileté, la patience peut être comprise comme la façon dont on répond au poids du monde, à travers sa faiblesse et non en dépit d'elle, autrement que par la fuite, la résignation, l'indifférence, l'ennui et par toutes les figures de l'impatience. Il n'y a donc de patience que dans la reconnaissance de notre engagement dans le monde, du fait que

nous sommes pris par lui avant de prendre part à lui. Ainsi le premier mode de notre existence est de pâtir, que ce soit dans la joie ou dans la tristesse, et il y a bien une dépossession première de soi, qui n'est pas nécessairement un abandon. Comme l'avait déjà très bien vu la philosophie médiévale, les passions ne sont pas des accidents de l'existence, mais elles sont le lieu où je suis en épreuve du monde et de moi-même, et c'est pourquoi la constance existentielle ne peut pas tenir d'abord au pouvoir de dire « je », mais ne peut se développer que dans la reconnaissance de cette passivité. La patience n'est donc pas une attitude abstraite d'une volonté pure et il faut prendre conscience de sa souffrance, plonger en elle, pour espérer être libre. En dehors de cette affectivité, aucune action effective n'est véritablement possible, et il faut être touché au sens d'être dépossédé de soi pour être capable d'attendre, d'écouter, que ce soit face à un paysage, face à une situation économique, sociale ou historique, face à autrui, ou encore face à un texte ou face à une aporie. Il y a dans l'événement, que ce soit la lecture de la Bible pour saint Augustin, la rencontre de la passante dans *Les fleurs du mal*¹², ou la douleur du deuil, un pouvoir de rassemblement, car s'y loge un impératif, celui d'en répondre, de lui donner un sens. Il y a alors une perfection de la patience, mais loin d'être liée au fait de tenir le plus longtemps possible, elle relève du courage d'une réponse finie.

Respect du temps et ipséité

Toutes ces analyses étaient nécessaires pour montrer que les analyses sur la patience dans la philosophie d'Emmanuel Levinas ne relèvent pas d'un nouveau moralisme, ni même d'une éthique cherchant à énoncer les grandes règles de l'agir, mais d'une description phénoménologique de l'expérience de la transcendance. En déployant ce sens élargi de la patience comme endurance de l'altérité, Emmanuel Levinas n'écrit pas une éthique, et il n'a jamais eu le projet d'en écrire une, mais il cherche à accéder à l'évidence première par rapport à laquelle toute conscience morale peut naître. *Totalité et infini* est un texte de rupture, même si bien sûr il est préparé par tous les textes antérieurs¹³, car il prend position contre les philosophies de la totalité, dont Hegel est en quelque sorte le type idéal, en mettant en avant ces expériences, qui ne sont pas des « expériences » au sens habituel du terme, que sont les épreuves de la déchirure, de la nudité, de l'exposition, de l'exil. Selon cette nouvelle compréhension de la phénoménalité, la patience n'est plus un mode du dévoilement, mais un « laisser être » l'extériorité radicale, et c'est cela dont aurait été incapable toute la philosophie occidentale depuis Platon, car elle aurait toujours voulu ramener le lointain au proche dans un rêve de totalisation. Dès lors, l'opposé de la patience devient l'athéisme, au sens philosophique que lui donne Levinas d'une indépendance absolue par rapport à toute relation à une altérité.

En conséquence, cette pensée de la patience est une rupture radicale avec l'ontologie traditionnelle, car il ne s'agit pas de trouver un autre fondement que Dieu ou l'*ego*, mais plutôt de rompre avec le projet même d'un fondement, et si l'éthique peut être dite « philosophie première », ce n'est pas au sens où elle accéderait à un fondement plus originaire. De ce point de vue, autrui ne devient pas dans la philosophie de Levinas un fondement de ma volonté, et si le visage dans *Totalité et infini* est plus un ensemble de questions qu'un concept fixe, c'est qu'il signifie par lui-même le refus de toute pensée du fondement. En effet, autrui n'est pas un étant qui demeurerait dans le temps comme la constance à partir de laquelle se penserait le

¹² « Un éclair... puis la nuit ! – Fugitive beauté/ Dont le regard m'a fait soudainement renaître » Baudelaire, *Les fleurs du mal* XCIII.

¹³ Sur la genèse de *Totalité et infini*, voir Housset/Calin, 2012.

changement, et il est, comme visage, une effraction, ce qui se donne, ce qui entre en présence de façon toujours inattendue, ce qui me concerne et me donne une responsabilité. Levinas peut ainsi échapper à l'alternative de la patience comme autodétermination et de la patience comme soumission pour montrer qu'il y a un pâtre qui est la condition de la liberté. Il est donc nécessaire de dépasser l'opposition de la passivité et de l'activité pour envisager une passivité plus originaire liée à notre existence corporelle. Pour le dire un peu vite, manquer le corps, c'est manquer le temps et donc c'est manquer la patience. A partir de là il est possible de reformuler le lien eidétique entre patience et souffrance, en prenant la souffrance au sens large d'une ouverture à ce qui ne vient pas de soi et ainsi d'un mode de la transcendance avant toute intention et tout projet. Levinas peut écrire : « La souffrance de l'être recueilli qui est la patience par excellence, pure passivité, est à la fois ouverture sur la durée, ajournement dans cette souffrance. Dans la patience coïncident l'imminence de la défaite, mais aussi une distance à son égard. L'ambiguïté du corps est la *conscience* » (1971, p. 178) Ce texte énigmatique à bien des égards montre au moins que la patience est la conscience corporelle dans son ambiguïté fondamentale d'être liée à la chose et de s'en détacher sans cesse. Ainsi Levinas voit dans le tâtonnement de la main ce mouvement de compréhension de l'altérité qui fait face à l'indétermination de la matière. Dans toutes ces analyses il s'agit de montrer que la volonté n'a pas à être héroïque, mais sainte, en définissant cette fois la sainteté par l'ouverture à la transcendance : la transcendance d'autrui fait sa sainteté qui indique le devoir de son inviolabilité.

Selon de telles considérations, la patience est bien ce respect du temps qui permet d'être libre et non un oubli du temps ou une indifférence par rapport au temps : « Dans la patience s'accomplit un dégagement au sein de l'engagement – ni impossibilité d'une contemplation survolant l'histoire, ni engagement sans retour dans son objectivité visible. Les deux positions fusionnent » (1971, 266). Elle n'est donc ni la résignation d'un être pris par le monde, ni la résolution abstraite d'un être surplombant l'histoire, mais elle est le lieu où l'épreuve de la violence peut devenir une épreuve de la liberté : j'apprends à demeurer libre dans une situation de violence en prenant distance par rapport au présent, sans m'y soumettre et sans le fuir. Ainsi la patience est bien une façon d'habiter le monde qui préserve une capacité d'échappement dans la conscience que je suis plus que ce qui m'arrive et que ce qui m'arrive n'est vraiment compris que dans la conscience d'une obligation. Il s'agit en effet de prendre en considération le temps dans cette possibilité de se détacher du présent non pour le fuir mais pour mieux l'appréhender, notamment en tant qu'il est riche de possibilités futures. Il n'est pas question de relativiser le poids du mal dans un deuil ou dans l'expérience de la captivité, comme si l'esprit était toujours plus fort que les circonstances, mais de déterminer le lieu d'un possible échappement au mal¹⁴. Pour cela il faut se demander quelle liberté demeure dans le présent de la souffrance, puisqu'en elle, comme dit Levinas, on est « acculé à l'être », ce qui ne signifie pas qu'on est prisonnier de l'étant, mais qu'on est exposé à la venue en présence de l'être qui attend qu'on lui réponde. Il faut reconnaître que la force des analyses de Levinas dans ces pages sur la patience (1971, p. 263-267) est de respecter pleinement la passivité propre à la souffrance en montrant qu'elle ne correspond pas à une forme d'activité. Il est en effet essentiel que la souffrance demeure un « malgré la conscience » et un « par l'autre » de façon à ne pas revenir à une philosophie de la volonté qui ferait du choix libre ce qui décide du sens de la souffrance. Le but n'est donc pas de substituer une liberté à une passivité, ce qui abolirait jusqu'au sens de l'éthique, mais de

¹⁴ Levinas écrit (2009, p. 203): « Nous avons appris la différence entre avoir et être. Nous avons appris le peu d'espace et le peu de choses qu'il faut pour vivre. Nous avons appris la liberté ».

mettre en lumière que la seule liberté qui demeure dans la souffrance, le seul acte possible, c'est la patience, qui n'est pas un endurcissement, mais une espérance, une tension vers l'avenir : « Cette passivité ultime qui se mue cependant désespérément en acte et en espoir – est la « patience » - la passivité du subir et, cependant, la maîtrise même » (1971, p. 266). Dans la mesure où par rapport au temps de l'histoire un regard de spectateur est impossible et que la totale passivité n'est pas une vie, la patience est alors cette liberté de l'être qui ne veut envisager son agir qu'à partir d'un pâtir qui à la fois le prend, mais qui, s'il parvient à prendre distance, le libère de lui-même pour l'envoyer là où il a quelque chose à faire. Ainsi l'épreuve suprême de la volonté n'est pas l'autodétermination, mais la souffrance, car en elle la volonté se fait patience, une patience fragile, toujours au bord de la rupture : « Ainsi seulement la violence reste supportable dans la patience. Elle ne se produit que dans un monde où je peux mourir par quelqu'un et pour quelqu'un » (1971, p. 267). On voit bien à partir de ces pages de *Totalité et infini* qu'on se trouve ici aux antipodes d'une patience tranquille, de cette calme sérénité de celui qui a voulu prendre de la hauteur par rapport au monde. Parce que tout événement est une crise qui est la phénoménalité elle-même, Levinas peut donner à voir une patience inquiète, fragile, finie, qui est à la fois l'ultime résistance à une volonté de négation et un engagement-dégagement qui permet de donner sa vie. Il est absolument impossible de fuir la haine et la souffrance qu'elle engendre, cependant il demeure la possibilité de tenir pour autrui, de souffrir pour lui, comme en témoigne Edith Stein dans son martyr : « Viens, nous allons pour notre peuple ». Le dégageant consisterait alors à retrouver la dimension sociale de la souffrance et Levinas peut encore écrire : « Dans la patience, la volonté perce la croûte de son égoïsme et comme déplace le centre de sa gravité hors d'elle pour vouloir comme Désir et Bonté que rien ne limite » (1971, p. 267).

L'analyse de la patience traverse toute l'œuvre d'Emmanuel Levinas depuis le texte de 1947 *Le temps et l'autre* qui met en évidence une relation qui ne neutralise pas l'altérité, mais la préserve. Dans ce cadre les célèbres analyses sur la caresse prennent tout leur sens, celui d'une autre compréhension de la phénoménalité : la caresse n'est pas prise, constitution en objet, mais approche et respect de l'avenir. Il y a respect dans la mesure où cet avenir inimaginable qu'est le corps de l'autre, qui est bien autre chose qu'un simple possible, est ce qui tient en respect, ce qui suscite la considération et la pudeur avant tout jugement. Certes Levinas n'a pas vraiment recours au terme de respect qui appartient sans doute trop pour lui à la philosophie du sujet, et on peut dire qu'il renverse, lui aussi, le renversement kantien qui aurait substitué le respect à l'amour¹⁵. En effet, le respect prend dans les textes de Levinas la figure de la pudeur et donc il ne peut pas avoir le sens d'un sentiment pur pratique et il n'est en rien une capacité *a priori* de pâtir. Dans cette « contre-révolution » il ne s'agit pas du respect pour la loi éternelle, ni même d'avoir simplement la patience que « le sucre fonde », mais d'une attention à l'évanescence, au fugitif, à ce présent qui dans sa nouveauté ne se laisse pas figer en moment d'une totalité. La pudeur est justement un renversement ultime de la volonté de saisir l'autre homme par des concepts et elle consiste en cette réserve qui perçoit la gloire d'autrui qui se dévoile en se cachant. Levinas lui-même établit le lien entre ses analyses sur la patience et celles sur la fécondité comme capacité à vivre un autre destin que le sien : la relation à l'enfant est une relation à l'infini, un infini qui n'est pas la négation du fini, mais son excès et sa dignité. En voulant montrer qu'il ne s'agit pas là d'une nouvelle formulation du germe aristotélicien ou de la possibilité heideggerienne, Levinas définit ainsi la fécondité : « La relation avec un tel

¹⁵ Sur cette question voir Housset, 2003.

avenir, irréductible au pouvoir sur les possibles, nous l'appelons fécondité » (1971, p. 300). En effet mon enfant est un étranger qui est moi et c'est au cœur de ce paradoxe que je comprends que mon enfant n'est pas une possibilité de moi-même, et en cela la paternité est un Désir inassouissable : que l'enfant soit lui-même. De ce point de vue, le respect de l'enfant n'est pas seulement ce respect du temps qui lui est nécessaire pour développer son essence, cette capacité d'attendre que ce qui était en germe de déploie, mais il est le respect d'une autre durée, celui d'une durée qui est un avenir absolu. Encore une fois, la patience originaire, celle de la rencontre avec l'être, ne consiste pas à attendre le probable développement de capacités déjà là dans le souci vertueux de laisser à chacun son rythme propre, mais elle est cette ouverture qui espère l'inimaginable, même contre toute probabilité. Tel est l'amour qui n'est pas fusion, mais fécondité. Dans cette perspective, la patience n'est pas l'une des vertus, ni même une vertu, mais elle est l'essence de la liberté humaine et c'est en elle que « la transcendance est temps et va vers Autrui » (1971, p. 302). Il y a dans cette proposition toute la nouveauté de la philosophie d'Emmanuel Levinas :

Le temps est le non-définitif du définitif, altérité toujours recommençante de l'accompli – le « toujours » de ce recommencement. L'œuvre du temps va au-delà de la suspension du définitif qui rend possible la continuité de la durée. Il faut une rupture de la continuité et continuation à travers la rupture. L'essentiel du temps, consiste à être un drame, une multiplicité d'actes où l'acte suivant dénoue le premier. L'être ne se produit plus d'un seul coup, irrémisiblement présent. La réalité est ce qu'elle est, mais sera encore une fois, une autre fois librement reprise et pardonnée. L'être infini se produit comme temps, c'est-à-dire à travers plusieurs temps à travers le temps mort qui sépare le père du fils. Ce n'est pas la finitude de l'être qui fait l'essence du temps, comme le pense Heidegger, mais son infini. (1971, p. 316-317)

Le temps est donc discontinuité et résurrection, et c'est pourquoi il n'est pas synthèse mais pardon. Ainsi la paternité est une façon d'être autre tout en étant soi-même dans laquelle il ne s'agit plus de s'obnubiler dans une identité stable, ni de figer son fils dans une identité stable, pour reconnaître la discontinuité radicale de la fécondité. Dans cette ipséité qui n'est ni un en soi, ni un pour soi, ni un « pour l'autre » seulement représenté, mais un supporter, l'homme ne tient en lui que dans la trace de son exil, il est ce pur arrachement à soi que Levinas a trouvé également dans la pensée de Simone Weil.

Le pardon donne le temps, parce qu'il est réconciliation, et non oubli ou excuse, et qu'il rend à un avenir qui n'est pas encore écrit et qui comme pure nouveauté libère. Cette patience comprise à partir du pardon dessine alors une autre figure de l'ipséité dans laquelle c'est là où je suis en exil que je deviens moi-même. On retrouve ainsi une idée ancienne, une idée aussi ancienne que la Bible, que le « chez soi » n'est pas un bien qu'il faut protéger contre les vicissitudes du temps, mais un « à venir » dans la rencontre du monde. L'homme patient n'est donc pas celui qui se crispe sur l'image d'une identité stable, mais l'homme souple qui advient à lui-même dans la rencontre et se trouve ainsi libéré du face-à-face démoniaque avec lui-même. Il est clair qu'une telle attente est déjà un dessaisissement de soi dans la mesure où elle n'exige rien, elle ne fixe pas de conditions, de telle sorte que ce que l'on apprend on ne puisse l'apprendre que dans la rencontre. Pour prendre un exemple qui n'appartient pas à Levinas, la lecture des *Confessions* est un exercice de la patience : il s'agit de tenter d'entendre saint Augustin selon sa parole propre, même si le temps de l'Antiquité tardive ne nous est plus directement accessible. Ensuite il faut accepter de suivre la temporalité propre de l'ouvrage au lieu de la briser en isolant tel ou tel passage plus « philosophique ». Enfin il convient d'être attentif à ce qu'il peut y avoir de « folie » dans cet ouvrage par rapport à ce qui s'écrit

habituellement ; autrement dit percevoir l'excès de ce qui se dit dans ce livre et en quoi il ouvre un avenir à la réflexion et continue de l'ouvrir sans jamais pouvoir se figer en une doctrine. C'est bien dans cette patience que toute vraie lecture est une évasion au sens de Levinas : « Aussi l'évasion est-elle le besoin de sortir de soi-même, c'est-à-dire de briser l'enchaînement le plus radical, le plus irrémédiable, le fait que le moi est soi-même » (1935, p. 98). La patience n'est donc pas une existence inaltérable et elle donne au contraire à penser un moi brisé par l'altérité qui l'affecte et qui est alors mis en demeure de renaître.

Cette surprise de la réalité qui, dans ce qu'elle a d'irréductible à toute représentation, me contraint à devenir tout autre, est ce qu'un autre grand phénoménologue français, Henri Maldiney, nomme la transpossibilité. En effet, même pour l'attente d'un ami, d'un proche, celui qui arrive est toujours autre que l'image que l'on avait pu s'en faire, et cette surprise est la marque même de la réalité. Il n'y a de rencontre que dans le surgissement d'un autre selon une unicité absolue qui brise toute anticipation. Ainsi la patience est ce qui permet la rencontre d'autrui non plus comme objet de mon monde environnant, même si cet objet est aussi un sujet, mais comme *prosôpon*, comme personne au sens de visage éclairant : « L'autre apparaît ainsi en personne dans l'espace même de notre présence ouverte, qu'il informe imprévisiblement » (Maldiney, 1991, p. 348). Cela confirme que cette patience comme respect du temps qui est venue à la présence n'est pas un *a priori* pathique de la subjectivité et qu'elle n'a lieu qu'à partir de ce qui se donne sur le mode de l'irréductible (Maldiney), de l'invisible (Merleau-Ponty), de l'infini (Levinas). La patience est alors de l'ordre du transpassible, pour citer une autre catégorie décisive de la philosophie d'Henri Maldiney : elle est cette présence ouverte, sans projet, ni souci, à ce dont nous ne sommes pas *a priori* passibles (1991, p. 421). La simple indication, bien trop rapide, de la convergence de ces deux figures de la phénoménologie qui se connaissaient bien, a simplement pour but de souligner à nouveau qu'il ne s'agit pas d'écrire une éthique, mais d'aller au-delà de la compréhension husserlienne et heideggerienne du temps pour mettre en évidence une discontinuité qui est la source du temps, qui, dans l'instant originaire de la rencontre, nous met en demeure de renaître, et qui nous sauve de toutes les images du moi. Justement l'impatience serait cette fermeture à la rencontre, à l'événement, à la nouveauté, au visage, mais elle est également ce qui fait perdre tout visage pour n'avoir qu'une face de vautour. Elle est précisément l'impossibilité d'exister ce que je ne peux pas anticiper, elle est cette fermeture qui est notre maladie mortelle. Si depuis Emmanuel Levinas et Henri Maldiney bien des pensées de l'événement se sont développées, au point que cela soit devenu un lieu commun de la vie universitaire actuelle, il faut reconnaître qu'elles sont peu nombreuses (en dehors de Jean-Louis Chrétien, de Jean-Luc Marion et de Didier Franck) à n'avoir pas mondanié le terme d'événement en en faisant simplement l'occasion d'un exercice de sa liberté. L'événement n'est pas ce qui m'arrive de façon imprévisible, mais ce qui m'informe imprévisiblement et cela comme présence de ce qui s'absente dans la pudeur. C'est pourquoi, comme le disait déjà saint Augustin, c'est uniquement à partir de la souffrance qu'il est possible d'accéder à l'essence de la patience, et cela par-delà tout dolorisme. La souffrance est le lieu où se jouent la vie et la mort de l'homme.

Subir pour autrui

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence va radicaliser cette conception de la patience comme passivité première qui est exposition avant toute interrogation. En effet, cherchant à écarter toute compréhension de la patience comme pouvoir de synthèse, Levinas va parler de la

« dia-chronie inassemblable de la patience » (1974, p. 64) dans un sentir qui est jouissance et blessure avant d'être représentation. Ainsi « le Dire est le sens de la patience » (1974, p. 64), car elle est l'ouverture à un sens qui ne vient pas de la conscience (qui ne se laisse pas constituer en noème). On retrouve donc l'idée que la patience n'est pas un pur pâtir, mais la possibilité d'une liberté dans la non-liberté ; elle est une maîtrise hors de tout volontarisme qui doit se comprendre à la fois comme une déchirure inutile dans le jeu du monde (elle ne répond pas à une fonction) et comme le « pour l'autre » de l'existence qui est cet « autrement qu'être ». Cette thèse s'éclaire particulièrement dans l'opposition continue de Levinas à Sartre : la patience originaire, qui n'est pas corrélatrice d'une volonté, montre que « la responsabilité pour autrui ne saurait découler d'un engagement libre » (1974, p. 66), c'est-à-dire du présent d'une conscience. En effet, pour Levinas, la patience est préalable à l'engagement, et c'est pourquoi elle est la vie même : « La vie est vie malgré la vie : de par sa patience et son vieillissement » (1947, p. 65). Ainsi la patience n'est pas une durée volontaire, mais une durée malgré soi qui est cette manière dont l'Autre vient vers soi et passer à côté de cette assignation conduit à faire du sujet et du temps de pures abstractions. Sans pour autant exclure la persévérance du moi actif qui se tient dans un acte de totalisation de son passé et d'anticipation de son avenir, il y a, antérieurement, la dia-chronie de cette patience comprise comme assignation qui est un « laps de temps » irrécupérable dans un processus de totalisation. Ce « laps de temps » n'est pas mémorable et pourtant il est la vie originaire elle-même ; il a lieu en moi sans moi et n'est pas récupérable par moi. Or Levinas nomme ce temps qui ne relève pas de la présence à soi vieillissement.

La temporalisation d'avant le verbe – ou dans un verbe sans sujet – ou dans la patience du sujet qui gît comme « à l'envers » du Moi actif – la patience du vieillissement, est non pas une position prise à l'égard de sa mort, mais une lassitude : exposition passive à l'être sans assumption, exposition à la mort, par là même, invisible, prématurée, toujours violente. (1974, p. 69)

Dès lors la patience de l'assigné est dépossession de soi et réception d'une unicité du dehors, au-delà donc du principe d'identité¹⁶. Une telle assignation est toujours plus ancienne que tout présent de réflexion, mais elle ouvre la possibilité d'une résolution qui ne soit pas une simple velléité. On voit bien que cette « patience de la vulnérabilité » (1974, p. 81) décrit une sensibilité antérieure à l'intentionnalité de la conscience dans laquelle la responsabilité peut trouver sa signification. En effet dans cette exposition désintéressée du corps à l'autre, dans ce « pour l'autre » de la sensibilité, fonde la liberté de ne pas se dérober à sa charge qu'impose la souffrance des autres. Notamment, dans la parabole de l'enfant prodigue, la persévérance du père n'est pas une qualité qu'il se serait donné à lui-même et qui ferait de lui un homme supérieur en sagesse, mais elle est la paternité elle-même comme avenir au-delà de tous les possibles. Elle n'est pas une attente raisonnable et probable du fils (quand il n'aura plus rien, il reviendra), et il faut plutôt y voir cette pure espérance qu'il revienne dans une substitution dans laquelle il me fait responsable de lui. Cela montre qu'à proprement parler il n'y a pas de patience proprement personnelle, car elle est « à tout moment un débordement du sens par le non-sens » (1974, p. 93), dans la possibilité de « souffrir pour rien », c'est-à-dire encore une fois par et pour l'autre. Ainsi comme inquiétude la patience est cette « responsabilité antérieure à tout engagement libre » (1974, p. 139). Or une telle responsabilité comprise comme expulsion de soi hors de soi est ce que Levinas nomme la « substitution » et qui consiste à se laisser nommer responsable de ce qui n'est pas moi. En donnant une signification philosophique à ce concept

¹⁶ Sur la patience de l'assigné voir Franck, 2008. p. 43-50.

théologique¹⁷ qui fonde la communion des saints dans la possibilité de vivre pour le prochain jusqu'à mourir pour lui, Levinas décrit un moi qu'on ne devrait jamais substantiver (il n'est jamais « le moi »¹⁸) et qui se libère de lui-même, comme de toute ontologie, en se faisant patience dans cette non-indifférence. En conséquence cette patience ne repose pas sur le partage d'une essence commune, mais sur une élection qui me fait otage.

Il faut reconsidérer le sens d'une certaine faiblesse humaine et ne plus voir dans la patience uniquement l'envers de la finitude ontologique de l'humain. Mais pour cela être patient soi-même, sans demander la patience aux autres ; et, pour cela, admettre une différence entre soi et les autres. Il faut trouver en l'homme une autre parenté que celle qui le rattache à l'être – ce qui permettra peut-être, de penser cette différence entre moi et l'autre, cette inégalité, dans un sens absolument opposé à l'oppression. (1974, p. 223)

La patience se donne bien alors à voir comme l'endurance du non-sens, c'est-à-dire de ce qui excède toute capacité *a priori* de pâtir, de ce laps de temps irréductible à toute synthèse du moi actif. Il était en effet absolument nécessaire pour Levinas de mettre en évidence une patience qui puisse faire droit au surgissement imprévisible de l'autre homme au-delà de toute idée d'une présence constante. Cela confirme une nouvelle fois que Levinas ne cherche pas à écrire une éthique déterminée et quand il écrit « Subir *par* autrui n'est patience absolue que si ce "par autrui" est déjà "pour autrui" » (1974, p. 141), il ne s'agit pas du tout d'une pensée du devoir qui relève toujours du sujet constitué. D'une certaine façon les analyses de Levinas se situent en deçà des divisions habituelles de l'éthique comme l'éthique du bonheur et l'éthique du devoir, l'éthique rationnelle et l'éthique du sentiment, ou encore l'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité, car il ne s'agit pas d'expliquer comment on passe de la perception d'une chose à la saisie d'une valeur ou d'élucider le fondement de l'action morale. Levinas est totalement étranger à l'idée d'une refondation de l'éthique à partir d'autrui, ce qui ne serait qu'un kantisme inversé, et son unique souci est de mettre en lumière que le pâtir est aussi et déjà une forme de l'action pour autrui, et que dans la patience la souffrance peut par un certain dégageant devenir transitive et entrer de cette façon dans l'asymétrie du don.

Comme le dit souvent Levinas, l'éthique n'est pas la conséquence d'une contemplation du Bien, mais elle est cette vision elle-même, et c'est pourquoi elle doit être comprise comme une « optique ». Autrement dit, l'éthique ne consiste pas à choisir le plus opportun, le meilleur entre les possibles, à partir d'une saisie du Bien, et elle doit plutôt se comprendre comme une manière d'être au monde sous la lumière du Bien. En cela Levinas dépasse l'éthique du libre-arbitre qui voudrait faire du choix l'origine du bien et du mal, et il dépasse également l'éthique personnaliste qui veut faire abstraitement de la personne une valeur absolue. En effet, Levinas récuse le terme de personne propre à l'humanisme chrétien parce qu'il y voit encore une saisie de valeur, une *Wertnehmung*, qui précéderait l'éthique. De ce point de vue, le visage, évidence des évidences, n'énonce pas une règle morale générale dont le sujet éthique aurait ensuite à évaluer les conditions de son application. En aucune façon l'évaluation des moyens, des possibles, ne peut être la source du bien, et c'est pour cela que le visage n'énonce pas une vérité morale générale, mais m'adresse une parole qui rend possible la seule valeur absolue : « la possibilité humaine de donner sur soi une priorité à l'autre » (Levinas, 1991, p. 119). Dès lors, l'éthique comme philosophie première n'est pas pour Levinas une branche de la philosophie, mais elle est d'abord le refus de toute ontologie et de toute forme de philosophie de la

¹⁷ Sur la substitution dans la philosophie du christianisme voir Chrétien, 2007.

¹⁸ Voir Franck, 2008, p. 186.

participation, pour être ensuite ce qui décrit l'expérience originare dans laquelle l'éthique n'est pas une parole sur l'autre mais avec l'autre dans une relation qui doit se penser sans le secours du même. C'est bien pourquoi le pardon donne le temps : il relève de l'autrement qu'être, il transgresse la logique de l'être, il est ce qui échappe au cours général du monde et donc à toute totalisation. En effet le pardon ne consiste pas à comprendre pourquoi telle personne ne pouvait pas agir autrement et, dans son sens, fort il ne relève pas d'une éthique sociale, car il est sans condition, et notamment ne suppose pas la contrition. Or c'est bien parce que le pardon ne relève pas de la logique de l'être qu'il peut sauver de l'aliénation de soi jusqu'à la perte d'identité. Là encore le pardon n'est pas ce qui suit la contemplation du bien, mais il est cette optique dans laquelle je me vois comme le gardien de mon frère et cet engagement précède toute éthique de la personne, toute éthique de la sympathie et toute éthique du sacrifice. Il s'agit bien d'un engagement antérieur à l'être dans le monde, que n'avait pas pu penser Sartre, mais qui n'est pas une mise entre parenthèses de l'*a priori* du monde, comme on l'a souvent reproché à Levinas. En effet cet engagement du pardon antérieur à toute résolution est ce à partir de quoi l'engagement dans le monde peut ne pas dégénérer en aveuglement et en déréliction, il est notamment ce « contre-sens » (1993, p. 209) dans lequel la compassion ne se transforme pas en cette pitié dangereuse si bien décrite par Stéphan Zweig. Ainsi la patience n'est pas cette simple persévérance dans l'être qui est un moment de notre présence au monde et elle est au contraire cette ouverture à un temps diachronique par laquelle il est possible d'endurer le monde « pour autrui ». En dehors de cette unicité de répondant, d'otage, la patience demeure une simple figuration extérieure.

Conclusion

Selon la nouvelle perspective ouverte par Levinas, la patience n'est plus seulement ce qui vient compenser la faiblesse ontologique de l'être humain et elle n'est pas non plus une reprise philosophique de l'*hypomoné* biblique, selon laquelle l'homme patient est celui qui vit dans l'attente de l'éternité à partir d'une volonté brisée par Dieu. En effet, antérieurement à la patience de l'amour envisagée par saint Paul (1 Co 13), qui est une grâce, Levinas cherche à décrire « une subjectivité qui souffre et s'offre avant de prendre pied dans l'être » (1974, p. 227) et donc une subjectivité qui serait tout entière un « supporter », c'est-à-dire un « exil en soi-même » (1974, p. 227). On voit ainsi que la patience n'est pas une absence de volonté dans la soumission à un temps qui ne dépend pas de nous (destin), ni une volonté pure et héroïque que l'on se donnerait soi-même pour vaincre tous les obstacles dans une temporalisation autonome, mais qu'elle est bien cette endurance de l'altérité, qui n'est pas un accident de l'existence, mais est la forme même de toute vie personnelle qui n'est personnelle qu'en étant interpersonnelle, mais plus au sens de l'intersubjectivité envisagée par Husserl. Il s'agit donc de reconnaître une passivité première originare qui nous assigne et nous individue, mais ce « supporter » n'est pas une faiblesse, car il est au contraire la sensibilité la plus excessive sans laquelle il est impossible de décider du sens d'une situation et de ce qu'il convient de faire pour y répondre. En se libérant de l'abstraction de la persévérance volontaire, il devient possible de comprendre la patience comme cette ouverture au réel qui, comme ne cesse de l'expliquer Henri Maldiney, est toujours ce que l'on n'attendait pas. De ce point de vue, la patience est à la fois dépossession et ouverture à la transcendance sans laquelle il n'y a pas de véritable ipséité. Il est alors possible de répondre à la question du Roi Lear (I, 4), qui est la question même de Job, « qui pourra me dire qui je suis ? ». En effet dans l'engagement-dégagement de la patience la

finitude de l'homme n'a plus la signification négative d'une limitation et signifie que l'on ne peut être soi qu'à être en exil : l'existence humaine est la tâche finie de répondre à une situation, d'y être, sans prédéterminer les possibilités effectives. Cette pensée de la patience n'introduit pas de l'accidentalité, comme si on se développait au hasard des rencontres, mais elle montre qu'on ne devient soi qu'en étant touché, affecté, par une altérité qui me met en demeure de renaître sans cesse, tel le roi Lear qui gagne sa vraie dignité au cœur de la dépossession. Or pour accéder à cette patience originaire qui constitue notre dignité il est nécessaire de déconstruire toute idée de sympathie, qui relève encore de la vie intentionnelle, en montrant que la patience est antérieure à la constitution du moi et du prochain. Levinas a donc pu mettre en évidence une patience plus originaire que la patience intentionnelle, une patience qui n'est pas une visée, qui est également sans projet ou souci. Il peut alors modifier la citation de La Fontaine et dire que cette patience première est « longueur *du* temps », car elle est « attente sans attendu », et est en cela amour et non volonté.

La patience avale sa propre intention : le temps se réfère en se déferant. Le temps se défère, se transcende à l'infini. Et l'attente sans attendu (le temps lui-même) se retourne en responsabilité pour autrui. On peut trouver là une notion de transcendance *sans visée* et *sans vision*, un « voir » qui ne sait pas qu'il voit. Une pure patience, un pur subir, un éveil qui est éveil à l'égard du prochain, une soudaineté qui devient la proximité du prochain (1993, p. 158).

Levinas répond ainsi à deux questions husserliennes, celle de l'énigme de la transcendance et celle de l'énigme du temps, en montrant que c'est la transcendance elle-même qui est énigme en se donnant comme une obligation qui requiert ma patience. Des lors, dans la patience je ne m'inquiète pas du maintien de mon identité face au monde et je trouve ma tenue dans mon inquiétude pour l'autre homme, et c'est en cela qu'elle est l'exercice d'une certaine liberté. La patience ne supprime donc pas la souffrance, la sienne et celle d'autrui, on peut même dire que la souffrance est connue et reconnue dans la patience, mais elle est la possibilité de donner un sens à sa vie à partir de la souffrance. On comprend alors mieux pourquoi les philosophies de la volonté pure ne pouvaient pas laisser une place à la patience : dans leur souci de décrire la volonté infinie qui devrait être celle de l'homme, elles ne tiennent pas compte de la finitude de l'action humaine. Il était nécessaire de reconnaître que la vie est un pâtir, un poids, et une liberté, un mouvement, pour retrouver la patience. Ainsi, respecter l'irréductible de l'avenir absolu qu'est l'autre homme est ce qui nous donne ce présent ouvert de la patience dans lequel le prochain se signifie lui-même. Si la patience est « éthique », ce n'est pas parce qu'elle serait une loi morale à laquelle conformer sa volonté, mais parce qu'elle permet un autre mode de donnée d'autrui par-delà mes représentations, parce qu'elle est le recueillement de cette phénoménalité paradoxale de ce qui se montre dans la réserve de la pudeur. En effet, dans cette patience, qui est longueur du temps et qui en tant que telle fait la responsabilité, le « je » n'est plus le pouvoir a priori et inconditionné de la synthèse, mais une relation avec ce qui toujours demeure absence et mystère¹⁹. N'est-ce pas réinterpréter philosophiquement le thème de la foi comme fondement de l'espérance ? Quoi qu'il en soit, le visage lui-même dit « prends patience » et cette première parole ne me dit pas ce qu'il faut faire, elle ne me dit pas quel est le bien et quel est le mal, mais elle me dit que c'est à moi de répondre et qu'il ne m'est possible de déterminer ce qui est bon pour autrui qu'à partir de lui-même. En ce cas la patience n'est pas l'une des valeurs, elle est ce qui permet de donner vie aux valeurs, ce qui empêchent ces valeurs

¹⁹ « Mais l'enseignement le plus profond de Proust – si toutefois la poésie comporte des enseignements – consiste à situer le réel dans une relation avec ce qui à jamais demeure autre, avec autrui comme absence et mystère, à la retrouver dans l'intimité même du “je” qui rompt définitivement avec Parménide », (1976, p. 123).

de se figer en des règles abstraites qui nient le réel. Pour Levinas également l'éthique philosophique ne dit pas ce qu'il faut faire, elle n'est pas un bon usage de la vie sociale, mais elle énonce l'expérience originaire à partir de laquelle la question du bien et du mal peut commencer à se poser. La patience est cet acte de se tenir en présence de l'autre homme sans que cette situation se transforme en culte de soi, car en elle ce n'est pas seulement « le moi » qui agit. Qui pourra me dire qui je suis, si ce n'est celui qui demande ma patience, si ce n'est la situation qui exige ma patience ? Ce consentement à la souffrance, cette patience de l'effort font que l'hétéronomie n'est pas une perte, et de ce nouveau rapport à la souffrance naît la possibilité de la joie et de la paix.

Augustin, St., 394 : *Enarrationes in Psalmos, Discours sur les Psaumes I et II*, Paris, Cerf, 2007.

395 : *De diversis quaestionibus*, 83, dans *Mélanges doctrinaux*, Bibliothèque augustinienne 10, DDB, Paris, 1952.

Chrétien, J.-L., 2007 : *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, Paris, PUF.

Desanti, J.-T., 1992 : *Réflexions sur le temps*, Paris, Grasset.

Franck, D., 2008, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, Paris, PUF.

Grégoire le grand, 579 : *Morales sur Job*, Sources chrétiennes n°32bis, II, 73, trad. Dom André de Gaudemaris, Paris, Cerf, 1989[1952].

Heidegger, M., 1950 : *Holzwege*, Klostermann.

Housset, E., 2003 : *L'intelligence de la pitié*, Paris, éditions du Cerf.

2013 : « Anne ou la patience d'être soi selon Kierkegaard », *Archives de philosophie* 76, p. 661-684.

Housset, E. Calin R. (éd.) 2012 : *Levinas : au-delà du visible*, Cahiers de philosophie de l'université de Caen n°49.

Husserl, E., 1913: *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologische Philosophie*, trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950.

1938: *Erfahrung und Urteil*, Meiner Hamburg, 1985, trad. D. Souche, Paris, PUF, 1970.

1953: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, Nijhoff, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976.

Levinas, E., 1935 : *De l'évasion*, Le livre de poche, 1982.

1971: *Totalité et infini*, Le livre de poche, 1990.

1974 : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff.

1976 : *Noms propres*, Fata Morgana.

1991 : *Entre nous*, Le livre de poche.

1993 : *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset.

2009 : *Carnets de captivité et autres inédits*, Paris, Grasset-IMEC.

Nietzsche, F., 1872 : *Die Geburt der Tragödie*, trad. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 2000.

Maldiney, H., 1991 : *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Millon.

Pinckaers, S., 1985 : *Les sources de la morale chrétienne*, Academic Press Fribourg/Cerf.

Pradelle, D., 2013 : *Généalogie de la raison*, Paris, PUF.

Abstract :

For early christian philosophy patience is condition to becoming a person and to consent to the good. But for modern philosophy will is a self-determination and the patience is only a form of self-perseverance. Levinas reverse Husserl's phenomenology and rediscover patience as more as a virtue. For Levinas patience as first passivity is respect for Time and a life for other. From *Totality and infinity* to *Otherwise than being or beyond essence* describe Levinas the patience of vulnerability as condition of responsibility. Levinas philosophy is not an ethic, but she explain the social sense of patience.

Key words: Patience. Endurance. Passivity. Forgiveness. Time.