

La patience du commencement

Emmanuel Housset

► **To cite this version:**

Emmanuel Housset. La patience du commencement. NUNC, revue exilée, corlevour, 2007, 13, pp.33-39. hal-02138176

HAL Id: hal-02138176

<https://hal-normandie-univ.archives-ouvertes.fr/hal-02138176>

Submitted on 23 May 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.



La patience du commencement

Le pas lent du montagnard l'enseigne : la marche n'est pas un simple challenge que l'on se propose à soi-même et au commencement du chemin notre corps n'est pas là devant le poteau indiquant la destination et la durée du trajet, mais il est déjà là-bas où les hauteurs l'appellent. C'est à cette condition que dans la marche on rencontre autre chose que soi, c'est à cette condition qu'elle est un commencement et une élévation de notre être tout entier qui à chaque pas s'étonne du surgissement des choses et les remercie de se manifester dans cette prière corporelle. Commencer à marcher, ce n'est donc pas se précipiter d'un point de départ vers un point d'arrivée, mais c'est au contraire consentir à cette lenteur par laquelle chaque pas est un commencement car il est une réponse à la révélation du monde. En effet, le commencement n'est pas un simple point de départ qui s'épuise dans sa place et qui disparaît au fur et à mesure que l'on va de l'avant. Il est toujours possible de se demander quel est le point de départ d'une amitié, c'est-à-dire quelles sont les conditions contingentes, par exemple de date et de lieu, dans lesquelles celle-ci a débuté, néanmoins c'est tout autre chose de se demander quel est le commencement d'une amitié, quelle est la promesse inavouable qui a lié deux existences. Le commencement est ici de l'ordre de la rencontre, de l'être avec autrui qui ouvre un horizon et donne un avenir. Dans un autre ordre, les hommes de science peuvent bien s'interroger sur le point de départ de notre univers et régresser ainsi indéfiniment vers une nouvelle cause première, mais le récit de la Bible, qui ne prétend pas rivaliser avec de telles explications, cherche lui à élucider le commencement : il s'agit de s'interroger sur le sens de ce qui a commencé avec la création du monde, sens auquel il s'agit de demeurer fidèle. Enfin, Husserl, dans *L'origine de la géométrie*, nous apprend aussi à distinguer l'origine du simple point de départ historique factuel de la géométrie, qui comme tout début factuel ne possède qu'une détermination relative. Le commencement absolu de la géométrie s'identifie avec l'instauration d'un sens qui donne toute son unité à cette histoire qu'est la géométrie. Le sens originaire de la géométrie n'est pas ce qui serait aboli par le développement de celle-ci, mais il est ce que tout géomètre doit sans cesse réactualiser pour être conscient de sa tâche propre.

On voit que le commencement est ici un acte fondateur premier qui n'est lié à aucune date factuelle et auquel il s'agit toujours de revenir pour continuer d'en dévoiler le sens. Ainsi, pour le marcheur, pour l'ami, pour le chrétien ou pour le géomètre, aller de l'avant c'est en même temps revenir vers un sens qui est à la fois déjà donné et toujours encore à découvrir. Le commencement est une réponse à l'appel d'un but, et pourtant tout n'est pas

déjà là dès le commencement, sinon l'histoire ne serait qu'une explicitation et ne posséderait pas l'horizon ouvert d'une aventure. Tel est le paradoxe d'une temporalité ouverte : le regard vers le commencement n'est pas la nostalgie du point de départ de celui qui voudrait abolir le temps et qui serait en fait prisonnier de son ressentiment à l'égard du temps. De même, vouloir toujours aller de l'avant, vouloir toujours instaurer un nouveau point de départ, est cette impatience du commencement qui condamne à vivre dans l'instant de la répétition, tel le Don Juan de Mozart si bien décrit par Kierkegaard dans *L'alternative*. En réalité, n'avance, ne se temporalise, que celui qui est toujours en commencement au sens où il est capable, dans la patience, de revenir à la source de son propre commencement¹. En effet, avec la première apparition d'une pensée tout est en un sens déjà donné, que ce soit l'éternel retour ou la réduction phénoménologique, même si cette pensée n'apparaît pas nécessairement dès le début et peut être longtemps en gestation, car ce qui apparaît avec cette pensée c'est un nouvel horizon dans les limites duquel la pensée va précisément pouvoir prendre forme.

Le commencement est donc ce qui ne cesse de se maintenir dans sa validité pour une pensée vivante et loin d'être aboli il est ce à quoi il est nécessaire de sans cesse retourner pour ne pas se perdre. L'avenir de la géométrie n'est pas écrit d'avance, mais c'est justement pour cela que le géomètre doit sans cesse revenir au sens de l'acte d'idéalisation par lequel la géométrie peut avoir lieu. Husserl montre sur ce point qu'à défaut de revenir à ce commencement qui ne cesse pas la géométrie court le risque de se dénaturer en devenant un pur formalisme. De même, pour Luther le retour au texte même de la Bible n'est pas quelque chose qui pourrait prendre fin, puisqu'il s'agit de réactualiser sans cesse un tel retour. La seule œuvre et le seul effort de tous les chrétiens selon Luther est de s'imprégner de la Parole du Christ et de fortifier sa foi. Contre les théologiens qui ne lisent que les *Sententiae*, Luther affirme l'absolue nécessité de l'étude de la Bible par tout homme : ceux qui ne lisent que les livres des théologiens sans entrer jamais dans l'*Écriture* ressemblent « à ceux qui regardent les poteaux indicateurs des chemins et ne font cependant jamais le chemin² ». En effet, celui qui demeure devant le poteau peut être très savant, mais il ne commence pas, il ne se laisse pas prendre par le grand feu de l'amour de Dieu pour les hommes et donc il n'est pas mis en mouvement. Jamais le pur rapport à soi, dans le toucher, dans la connaissance ou dans l'amour, n'est un commencement, car le commencement ne peut vraiment avoir lieu que par le retour à ce qui nous met en mouvement et dans la confiance envers ce qui nous appelle. Pour Luther, l'homme ne peut pas par ses seules forces se mettre en chemin, et celui qui n'est pas mis en commencement par l'amour de Dieu, c'est celui qui vit dans l'injustice, c'est-à-dire dans le « recroquevillement sur soi-même³ ».

Pour l'idéalisme transcendantal de Husserl également, mais dans un tout autre ordre, le commencement suppose de ne pas se recroqueviller sur son moi de fait, pour retourner aux choses mêmes telles qu'elles se donnent. Chaque chose est la norme de sa connaissance et la réduction phénoménologique, par la mise entre parenthèses de toute position d'existence, est l'exigence absolue de s'en tenir à la donnée de la chose. Dès lors, Husserl dans sa recherche cartésienne d'un point d'Archimède développe une tout autre conception de l'évidence : l'évidence est maintenant la donnée de la chose même avec sa manière d'être. Ainsi, l'évidence étant la source de toutes les normes, le commencement est bien dans ce retour à ce

¹ Comme le souligne Heidegger : « S'il se produit, s'il existe quelque chose telle une catastrophe dans l'activité créatrice de grands penseurs, cette catastrophe ne consiste pas dans leur échec et leur impasse, mais c'est en ce qu'ils passent outre, qu'ils vont de l'avant, c'est-à-dire qu'ils se laissent déterminer par la première action de leur pensée, qui n'est jamais qu'une action néfaste. Néfaste en effet, que d'aller simplement de l'«avant», de «poursuivre», au lieu de demeurer en arrière à la source de son propre commencement », *Nietzsche*, trad. Pierre Klossovsky, Gallimard, Paris, 1971, tome 1, p. 265.

² « A la noblesse chrétienne de la nation allemande », dans *Œuvres I*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1999, p. 662.

³ Luther, *Œuvres I*, p. 43.

qui se donne tel qu'il se donne, c'est-à-dire au phénomène. « L'auto-donation effective des choses », comme dit Husserl dans les *Méditations cartésiennes*, est le véritable commencement de la connaissance et le retour à l'*ego* transcendantal, dans son sens husserlien, n'est que la forme de ce retour à l'auto-donation. L'*ego* est ici le pouvoir de réflexion qui fait que tout vécu est le mien et ce qui confère son unité à l'ensemble du vécu, et ainsi la subjectivité transcendantale se découvre comme ce à quoi le monde fait face, se donne son vis-à-vis. Même si le commencement conserve pour Husserl la signification réflexive qu'il a chez Kant, il n'en demeure pas moins que l'intentionnalité de la conscience fait que le je est hors d'être, qu'il est la vie du sujet par laquelle un monde se donne. Certes, ce « je » est bien en un sens un commencement, mais au sens de la possibilité inconditionnée de revenir à ce qui se manifeste : c'est une veille source de tous les réveils. L'*ego* transcendantal est la source ultime de toute phénoménalisation comme présence à soi qui laisse les choses se donner dans l'unité de leur sens. Husserl peut ainsi montrer que la réduction phénoménologique n'est pas une étape préalable, puisqu'elle est ce qui ne doit pas cesser d'être mis en œuvre par le philosophe, qui demeure en cela toujours un débutant. Etre en commencement consiste à ne pas se recroqueviller sur une représentation du monde pour être fidèle à une Idée constitutive de notre conscience⁴. Autrement dit, le philosophe commençant et qui demeure en commencement est celui qui est fidèle à l'Idée d'une justification absolue, celui qui n'admet que ce qu'« il s'est donné lui-même dans une justification absolue⁵ » Avec cette *Rechtfertigung* Husserl, comme Kant, sécularise un thème biblique très important chez les Luthériens : seule l'évidence apodictique justifie et fait entrer dans la vie philosophique. Husserl semble alors développer ce que l'on pourrait appeler une pensée du commencement à double foyer : le commencement suppose à la fois une décision de la volonté, qui fait époque dans la vie personnelle en ouvrant une nouvelle histoire, et une donnée absolue qui est en quelque sorte le commencement d'un commencement. La décision du philosophe institue une nouvelle forme de vie, c'est-à-dire ouvre un nouvel horizon qui n'appartenait pas à la vie naïve, et dans laquelle la vérité est visée comme une valeur absolue accessible, et en même temps cette décision est une réponse à l'Idée de philosophie qui se donne en soi comme un impératif.

Sans nier que pour Husserl c'est toujours en quelque sorte le sujet qui s'appelle lui-même, il n'en demeure pas moins que « la vie par vocation absolue » comme capacité à faire de la vérité l'unique objet de sa volonté suppose que la fin soit d'une certaine façon donnée, même si elle n'est pas pleinement donnée à voir. La vie philosophique libère du recroquevillement sur soi et permet le don de soi à la vérité comme *Lebensberuf*, comme vocation vitale, et il y a bien ici une patience du commencement, puisque le philosophe est celui qui fait en sorte que la fin ultime (*Endzweck*) continue à vivre en lui avec sa validité durable. Certes, il ne s'agit pas de se ressaisir à chaque instant de cette évidence que cette fin est la fin permanente de sa vie, mais il suffit de pouvoir le faire pour exister en vue d'une fin idéale, d'une Idée infinie, qui devient la norme de toute sa vie. Le propre de l'originaire est d'être à la fois au commencement et à la fin, et Husserl s'éloigne ici de Kant en ce que l'Idée polaire absolue n'est pas pour lui un simple principe régulateur que le sujet se donne mais est une Idée qui s'impose à la conscience au cœur même de la réflexion sur soi, au cœur de la *Selbstbesinnung* : le philosophe se justifie par ce qu'il fait, par son activité créatrice sous la norme de l'Idée. Le vrai philosophe « n'est vraiment lui-même qu'à la condition qu'il suive un appel, l'appel que lui adresse l'Idée d'une *sapientia universalis* et qui réclame de lui un

⁴ La question du commencement est récurrente chez Husserl, mais elle trouve une formulation explicite dans le cours de 1923-1924 intitulé *Philosophie première*. Dans la deuxième partie de ce cours consacrée à la réduction phénoménologique, il s'attache à élucider la signification non mondaine du commencement. Voir Husserliana VIII, Nijhoff, La Haye, 1959, p. 473.

⁵ *Philosophie première* tome2, PUF, Paris, 1972, p. 7.

dévouement absolu⁶ ». On ne peut interpréter ces textes comme le pathos d'un auteur qui s'éloigne de ses questions habituelles et il faut reconnaître que Husserl sait être attentif à l'altérité propre à la vocation entre la décision et l'appel : se décider n'est un commencement que parce qu'il est aussi une réponse à un appel, et l'idée d'une pure décision sans rien qui la précède n'est qu'une possibilité vide.

Certes, sans la décision (*Entschluss*), sans une instauration originaire (*Urstiftung*), que Husserl interprète comme une autocréation (*Selbstschöpfung*), il n'y a pas de commencement possible en philosophie car on ne peut y entrer passivement, néanmoins cela signifie que l'idée téléologique de philosophie ne doit pas simplement être donnée, elle doit encore être reçue dans une valorisation active. En cela, vouloir la fin, c'est vouloir recommencer complètement le projet de la philosophie, ce qui n'est en rien un rejet de la tradition, mais une façon active de porter la tradition : le « je suis » du philosophe est un « je suis un commencement », c'est-à-dire je dois une fois dans ma vie vouloir absolument la vérité dans le renversement de toutes mes convictions antérieures. Cependant, dans ce baptême philosophique il ne faut pas séparer l'autodotation (*Selbstgebung*) des choses et la méditation sur soi (*Selbstbesinnung*), même si c'est le sujet qui se formule à lui-même l'impératif du commencement. Strictement parlant, seule l'évidence fonde une vocation, mais cette évidence de l'Idée ne signifie pas que cette Idée soit donnée en toute transparence et son éloignement ouvre l'espace de l'activité du je : l'Idée de philosophie est donnée à la conscience du philosophe sans que la philosophie soit donnée en personne de façon définitive. Comme on l'a vu, ce qui est donné en personne dès le début ce n'est pas l'évidence de la philosophie achevée, mais l'exigence d'avoir à obéir au principe de l'évidence pure : n'est connu que ce qui est présent en personne devant nos yeux. Dès lors, c'est bien l'exigence de l'autodotation des choses qui assure que le commencement est le « je suis » et non le « ce monde est », car cette position transcendante de soi-même est la condition de la libre manifestation des choses. Ainsi, l'idée de philosophie ou l'idée de la chose ne sont données au commencement que comme une tâche infinie d'élucidation du sens : l'idée de l'infinité est donnée et non l'infinité elle-même comme pôle. En conséquence, pour le philosophe qui demeure en commencement la philosophie se donne à la fois comme une exigence absolue et comme ce qui ne cesse de se dévoiler au fur et à mesure de la recherche comme une énigme à déchiffrer. Telle est la constance non mondaine de celui qui accepte véritablement d'être en commencement dans la perception ou dans la recherche philosophique.

Il y a donc bien chez Husserl une forme d'altérité du commencement, mais cette altérité demeure immanente à la subjectivité et, de ce point de vue, elle ne permet pas de passer d'une conception réflexive du commencement à une conception transitive du commencement. C'est toujours l'*ego* transcendantal qui ouvre un horizon, qui se le donne, et qui donc s'appelle lui-même au plus lointain de lui-même dans la vie perceptive comme dans la vie pratique. Dès lors, si Husserl peut estimer libérer le commencement cartésien de toute signification mondaine, il n'en demeure pas moins que sa pensée de l'appel ne laisse pas de place à une transcendance radicale, qui comme commencement de tous mes commencements conduirait à remettre radicalement en cause la compréhension kantienne de la liberté comme capacité à commencer de soi-même une causalité transcendante. Si pour Husserl l'Idée n'est pas une simple production de la raison et est agissante par elle-même comme Idée-fin, il n'en demeure pas moins qu'elle n'agit pas sans nous : si tout homme peut se comprendre comme appelé à une tâche infinie, cette Idée qui l'appelle au plus intime de lui-même est aussi ce qu'il doit se donner comme horizon de son existence. Commencer, c'est donc répondre à cette question « quel est mon devoir absolu ? » et dans ce cadre l'Idée, dans son clair-obscur pour tout homme en chemin, se donne comme un impératif. L'horizon de toute vie humaine est

⁶ *Philosophie première* tome 2, p. 22.

alors l'identité idéale du je et de l'Idée dans laquelle l'homme, dans un au-delà de toute finitude, voit l'Idée dans une pleine évidence, en personne, et donc la veut absolument, c'est-à-dire immédiatement et sans reste. L'essence du commencement demeure donc bien ici de se lier à soi-même absolument dans le pur devoir, et la patience du commencement consiste à maintenir dans le temps la décision de vouloir des fins qui ne sont pas de l'ordre du temps.

Avec Husserl le commencement s'est donc laissé décrire comme ce qui caractérise l'*ego* transcendantal qui n'est rien « en soi », qui n'est pas une substance au sens des choses empiriques, mais qui est bien une capacité *a priori* de commencer. Cependant, il est possible de se demander si se vouloir soi-même ou se sentir soi-même sont véritablement des commencements. L'éveil du je ne suppose-t-il pas toujours un appel de ce qui est autre que le je, l'appel d'une transcendance radicale ? En effet, antérieurement à la liberté transcendantale de l'*ego* ne faut-il pas reconnaître que les choses mêmes possèdent le pouvoir de nous réveiller, de nous sortir de notre rêve ? La patience du commencement serait alors d'abord de l'ordre de l'écoute, de la rencontre. On a vu qu'il y a une aporie du commencement qui n'est pas purement abstraite et dont il faut dégager la signification : commencer, c'est vouloir, mais le pur se vouloir soi-même n'est qu'une possibilité vide, car il y a toujours une vie qui précède la décision : si rien ne se donne, si je ne suis exposé à rien, je ne peux rien commencer. En effet, le propre d'un commencement est d'être une vraie nouveauté, d'être une rupture de la temporalité, la naissance d'un nouveau temps qui révèle l'ancien temps comme dépassé, mais il s'agit de savoir ce qui rend possible une telle discontinuité. On peut reconnaître que chaque homme est un commencement, une histoire unique, et qu'il ne se réduit pas en cela à une place repérable dans le monde, néanmoins ce commencement tient-il uniquement à la réflexivité du sujet ou bien relève-t-il de directions de sens qui n'ont pas été nécessairement voulues ? Dans cette seconde perspective il s'agit de radicaliser le caractère non mondain du commencement en reconnaissant qu'il tient au fait que nous sommes exposés tout entier au monde. La conscience ne peut pas se baptiser elle-même, elle ne peut pas s'envoyer elle-même au-delà d'elle-même, mais dans le sentir ou dans le devoir elle est expulsée d'elle-même, elle est en exil par l'inimaginable de l'événement. Dès lors la patience du commencement n'est plus à comprendre comme la constance d'un *ego* qui se maintient lui-même, mais comme une présence à ce qui se manifeste qui n'est pas d'emblée une capacité *a priori*. En effet, Husserl ne parvient pas à expliquer ce qui motive la réduction phénoménologique, et Heidegger lui-même dans *Etre et temps* n'explique pas vraiment d'où vient le *Dasein* dans l'être.

Il est donc nécessaire de ne plus penser le commencement comme un substantif, soit comme un point d'Archimède, soit comme un maintien de soi, pour le penser véritablement comme un acte, et c'est ce que fait Heidegger après *Etre et temps* avec la pensée de l'*Ereignis* comme essence de la vérité de l'être. L'être n'est plus ce qui est constitué par un *ego* ou ce qui est le vis-à-vis du *Dasein*, mais il est ce qui rend possible l'*ego* ou le *Dasein*, et de ce point de vue l'*Ereignis* ou événement appropriant est précisément ce que l'on ne peut jamais poser devant soi, ce qui est inobjectivable, et qui de ce fait nous requiert pour qu'on le prenne en garde. Dès lors, ce qui unit l'homme au monde et l'unit aussi à lui-même, c'est un rapport de parole dans lequel l'appel et la réponse peuvent avoir lieu⁷. La patience du commencement est ici cette persévérance dans l'extrême, cette endurance de l'altérité, qui fait que l'on se tient dans l'éclaircie de l'être. La pensée commençante est inséparable de cette instance (*Inständigkeit*) dans laquelle l'affection se transforme en prise en garde : « La noblesse patiente serait le pur repos de ce vouloir qui repose en lui-même et qui, renonçant au vouloir,

⁷ Commencer c'est répondre à l'appel de la transcendance : « C'est dans la transcendance que consiste l'être propre du soi-même, l'ipséité de ce soi qui est d'ores et déjà à la base de toute spontanéité », Heidegger, *Questions I*, Gallimard, Paris, 1968, p. 143.

s'est tourné vers ce qui n'est pas une volonté⁸ ». La patience serait une attente sereine et confiante de l'appel de l'être qu'il s'agit de recevoir et auquel il est nécessaire de répondre. Si commencer ce n'est pas d'abord se sentir ou se vouloir, mais c'est être hors de soi, il s'agit maintenant de comprendre le commencement comme l'endurance de l'ouverture à l'être et non comme la tâche infinie de produire le monde, de le constituer comme le vis-à-vis du je. En s'affranchissant ainsi de la détermination du pouvoir de dire « je » comme un commencement absolu indépendant de ce qui se donne, le caractère à double foyer du commencement se donne à nouveau à voir avec la co-appartenance de l'événement et de la garde. Ce qui demeurait tout à fait problématique dans la pensée de Husserl, à savoir le rapport entre autodonation des choses et réflexion sur soi, trouve ici une nouvelle clarté au prix d'un déplacement significatif : désormais le commencement est l'événement lui-même, unique et hors de toute attente, qui n'est pas pour autant irrationnel mais qui est la seule voie de sa connaissance et qui en outre est ce qui donne à l'existant son pouvoir de dévoilement. L'*Ereignis* n'est pas l'événement au sens mondain du terme qui arrive sur l'horizon du monde et qui est constitué par exemple par l'activité scientifique de l'historien. En effet, un tel événement est toujours d'abord un fait irrationnel par principe rendu rationnel par l'activité gnoséologique d'un sujet qui le constitue en objet. Bien au contraire, l'*Ereignis* est l'avènement inimaginable de l'être qui n'est pensable que dans une co-appartenance de l'homme à l'être, que le dernier Heidegger ne cessera de méditer. En effet, il n'est possible de donner à voir ce qui se manifeste que si cela se tourne vers nous et en quelque sorte nous regarde. Déjà Husserl établissait que le regard phénoménologique n'est pas créateur de sens et se contente d'élucider le sens du monde, cependant Heidegger fait un pas de plus en montrant que ce regard reçoit le sens de l'événement de l'éclaircie. Commencer c'est donc toujours aller aux choses mêmes et c'est donc la recherche de l'évidence, mais alors que pour Husserl l'évidence comme donnée en personne est le résultat du regard de l'*ego*, selon Heidegger c'est l'événement de l'éclaircie qui rend possible l'évidence. Elucider le commencement demande donc de renoncer à isoler l'homme, qui prend en garde, et l'être, qui dans sa réserve appelle cette garde. Ainsi la patience du commencement n'est plus la persistance d'un je toujours transcendant dans l'immanence du vécu et doit être maintenant comprise comme l'endurance ou la persévérance propre au fait de demeurer dans la présence des choses, c'est-à-dire d'être avec elles et non en face d'elles. Commencer ce n'est plus alors se poser aux dépens du monde, mais c'est laisser le monde se montrer dans son surgissement toujours surprenant. L'endurance de l'être est une disponibilité au phénomène qui permet de ne plus confondre le monde avec son objectivation et qui permet à l'homme d'être en commencement en étant ouvert à sa propre transcendance au lieu de se contenter de développer une essence déjà là. Comme l'a montré Lévinas, Heidegger est bien celui qui nous a donné de retrouver le sens verbal de l'être, puisque le commencement est cette fois l'être même comme *Ereignis*⁹.

Alors que l'*ego* transcendantal, par sa chair, était l'ici central, le point zéro, à partir duquel la conscience peut se porter au plus proche ou au plus loin d'elle-même, la mise en évidence de la transitivité du commencement permet de penser la co-appartenance des deux commencements : parce que l'être commence en se manifestant, en me sollicitant sous des formes très différentes, un soi est possible, qui n'est pas la simple conséquence d'un je, et qui peut advenir à lui-même et recevoir une connaissance de lui-même dans sa réponse à l'appel de l'être. Il ne s'agit pas ici d'établir un lien de causalité, ce qui reconduirait à des considérations mondaines dont toute la force de la phénoménologie est de libérer la philosophie contemporaine, mais de *désubstantifier* l'homme et l'être de façon à redonner à voir ce qu'une certaine philosophie médiévale avait déjà vu, à savoir la personne comme relation essentiel à l'être et l'être comme ce qui requiert la personne : l'événement de l'être et

⁸ *Questions III*, Gallimard, Paris, 1966, p. 219.

⁹ Voir *Beiträge zu Philosophie*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1989, p. 58.

l'événement du soi sont indissociables dans un présent vivant, qui n'est plus seulement celui d'un *ego*, mais qui est aussi celui d'une présence des choses mêmes. Le commencement lui-même est donc un événement, mais un événement compris comme co-naissance du soi et des choses, qui est si bien décrite par la phénoménologie actuelle avec Emmanuel Lévinas, Henri Maldiney, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien et Didier Franck. Tous cherchent à montrer en suivant des voies différentes que le soi, à la différence du moi, n'est pas toujours déjà là dans une position centrale, mais qu'il est l'événement de la naissance d'un être qui existe au péril du monde, au péril des autres ou au péril de Dieu. En effet, le propre d'un événement, sa détermination phénoménologique fondamentale, est de me requérir d'y être en personne, et c'est pourquoi je peux en recevoir la révélation de mon ipséité au-delà de ce que je pense être. La vocation unique d'une personne, au sens fort que la philosophie médiévale a pu donner à ce terme, n'est ni un fait contingent, ni ce qui pourrait être saisi dans un regard eidétique, mais est ce qui échappe à la distinction du fait et de l'essence en tant qu'elle est un événement qui possède sa rationalité en lui-même : la personne ne se comprend qu'à répondre à l'appel des choses, car ce qu'elle est, elle ne l'est qu'à le devenir. La personne co-naît continuellement des événements qui la temporalisent et qui donnent à sa vie des directions de sens qui n'étaient pas anticipables.

La vocation élucide ainsi le propre de la personne humaine, qui est demeuré inaperçu à bien des philosophies modernes et contemporaines de la personne : elle est l'être toujours en commencement, qui ne possède pas *a priori* une forme, mais qui reçoit sa forme de l'événement d'une transcendance. En effet, l'être soi n'est pas une capacité *a priori*, ce n'est pas la possibilité inconditionnée de commencer par soi seul, mais c'est le pouvoir reçu comme une grâce d'être mis en mouvement par l'inouïe d'une situation, d'une chose ou d'une personne. Il n'y a alors de véritable commencement que par la dépossession originaire de son pouvoir de commencer de soi-même, tout en reconnaissant que cette dépossession peut prendre des formes très différentes et qu'il serait nécessaire de faire ici des distinctions fondamentales. Quoi qu'il en soit, pour le marcheur, pour l'ami, pour le témoin, il n'y a de commencement que par une dépossession qui rend possible d'entrer dans l'espace de la rencontre, en libérant de l'espace de la représentation centré autour du je. Dans cette perspective, la fidélité à soi devient tout autre chose que le maintien de sa volonté, puisqu'elle est une fidélité à ce qui nous envoie : commencer ce n'est plus ouvrir le champ dimensionnel de sa propre possibilité et c'est plutôt se laisser requérir par la demande contenue dans tout événement. Ainsi, le propre de l'existence humaine est de ne pas seulement agir dans un espace prédéterminé pour se laisser mettre en question par l'événement de la transcendance : exister ce n'est donc pas seulement tenir coûte que coûte sa place dans un monde, ni seulement demeurer fidèles à ses projets et à ses promesses, mais c'est laisser son ipséité advenir de l'événement de la rencontre dans une sérénité qui est le contraire d'une indifférence. Pour l'homme cesser d'être en commencement, c'est alors perdre son être même, et la marque même de cette perte est le fait que la patience dégénère en un endurcissement sur une image de soi, sur une image du monde et sur une image des autres. Celui qui veut être un Hercule en commençant tout par lui seul n'est finalement qu'un Narcisse dont l'immobilité est celle d'un être qui a cessé d'être neuf et qui tel le blasé ne croise plus que du déjà vu et ne rencontre donc plus rien.

Au contraire, la patience du commencement est de se découvrir expérimentalement dans l'épreuve de l'altérité, et cette identité d'exode est également une identité d'exil, puisqu'on ne peut être soi qu'en étant au-delà de soi dans la présence à l'autre homme comme dans la présence à la plus humble des choses, telle cette vieille boîte posée sur une étagère. Exister, c'est se laisser éveiller, requérir à la vigilance, par un regard ou par l'odeur du mimosa en fleur, et justement la patience est cette proximité dont l'essence est l'humilité et qui laisse au prochain et au monde un espace où ils peuvent se révéler, un espace où ils

peuvent devenir eux-mêmes. Il est clair que cette patience est d'une tout autre nature que la patience de l'*ego* comme capacité à se maintenir à travers toutes les épreuves, y compris dans la pure passivité. La vraie patience est un pur pâtir, qui ne se comprend plus sur l'horizon du se vouloir, et c'est pourquoi elle ne doit même pas être comprise comme une capacité *a priori* de pâtir, ou comme une genèse passive condition de possibilité *a priori* d'une genèse active. En effet, cette fois la patience n'est plus une résistance d'un je à ce qui le touche, mais elle consiste à se laisser transformer, à se laisser altérer au plus intime de soi, et c'est pourquoi elle est la patience d'un amour qui ne juge pas, mais qui souffre avec ceux qui souffrent, qui se réjouit avec ceux qui sont dans la joie, sans confusion des sensibilités. Dans cette mesure, la patience n'est pas incompatible par exemple avec la colère, avec la bonne colère de celui qui n'accepte pas le mal et l'injustice. Même dans cette colère d'amour il ne s'agit pas d'ouvrir ses propres horizons, mais de laisser croître en soi des potentialités inimaginables à partir de l'écoute du monde. La patience du commencement est en conséquence l'opposé de la persévérance de l'avare, et bien souvent nous nous figeons parce que nous nous agrippons à notre moi comme l'avare s'accroche à sa cassette. Se recroqueviller en soi ou se donner dans l'écoute de l'ailleurs, telle est l'alternative de la patience impropre et de la patience propre devant laquelle tout homme décide du sens de sa vie. La vraie patience est cette façon de prendre part à ce qui n'est pas soi sans retenue, et c'est pourquoi elle est une confiance dans le pouvoir de renouvellement de la rencontre. En effet, le soi se trouve révélé à lui-même dans cette proximité de l'altérité qui est au cœur même de la possibilité, et l'homme ne cherche plus alors à se produire par ses seules forces, c'est-à-dire à se représenter par lui seul ce qu'il doit être, mais il tente d'exister à l'aventure de ce qui se donne à lui. Etre en commencement revient alors à consentir à être là où on n'imaginait pas être, et même, il faut le reconnaître, à être là où on ne voulait pas être, tel Jonas qui finit par accepter la mission qui lui est confiée.

Le seul retour sur soi n'est donc pas un commencement, car un tel retour peut permettre de comprendre une avancée de ce qui est déjà là, mais il ne rend pas intelligible la nouveauté radicale de notre advenir. Dès lors, la condition d'une véritable réflexion sur soi est cette existence au péril du monde dans un don de soi qui n'est pas une capacité *a priori*, mais qui suppose toujours une injonction du monde, des autres hommes ou d'une œuvre d'art. Tout être en tant qu'il se donne est un impératif, celui de lui être présent en personne, et ce « tu dois » n'est vraiment reçu que dans la réponse qui lui est donnée. Si commencer c'est rentrer en soi, ce n'est pas pour se figer devant l'idole du moi comme on s'immobilise devant les images d'un téléviseur, mais c'est pour se convertir à l'appel de cet ailleurs qui retentit au plus intime de nous-mêmes pour nous demander d'aller au dehors, qui est notre véritable chez soi. Au lieu de s'arrêter dans la nuit de nos souvenirs ou de nos rêves, commencer c'est sortir de soi pour vivre de l'espérance d'une nouvelle aurore.